بسم الله الرحمن الرحيم

معرفت طبیعت، انسان و تاریخ، شناخت راههای زندگی و تعامل خوب و برادرانه به فرهنگ مربوط است و هیچ دستگاه قدرتمندی بدون آنکه بتواند فرهنگ و بینش مردم را اصلاح و تصحیح کند، نمی‌تواند این ارزشها و اخلاقیات را در جامعه به‌وجود آورد.

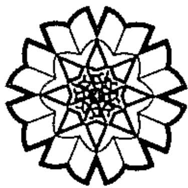
حضرت آیت‌الله خامنه‌ای

رهبر معظم انقلاب اسلامی

دائرة‌المعارف بزرگ اسلامی

مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی

مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی سازمانی علمی ـ تحقیقاتی است که به منظور
تدوین دائرةالمعارفهای اسلامی، عمومی و تخصصی، در اسفند ۱۳۶۲ در تهران تأسیس گردید.
نخستین اثر تحقیقاتی این مرکز، *دائرةالمعارف بزرگ اسلامی* است
که به دو زبان فارسی و عربی منتشر می‌شود.



مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی

دائرة المعارف بزرگ اسلامی



جلد یازدهم

بابا فرج تبریزی - برماوی

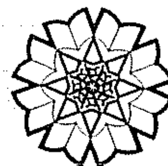
زیر نظر

کاظم موسوی بجنوردی

تهران، ۱۳۸۱

موسوی‌بجنوردی، محمدکاظم، ۱۳۲۱ـ ، ویراستار.
دائرة المعارف بزرگ اسلامی/ زیرنظر کاظم موسوی‌بجنوردی ـــ تهران: مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۶۷ـ
ج.: مصور (بخشی رنگی)، نقشه، جدول، نمودار.
۸۰۰۰ ریال (ج.۱).
ص. ع. به انگلیسی: Kazem Musavi Bojnurdi:
The Great Islamic Encyclopaedia...
کتابنامه.
ج. ۱۱ (چاپ اول: ۱۳۸۱): ۱۰۰۰۰۰ ریال.
۱. اسلام ـــ دائرة المعارفها. ۲. دائرة المعارفها و واژه‌نامه‌ها. الف. مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی. ب. عنوان.
۲ د ۵م/BP۵/۲ ۲۹۷/۰۳
کتابخانهٔ ملی ایران ۸۸۲ـ۶۸م*





نام کتاب: *دائرة المعارف بزرگ اسلامی*، ج ۱۱
ناشر: مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی
چاپ اول: تهران، ۱۳۸۱ شمسی
حروف‌چینی: مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی
لیتوگرافی، چاپ و صحافی:
سازمان چاپ و انتشارات وزارت
فرهنگ و ارشاد اسلامی
تعداد: ۱۰٬۰۰۰
بها: ۱۰٬۰۰۰ تومان
شابک ۶ـ۰۷ـ۷۰۲۵ـ۹۶۴
ISBN: 964-7025-07-6

آدرس: تهران، نیاوران، کاشانک، مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی، صندوق پستی ۱۹۵۷۵/۱۹۷

سازمان علمی دائرة المعارف بزرگ اسلامی

الف. سرپرستی علمی و سرویراستاری:
آقای موسوی‌بجنوردی، کاظم

ب. شورای عالی علمی:
آقای آذرنوش، آذرتاش
خانم آریان، قمر
آقای ابراهیمی‌دینانی، غلامحسین
آقای افشار، ایرج
آقای انواری، محیی‌الدین
آقای بلوکباشی، علی
آقای پاکتچی، احمد
آقای پورجوادی، نصرالله
آقای تبرائیان، محمدحسن
آقای حجتی‌کرمانی، محمدجواد
آقای خاکی، محمد
آقای خراسانی (شرف)، شرف‌الدین
آقای دادبه، اصغر
آقای رضا، عنایت‌الله
آقای رضایی باغ‌بیدی، حسن
آقای رفیع، مهدی
آقای سجادی، صادق
آقای سروش، عبدالکریم
آقای سعیدی، عباس
آقای سمسار، محمدحسن
آقای صادقی، علی‌اشرف
آقای فانی، کامران
آقای کیوانی، مجدالدین
آقای گنجی، محمدحسن
آقای مجتبائی، فتح‌الله
آقای مجتهد شبستری، محمد
آقای مجیدی، عنایت‌الله
آقای محقق، مهدی
آقای محقق‌داماد، مصطفیٰ
آقای معصومی‌همدانی، حسین
آقای موسوی‌بجنوردی، کاظم
آقای موسوی‌بجنوردی، محمد
آقای مولوی، محمدعلی
آقای مهاجرانی، عطاءالله

ج. بخش گزینش عناوین

د. بخش پرونده‌های علمی

ه. بخشهای علمی:
۱. ادبیات عرب
۲. ادبیات
۳. کلام و فرق
۴. تاریخ
۵. جغرافیا
۶. علوم
۷. فقه، علوم قرآنی و حدیث
۸. فلسفه
۹. عرفان
۱۰. هنر و معماری
۱۱. حقوق
۱۲. مردم‌شناسی
۱۳. ادیان
۱۴. زبان‌شناسی

و. بخش بررسی

ز. بخش ویرایش و چاپ

ح. کتابخانه

ط. بخش منابع خارجی

ی. بخش دائرة المعارف عربی

یا. بخش دانشنامهٔ بزرگ ایران

یب. بخش انفورماتیک مرکز

یج. بخش دانشنامهٔ فقه اسلامی

محققان، مؤلفان، ویراستاران و همکاران

آقای آذرنگ، عبدالحسین — ویراستار
آقای آذرنوش، آذرتاش — عضو شورای عالی علمی، مدیر بخش ادبیات عرب، مؤلف و ویراستار

آقای آریا، غلامعلی	مؤلف
خانم آریان، قمر	عضو شورای عالی علمی و ویراستار
آقای آل‌داود، علی	مؤلف
خانم ابراهیمی، معصومه	دستیار بخش مردم‌شناسی و مؤلف
آقای ابراهیمی دینانی، غلامحسین	عضو شورای عالی علمی، مدیر بخش فلسفه، مؤلف و ویراستار
آقای احمدی، محسن	پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی و مؤلف
آقای احمدی، محمدحسین	عضو بخش علوم و مؤلف
خانم اخوان‌اقدم، ندا	دستیار بخش ایران‌شناسی و عضو بخش بررسی
خانم ارسنجانی، حمیرا	پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی و مؤلف
آقای استیفاء، غلامرضا	مؤلف و ویراستار
آقای اسحاقی‌تیموری، جعفر	مؤلف
آقای اسعدی، هومان	مؤلف
آقای اشرف، محمدحسین	پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی
خانم اعظمیان، جمیله	پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی
خانم افتخار، فریبا	دستیار بخش هنر و معماری
آقای افسری، حمیدرضا	پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی
آقای افشار، ایرج	عضو شورای عالی علمی
خانم افشاریان، مرجان	پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی و مؤلف
آقای اقتداری، احمد	مؤلف
آقای امان‌اللّهی بهاروند، سکندر	مؤلف
آقای امیدی، جلیل	مؤلف
آقای امیرشاهی، اردوان	مؤلف
آقای امین، پرویز	پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی و مؤلف
آقای انصاری، حسن	مؤلف
آقای انصاری، محمد	مدیر روابط فرهنگی
آقای انواری، عباس	مدیر بخش علوم دانشنامهٔ بزرگ ایران و ویراستار
آقای انواری، محمدجواد	معاون بخش فلسفه، مدیر بخش فلسفهٔ دانشنامهٔ بزرگ ایران، مؤلف و ویراستار
آقای انواری، محیی‌الدین	عضو شورای عالی علمی
خانم ایروانی‌نیای طهرانی، منصوره	عضو بخش گزینش عناوین
خانم برگ‌نیسی، نادیا	مؤلف
آقای بلوکباشی، علی	عضو شورای عالی علمی، مدیر بخش مردم‌شناسی، مؤلف و ویراستار
آقای بهرامی، عسکر	عضو بخش ایران‌شناسی و بخش بررسی و مؤلف
آقای بهرامیان، علی	معاون بخش تاریخ، مؤلف و ویراستار
مرحوم بینش، تقی	مؤلف
خانم پات، فریبا	دستیار بخش علوم و مؤلف
آقای پاکتچی، احمد	عضو شورای عالی علمی، مدیر بخش فقه، علوم‌قرآنی و حدیث، سرپرست کتابخانهٔ دیجیتالی، مؤلف و ویراستار
آقای پزشک، منوچهر	مدیر بخش گزینش عناوین و مؤلف
خانم پژوهنده، لیلا	عضو بخش بررسی و بخش ادبیات و مؤلف
آقای پورجوادی، نصرالله	عضو شورای عالی علمی

آقای پورشجاع، علیرضا	مدیر بخش انفورماتیک مرکز
آقای تبرائیان، محمدحسن	عضو شورای عالی علمی، مدیر بخش و عضو هیأت علمی بخش دائرة المعارف عربی
آقای تحریری، سعید	مؤلف
آقای تولّایی، علی	مؤلف
آقای تیموری، محسن	عضو بخش انفورماتیک مرکز
آقای جابری‌زاده، عبدالامیر	مؤلف
آقای جانب‌اللّهی، محمدسعید	مؤلف
خانم جعفری، شیوا	دستیار بخش جغرافیا و مؤلف
خانم جلالی، نادره	مؤلف
آقای جلالی‌مقدم، مسعود	مدیر بخش ادیان و عرفان دانشنامهٔ بزرگ ایران، مؤلف و ویراستار
آقای جهانداری، کیکاووس	عضو بخش منابع خارجی
آقای حاج‌منوچهری، فرامرز	مؤلف، ویراستار و نسخه‌پرداز
خانم حامد هاشمی، آفاق	مؤلف
خانم حائری‌یزدی، نجمه	پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی
آقای حبیبی‌مظاهری، مسعود	مؤلف
آقای حجتی‌کرمانی، محمدجواد	عضو شورای عالی علمی و ویراستار
خانم حسن‌دوست، مریم	مؤلف
خانم حسینی، زهرا	پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی
آقای حسینی، محمود	عضو بخش انفورماتیک مرکز
شادروان خارچینکو، نادیژدا	مؤلف
آقای خاکی، محمد	عضو شورای عالی علمی، مدیر بخش ویرایش و چاپ و ویراستار
خانم خاکی، نگین	ویراستار
آقای خراسانی (شرف)، شرف‌الدین	عضو شورای عالی علمی
مرحوم خسروشاهی، جلال	مؤلف
آقای خسروی، محمدرضا	مؤلف
آقای خطیبی، ابوالفضل	مؤلف
آقای خلیق‌تهرانی، صادق	عضو بخش انفورماتیک مرکز
آقای خورشا، صادق	عضو هیأت علمی بخش دائرةالمعارف عربی
آقای خورشا، عقیل	عضو هیأت علمی بخش دائرة المعارف عربی
آقای خیراندیش، عبدالرسول	مؤلف
آقای دادبه، اصغر	عضو شورای عالی علمی، مدیر بخش ادبیات، مؤلف و ویراستار
خانم دایی‌رضایی‌مقدم، شادی	دستیار بخش تاریخ، عضو بخش بررسی و مؤلف
آقای دفتری، فرهاد	مؤلف
خانم دلفانی، فیروزه	پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی
خانم دودانگه، صغریٰ	پژوهشگر بخش کتاب‌شناسی و مؤلف
مرحوم دیانت، ابوالحسن	مؤلف
آقای دیانت، علی‌اکبر	عضو بخش بررسی، مؤلف، ویراستار و نمایندهٔ مرکز در تبریز
خانم رازپوش، شهناز	مؤلف
آقای رحیم‌لو، یوسف	مؤلف
آقای رحیمیان، هرمز	مؤلف

خانم رحیمی‌بهمنی، لیلا	دستیار بخش ادیان و عرفان و مؤلف
آقای رزم‌آرا، مرتضیٰ	پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی
آقای رضا، عنایت‌الله	عضو شورای عالی علمی، مدیر بخش جغرافیا، مؤلف و ویراستار
خانم رضایی، لیلا	پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی
آقای رضایی باغ‌بیدی، حسن	عضو شورای عالی علمی و مدیر بخش ایران‌شناسی، مؤلف و ویراستار
آقای رضوانی، احمد	مؤلف
آقای رفیع، مهدی	عضو شورای عالی علمی، عضو هیأت علمی بخش دائرةالمعارف عربی و ویراستار
آقای رفیعی، علی	مؤلف
خانم زارعی، زهرا	پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی
آقای زرنگار، احمد	مؤلف
آقای زروانی، مجتبیٰ	مؤلف
آقای زرین‌کوب، روزبه	عضو بخش بررسی و پژوهشگر بخش ایران‌شناسی و بخش تاریخ و مؤلف
آقای سجادی، جعفر	مؤلف
آقای سجادی، صادق	عضو و دبیر شورای عالی علمی، مدیر بخش تاریخ، مؤلف و ویراستار
آقای سروش، عبدالکریم	عضو شورای عالی علمی
آقای سعیدی، عباس	عضو شورای عالی علمی، مدیر بخش جغرافیای دانشنامهٔ بزرگ ایران، مؤلف و ویراستار
خانم سلمان‌زاده، فاطمه	مؤلف
آقای سلمانی مروستی، محمدعلی	مؤلف
آقای سلیمانی، محسن	مؤلف
آقای سلیم‌مظهر، محمد	مؤلف
آقای سمسار، محمدحسن	عضو شورای عالی علمی، مدیر بخش هنر و معماری، مؤلف و ویراستار
آقای سمیعی، مجید	مؤلف
آقای سنایی، اردشیر	پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی
آقای سیدتقوی، علیرضا	دستیار بخش کلام و فرق و مؤلف
خانم سیدحسین‌زاده، هدیٰ	مؤلف
آقای سیدی، محمد	مؤلف و ویراستار
آقای شایسته، رسول	ویراستار
آقای شایگان‌فر، حمیدرضا	مؤلف
آقای شجاع‌کیهانی، جعفر	مؤلف
آقای شریعت، کریم	عضو بخش بررسی و مؤلف
آقای شمس، محمدجواد	مؤلف
خانم شیرازی‌نژاد، آزاده	دستیار بخش کتابخانهٔ دیجیتالی
آقای شیرالی، عادل	پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی
خانم صاحب، نوشین	پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی و مؤلف
آقای صادقی، علی‌اشرف	عضو شورای عالی علمی
خانم صادقی، مریم	عضو بخش بررسی، مؤلف و ویراستار
خانم صالحی، شراره	مؤلف
خانم صدیق، کیانوش	مؤلف
خانم صراف، آمال	مؤلف

آقای صفوت، داریوش	ویراستار
آقای عبدالله‌گروسی، عباس	مؤلف
آقای عسکری، ضیاءالدین	عضو هیأت علمی بخش دائرة المعارف عربی
خانم عظیمی، نسیم	عضو بخش گزینش عناوین
خانم علیزاده، مهبانو	پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی، عضو بخش بررسی و مؤلف
آقای غلامی، یدالله	مدیر بخش هنر و معماری دانشنامهٔ بزرگ ایران و مؤلف
آقای فاتحی‌نژاد، عنایت‌الله	معاون بخش ادبیات عرب، مؤلف و ویراستار
آقای فانی، کامران	عضو شورای عالی علمی
آقای فرزانه، بابک	عضو بخش تاریخ و مؤلف
آقای فرزانه، علی	دبیر اجرایی دانشنامهٔ بزرگ ایران، ویراستار و نسخه‌پرداز
خانم فرزانه، میترا	دستیار بخش دانشنامهٔ بزرگ ایران
آقای فرهنگ انصاری، حسین	مشاور بخش پرونده‌های علمی و مؤلف
آقای فرید، محمد	مؤلف
خانم فلاحتی، مریم	دستیار بخش ادیان و عرفان دانشنامهٔ بزرگ ایران و مؤلف
آقای فیروزی، جواد	مؤلف
آقای قرائی گرکانی، مرتضیٰ	پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی
خانم کاشیان، ایران‌ناز	مدیر و پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی و مؤلف
آقای کافی، علیرضا	عضو بخش انفورماتیک مرکز
آقای کرامتی، یونس	معاون بخش علوم، مؤلف و ویراستار
آقای کرم‌همدانی، علی	معاون بخش جغرافیا، مؤلف و ویراستار
آقای کریمی، اصغر	مؤلف
خانم کریمی، فاطمه	معاون بخش هنر و معماری و مؤلف
آقای کریمی، محمود	مؤلف
مرحوم کسایی، نورالله	مؤلف
آقای کشاورز، اردشیر	مؤلف
آقای کوشکی، احمد	پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی
آقای کیایی، منصور	مؤلف
آقای کیوانی، مجدالدین	عضو شورای عالی علمی، مؤلف و ویراستار
آقای کیوانی، مهدی	مؤلف
آقای گذشته، ناصر	معاون بخش کلام و فرق، مؤلف و ویراستار
آقای گنجی، محمدحسن	عضو شورای عالی علمی و مؤلف
آقای گوینده، حمید	پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی
آقای گیاهی‌یزدی، حمیدرضا	مؤلف
خانم لاجوردی، فاطمه	عضو بخش بررسی، معاون بخشهای عرفان و ادیان و مؤلف
خانم لاله، هایده	مؤلف
آقای لاهوتی، بهزاد	مؤلف
آقای مایل هروی، نجیب	مؤلف
آقای مبین، ابوالحسن	مؤلف
آقای متقی، حمید	مدیر دفتر ریاست مرکز
آقای متین، پیمان	مؤلف
آقای مجتبائی، فتح‌الله	عضو شورای عالی علمی، مدیر بخشهای عرفان و ادیان، مؤلف و ویراستار

آقای مجتهدشبستری، محمد	عضو شورای عالی علمی، مدیر بخش کلام و فرق و ویراستار
آقای مجیدی، عنایت‌الله	عضو شورای عالی علمی و رئیس کتابخانه و مرکز اسناد
خانم مجیدی، مریم	مؤلف
خانم محقق، سیمین	عضو بخش بررسی و مؤلف
آقای محقق، مهدی	عضو شورای عالی علمی
آقای محقق‌داماد، مصطفیٰ	عضو شورای عالی علمی، مدیر بخش حقوق، مؤلف و ویراستار
آقای محمودی‌بختیاری، بهروز	عضو بخش ایران‌شناسی و مؤلف
خانم مساح، رضوان	دستیار بخش ادبیات عرب و مؤلف
آقای مسلمانیان قبادیانی، رحیم	مؤلف
آقای مطیع، مهدی	مؤلف
آقای معصومی همدانی، حسین	عضو شورای عالی علمی
خانم ملاابراهیمی، عزت	مؤلف
آقای منصوری، منصور	معاون اداری و مالی مرکز و پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی
آقای موسوی، مصطفیٰ	مؤلف
آقای موسوی‌بجنوردی، حسن	مدیر داخلی
آقای موسوی‌بجنوردی، حسین	عضو بخش انفورماتیک مرکز
آقای موسوی‌بجنوردی، کاظم	عضو شورای عالی علمی، سرپرست علمی و سرویراستار
آقای موسوی‌بجنوردی، محمد	عضو شورای عالی علمی
آقای موسوی پاک، رضا	مؤلف
آقای موسوی‌زاده، حسن	پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی
آقای مولوی، محمدعلی	عضو شورای عالی علمی، مدیر بخش علوم، مؤلف و ویراستار
آقای مهاجرانی، عطاءالله	عضو شورای عالی علمی
خانم مهدوی، ملیحه	مؤلف
آقای مهرعلی‌زاده، قاسم	ویراستار
آقای مهروش، فرهنگ	مؤلف
خانم میرآقاسی، لیلا	مؤلف
آقای میرانصاری، علی	معاون بخش ادبیات، عضو بخش بررسی و مؤلف
آقای میرزایی‌نیا، حسین	مؤلف
آقای میرسجادی، محمدکاظم	پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی و مؤلف
خانم میرفخرایی، مریم	مؤلف
آقای ناجی، محمدرضا	مؤلف
آقای نجفی‌اسداللهی، سعید	عضو هیأت علمی بخش دائرة المعارف عربی
آقای نجم‌الرشید	مؤلف
خانم نظامی، مژگان	مؤلف
آقای نورزادهٔ چگینی، ناصر	مؤلف
آقای نوری، محمد	مؤلف
خانم وثوقی، لیلا	عضو بخش بررسی و دستیار بخش جغرافیای دانشنامهٔ بزرگ ایران
آقای وثوقی، محمدباقر	مؤلف
خانم هادیان رسنانی، الٰهه	مؤلف
خانم هاشمی، بشریٰ	پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی
آقای هامونی حقیقت، احمدرضا	مشاور عالی بخش انفورماتیک مرکز

خانم هریسچیان، محبوبه	مؤلف
خانم همایونی‌افشار، مریم	دستیار بخش هنر و معماری دانشنامهٔ بزرگ ایران و مؤلف
آقای یوسفی‌فر، شهرام	مؤلف

محققان و کارکنان کتابخانه و مرکز اسناد و بخشهای وابسته

آقای احمدی، محمدرضا	متصدی مخزن
خانم استخری، مهرانگیز	مسئول بخش ورود اطلاعات رایانهٔ کتابخانه
آقای توکلی، بهمن	متصدی مخزن
آقای جهانی، محمد	مسئول بخش تهیهٔ منابع
آقای حاج‌کریمی، حسین	مسئول گردش کتاب و سرمخزن‌دار
آقای حاج‌کریمی، سهیل	عضو بخش تهیهٔ منابع
خانم حیدری، زهرا	متصدی ورود اطلاعات رایانهٔ کتابخانه
خانم داودآبادی، اکرم	متصدی ورود اطلاعات رایانهٔ کتابخانه
خانم داودآبادی، فاطمه	دستیار بخش فهرست‌نویسی کتابهای خطی
آقای درویش، حسین	کارمند بخش صحافی
خانم راکی، پوران	مسئول بخش نشریات ادواری
خانم ربیع‌زاده، محبوبه	مسئول برگه‌آرایی
آقای رفیعی، علی	مسئول روابط بین‌الملل کتابخانه و نمایندهٔ کتابخانه در قم
آقای سلیمانی، خلیل	متصدی مخزن
آقای سلیمانی، محسن	کتابدار بخش نسخه‌های خطی
خانم سیفی، زهرا	مدیر دفتر کتابخانه
آقای شفیع‌خانی، مهدی	کارمند بخش صحافی
خانم صباغی، مریم	کتابدار بخش فهرست‌نویسی کتابهای شرقی
خانم طلوعی، کتایون	کتابدار بخش فهرست‌نویسی کتابهای لاتین
خانم عماری، مدین	کتابدار بخش فهرست‌نویسی کتابهای لاتین
آقای غیاث‌آبادی، ناصر	متصدی زیراکس
آقای فاطمی، مسعود	اطلاعات و نگهبانی حوزهٔ گاو صندوقها
آقای فاطمی‌حسن آبادی، امیرحسین	متصدی مخزن
آقای قیدی، ابوالفضل	مسئول اطلاعات کتابخانه
آقای کوشکی، حجی احمد	تدارکات کتابخانه
آقای مافی، عباس	معاون فنی کتابخانه و مسئول و کارشناس بخش فهرست‌نویسی کتابهای شرقی
آقای مجیدی، عنایت‌الله	رئیس کتابخانه و مرکز اسناد
آقای محمدی، عیسیٰ	متصدی زیراکس
آقای مدرس صادقی، مهدی	مسئول ثبت کتاب و تنظیم برگه‌های موقت
آقای مدیری، علی‌اکبر	کارمند بخش صحافی
آقای منزوی، احمد	مسئول و کارشناس ارشد بخش فهرست‌نویسی کتابهای خطی
آقای میرآفتاب، محمودرضا	مسئول بخش صحافی
خانم هارطونیان، پارکوهی	مسئول و کارشناس بخش فهرست‌نویسی کتابهای لاتین
آقای هدایتی پارسا، امید	کتابدار حوزهٔ آماده‌سازی

کارکنان اداری و مالی و بخش حروف‌چینی

آقای احمدپور، غلامحسین	مسئول اطلاعات
آقای امین، زین‌العابدین	رئیس حسابداری
خانم بادافراس، بهاره	مسئول دبیرخانه و بخش حروف‌چینی
آقای بهزادپور، امیر	مسئول انبار
خانم حسینی، زهراسادات	عضو دبیرخانه و بخش حروف‌چینی
آقای رضاپور، محمود	کارمند حسابداری
آقای رضوی‌شیرازی، حمیدرضا	رئیس بخش فروش
خانم زارعی، معصومه	عضو دبیرخانه و بخش حروف‌چینی
آقای زرودی، عبدالرضا	متصدی فروش و ناظر چاپ
آقای سروش‌پور، مهدی	کارمند حسابداری
آقای شکری، علی	مسئول تلفنخانه
آقای شکری، وهاب	مسئول تلفنخانه
خانم طرازفرد (مشاط)، سوسن	دستیار بخش دائرة المعارف عربی و عضو بخش حروف‌چینی
آقای عتیق‌پور، محمد	مصحح نمونه‌های چاپی فارسی
آقای عسگریان، محمدصادق	مدیر امور مالی
آقای گارسی‌فروش، علی	عضو دبیرخانه
خانم مرندی‌قصر، ترانه	مصحح نمونه‌های چاپی فارسی و عربی

باباَفرَج تَبْریزی (د ۵۶۸ق/۱۱۷۳م)، فرزند بدل بن فرج، از صوفیان و مشایخ بزرگ سدهٔ ۶ق/۱۲م. او را گجیلی، منسوب به محلهٔ گجیل تبریز که خانقاه و مقبره‌اش هم در آنجا بود، نیز خوانده‌اند. از احوال او اطلاع دقیقی در دست نیست و آنچه می‌دانیم، غالباً مبتنی بر گزارش ابن کربلایی در *روضات الجنان* است که پدرش خادم آستانهٔ بابافرج بوده است.

بابافرج را به سبب حالت جذبه‌ای که بر او غلبه داشت و غالباً در گلخن حمامی در گجیل عزلت می‌گزید، از «اولیای اخفیا» و «شیخ واصل» و «مجذوب و محبوب حق» خوانده‌اند (ابن کربلایی، ۲۸۷/۱، ۳۷۶؛ خوارزمی، ۱۱۴/۱) و آورده‌اند که چنان در شهود حق مستغرق بود که هرگز «نظرش بر جهان نیفتاد» (شبستری، ۲۲۴). پیر طریقت او شیخ احمد مرشطی بود که خود از مریدان شیخ محمدسالم به شمار می‌رفت و شیخ محمد هم از مریدان شیخ جنید بغدادی بود. اما اگر سلسلهٔ طریقت بابا فرج به جنید برسد (ابن کربلایی، ۳۷۷/۱)، با توجه به سالمرگ جنید، باید در میانه بیش از دو واسطه بوده باشد. از مشهورترین مریدان و تربیت یافتگان بابافرج، عارف نامدار شیخ نجم‌الدین کبریٰ است کـه هم از «نظر» وهم از «تربیت» بابافرج برخوردار بوده، و به اشارت و ارشاد همو، به سیر آفاق و انفس پرداخته است (نوربخش، ۴۸؛ جامی، ۴۲۳؛ ابن کربلایی، ۳۷۸/۱-۳۷۹).

دربارهٔ نخستین دیدار شیخ نجم‌الدین و بابافرج چند گزارش در دست است و حاصل همه آن است که حضور ناگهانی بابافرج، به حالت جذبه و سر و پا برهنه، در مجلس درس خواجه ابومنصور محمد بن اسعد طوسی، معروف به حفده که شیخ نجم‌الدین از جمله شاگردان او بود و گروهی از ائمه و مشایخ نیز حضور داشتند، استاد را از تدریس و شاگرد را از قرائت، بی‌آنکه خود علت را دریابند، بازداشت و زبانشان را بربست. آنگاه که بابافرج برفت، از نام و احوالش جویا شدند و به دیدارش شتافتند. شیخ نجم‌الدین از همین جا به خدمت بابافرج درآمد و تربیت یافت. گفته‌اند که ابومنصور حفده نیز تحت تأثیر بابافرج واقع شد و مرید او گردید (خوارزمی، ۱۱۴/۱-۱۱۵؛ جامی، ۴۲۳-۴۲۴؛ ابن کربلایی، ۲۸۷/۱). از همین روایات برمی‌آید که بابافرج خود را از اولیای خاصه می‌دانسته، زیرا شیخ نجم‌الدین و ابومنصور حفده و دیگران را به شرطی پذیرفت که طوری نزد او روند که گویی در پیشگاه خداوند حاضر می‌شوند (خوارزمی، ۱۱۵/۱). آورده‌اند که در همین دیدار، عظمت حق چنان در او که در حال «مراقبه» بود، تجلی کرد که جامه بر تنش دریده شد (همانجا؛ جامی، ۴۲۴)، ولی ارتباط تسمیهٔ «فرجی» (بالاپوش) با این واقعه (ابن کربلایی، ۳۷۹/۱) درست نمی‌نماید (نک: محمد بن منور، ۱۵۹، ۲۲۷). به نظر می‌رسد که بابا فرج در همین ایام در خانقاه مقام گرفت و سپس به تربیت مریدان ــ که پیش از آن دل بدان نمی‌نهاد ــ مشغول شد.

دربارهٔ بابافرج گفته‌اند که وی «پیرنظر» و «پیر تربیت» و «پیر خرقهٔ» شیخ نجم‌الدین کبریٰ است که هر ۳ را از او یافت (ابن کربلایی، ۳۷۹/۱؛ نوربخش، همانجا؛ جامی، ۴۲۳). عبدالعزیز هروی، صوفی برجسته نیز از همین دوره به خدمت بابافرج پیوست و از مریدان خاص او شد (ابن کربلایی، ۳۷۷/۱). شیخ محمود شبستری برخی از عقاید و سخنان بابافرج دربارهٔ حدوث و قِدم عالم، و نفی «شر مطلق» و اعتقاد به وجودِ خیر در هر موجود و هر مرتبه از وجود را نقل کرده است (ص ۱۹۸-۱۹۹، ۲۲۴).

بابافرج تا آخر عمر در خانقاه خویش به سر برد و چون درگذشت، او را در گجیل، شاید در همان خانقاه، دفن کردند. مقبرهٔ او که ظاهراً بنایی داشته، و در ۷۵۵ق/۱۳۵۴م ترمیم یا تجدید شده است، زیارتگاه مردم شد و بنابر روایات مختلفی که روزهای شنبه یا دوشنبه را روز «وقفهٔ» بابا دانسته‌اند، برای زیارت و طلب حاجت بر خاک او حاضر می‌شدند (حمدالله، ۷۸۸؛ ابن کربلایی، ۳۷۶/۱). ابن کربلایی که پدرش از خادمان مقبرهٔ او بوده، و به همین سبب بابا فرجی شهرت داشته، بابا فرج را صاحب کراماتی دانسته، و آورده که پس از مرگ نیز تصرفاتی در امور داشته است (۳۸۰/۱-۳۸۳).

مآخذ: ابن کربلایی، حافظ حسین، *روضات‌الجنان*، به‌کوشش جعفر سلطان‌القرایی، تهران، ۱۳۴۴ش؛ جامی، عبدالرحمان، *نفحات الانس*، به کوشش محمود عابدی، تهران، ۱۳۷۰ش؛ حمدالله مستوفی، *تاریخ گزیده*، به کوشش ادوارد براون، کمبریج، ۱۳۲۸ق/۱۹۱۰م؛ خوارزمی، حسین، *جواهر الاسرار*، به کوشش محمدجواد شریعت، اصفهان، مشعل؛ شبستری، محمود، «سعادت‌نامه»، *مجموعهٔ آثار*، به کوشش صمد موحد، تهران، ۱۳۶۵ش؛ محمد بن منور، *اسرار التوحید*، به کوشش ذبیح‌الله صفا، تهران، ۱۳۳۲ش؛ نوربخش، محمد، «سلسلة الاولیاء»، *جشن‌نامهٔ هانری کربن*، به کوشش سیدحسین نصر، تهران، ۱۳۵۶ش. مسعود جلالی‌مقدم

بابا فَریدُالدّینِ گَنْجِ شِکَر، یا شکرگنج، از عارفان نامدار قرن ۷ق/۱۳م در شبه قارهٔ هند. اصلاً وی مسعود نام داشت و در ۵۶۹ق/۱۱۷۴م در قصبهٔ کهتوال در حوالی مُلتان چشم به جهان گشود (میرخورد، ۱۰۱). فرشته (۳۸۳/۲) و غلام سرور لاهوری (۳۰۴/۱) سالزاد او را ۵۸۴ق نوشته‌اند که این نظر با توجه به سالمرگ و سن او درست نمی‌نماید (نیز نک: محدث، ۶۰؛ هدایت، ۱۶۲).

گفته‌اند: فرخ‌شاه نیای بزرگ وی، زمانی حاکم کابل بود (میرخورد، ۶۸؛ فرشته، همانجا؛ غلام سرور، ۲۸۷/۱). مطابق بعضی روایات که افسانه‌آمیز می‌نماید فرخ شاه را از اعقاب ابراهیم ادهم، و از آن طریق منسوب به خلیفهٔ دوم دانسته، و به همین جهت بابافرید را «فاروقی» هم خوانده‌اند (غلام سرور، همانجا؛ هدایت، ۱۶۱؛ آریا، ۱۱۳). آنچه مسلّم است، اینکه جد شیخ فریدالدین به نام قاضی شعیب در اواخر قرن ۶ق، و به قولی در حملهٔ مغول همراه با خانوادهٔ خویش به لاهور آمد (هدایت، ۱۶۳) و قاضی قصبهٔ قسور شد، و پس از چندی به کهتوال رفت و در آنجا هم به قضا پرداخت (میرخورد، ۶۵؛ فرشته، همانجا). یکی از پسران او به نام جمال‌الدین، یا کمال الدین سلیمان در همانجا ازدواج کرد و صاحب ۳ پسر شد که فریدالدین مسعود شکر گنج دومی آنهاست (غلام سرور، فرشته، همانجاها).

بابا فرید از همان آغاز جوانی اهل ریاضت و عبادت بود و در شهر ملتان که در آن روزگار یکی از مراکز فرهنگ اسلامی به‌شمار می‌رفت، به کسب علوم ظاهری و باطنی پرداخت. در یکی از روزهایی که در مسجد مشغول مطالعه بود، خواجه قطب الدین بختیار کاکی، یکی از اقطاب چشتیه (د ۶۳۴ق) وارد شد. پس از سخنانی که میان آن دو رد و بدل گردید، بابافرید دست ارادت به خواجه داد (قلندر، ۲۲۰). آنگاه که خواجه عازم دهلی شد، بابا فرید را گفت که همانجا بماند و به کسب علم مشغول شود. وی نیز چنان کرد و مدتی بعد به دهلی رفت و به خدمت خواجه پیوست. وی در آنجا به تدریج شهرتی یافت و آخر چنان شد که مردم دهلی برای دیدارش هجوم می‌آوردند و باعث ایجاد مزاحمت برای او می‌شدند. ناگزیر وی با اجازهٔ خواجه به «هانسی» رفت و تا زمان فوت خواجه قطب الدین در آن شهر مقیم بود. سپس به دهلی آمد تا بنا به وصیت خواجه و به عنوان خلیفهٔ او خرقه و عصا و نعلینِ وی را بدو دهند. اما چند روز بعد مجذوبی شوریده احوال ازهانسی به دهلی آمد و گریه‌کنان از دوری شیخ فریدالدین و بی‌طاقتی خویش سخن گفت. بابافرید، بار دیگر روانهٔ هانسی شد (میرخورد، ۷۲-۷۳؛ فرشته، ۲/۳۸۳-۳۸۴؛ غلام سرور، ۱/ ۲۸۸-۲۸۹؛ سجزی، ۸۸). در آنجا هجوم مردم برای دیدار شیخ چنان بود که مانع عزلت و مراقبهٔ وی گردید و او به ناچار هانسی را به شیخ جمال‌الدین هانسوی سپرد و خود به قصبهٔ اجودهن که امروزه به پاک پتن شریف معروف است، رفت و عزلت گزید. در این شهر مردمی زندگی می‌کردند بسیارخشن و غالباً غیر مسلمان؛ اما این مردم کم‌کم جذب رفتار و سلوک بابا فرید شدند و بـه تدریج چهرهٔ اجودهن دگرگون شـد، چنانکه گفته‌اند: «اجـودهن در آن مدت در اثـر وجود مبارک او قبلهٔ هندوستان و خراسان شد» (میرخورد، فرشته، همانجاها). بابافرید تا آخر عمر در همان شهر مقیم شد و به نقل بیشتر منابع در ۶۶۴ق/۱۲۶۵م در همانجا وفات کرد و به خاک سپرده شد (میرخورد، ۱۰۱؛ محدث، همانجا؛ غلام سرور، ۱/۳۰۳؛ داراشکوه، ۹۷؛ قس: فرشته، ۲/۳۹۰؛ ابوالفضل، ۳/۱۶۹).

زندگی و تعلیمات: بابافرید سختی کشیدن و در گمنامی زیستن را به رفاه و شهرت طلبی ترجیح می‌داد و به همین سبب، در شهراجودهن اقامت گزید تا بتوانددرآنجابه‌تفکروریاضت‌بپردازد (آریا، ۱۱۵-۱۱۶). زندگی وی نمونهٔ کاملی از فقر و زهد و ریاضت است. گرچه ریاضت طبیعت ثانوی او شده بود، اما هدف اصلی وی نبود. در بین اشیائی که در موزهٔ شهر پاک پتن نگهداری می‌شود، چند قطعه چوب مدور و گرد هست که به «نان بابا» شهرت دارد و می‌گویند: شیخ در هنگام گرسنگی از شدت درد، این چوبها را به دندان می‌گرفت که شاید گرسنگی وی تسکین یابد. حتیٰ زمانی هم که خانقاه وی پناهگاه مستمندان شد و هدایایی از اطراف هند بدانجا سرازیر گردید، باز همان روش را ادامه می‌داد و هدایا را بین فقرا تقسیم می‌کرد و چیزی برای خود نگه نمی‌داشت (سجزی، ۱۲۵، ۳۸۵). از مال دنیا تنها گلیمی داشت که بر آن می‌خوابید و عصایی که از مرشدش به او رسیده بود. در این تنگدستی خانوادهٔ او هم با وی شریک بودند، چنانکه در هنگام مرگِ وی برای کفن و دفن او به سختی افتادند (سجزی، ۳۵؛ آریا، ۱۱۶).

ریاضتهای وی بی‌شباهت به زندگی مرتاضان هندو نبود، از جمله گفته‌اند که به دستور مرادش خواجه قطب‌الدین بختیار، به مدت ۴۰ شبانه روز در مسجد «اوچ» وارونه در چاهی آویزان شد و فقط برای نماز او را خارج می‌ساختند و این نوع ریاضت به «چلهٔ معکوس» شهرت دارد (میرخورد، ۷۸-۷۹؛ محدث، ۵۹). این داستان هرچند که ساختگی باشد، خود نشان‌دهندهٔ این است که در میان پیروان بابافرید، ریاضت تا چه حد اهمیت داشته است.

از سوی دیگر، بابافرید به شریعت هم پای‌بند بود و مریدان خود را به اجرای احکام دین تشویق می‌کرد. با وجود تنگدستی، گفته‌اند که دوبار به زیارت خانهٔ خدا رفت (آریا، ۱۱۷). در مورد زکات هم، گذشته از پرداخت زکات شرعی (شریعت)، به پرداخت زکات طریقت (۹۷/۵٪ از درآمد) هم اعتقاد داشت و می‌گفت: زکات حقیقت پرداخت ۱۰۰٪ آن است (سجزی، ۱۷۸).

بابافریدالدین از جمله اقطاب بزرگ صوفیه به شمار می رود که همواره مورد تکریم عام و خاص بوده است و امرا و سلاطین به دیدارش می‌شتافتند (همو، ۲۴۷-۲۴۸). شهرت او از شبه قاره نیز درگذشت و به مصر هم رسید (ابن بطوطه، ۴۱۰-۴۱۱) و امیر تیمور در مسیر فتوحات خویش، چون به اجودهن رسید، به احترام شیخ، مردم را امان داد (آریا، ۱۲۴). در ایام گورکانیان هند نیز اجودهن و اعقاب شیخ را سخت گرامی می‌داشتند (همانجا). امروز نیز آرامگاه او مزار مردم اعم از مسلمان و هندوست.

تذکره‌نویسان و شاعران در ستایش او سخنها گفته، و برای وی کرامات و کارهای خارق العاده برشمرده‌اند (محدث، ۵۳؛ آریا، ۱۲۵)؛ از جمله گفته‌اند که علت شهرت وی به شکرگنج و یا گنج شکر این بوده است کـه بر اثر کرامات وی، نمک یـا به قولی خاک بـه شکر تبدیل شده است (میرخورد، ۷۷-۷۸؛ محدث، ۵۹؛ فرشته، ۲/۳۸۸؛ داراشکوه، ۹۵-۹۶؛ غلام سرور، ۱/ ۲۹۲). بابا فرید همچون دیگر اقطاب چشتیه به سماع نیز علاقه داشت و نظر مخالفان را رد می‌کرد (حسینی، ۴۷، ۱۲۰).

آثـار:

الف ـ چاپی: ۱. *فوائد السالکین*، مهم‌ترین تألیفی که از بابا فرید گنج‌شکر باقی مانده، و مشتمل بر سخنان خواجه قطب الدین بختیار کاکی است. این کتاب در سیرو سلوک و مقامات عارفانه است و در چند مجلس تألیف یافته، و متعلق به سالهای ۵۸۴ و ۵۸۵ق است. *فوائد السالکین*، در لاهور به چاپ رسیده است (آریا، ۱۰۸) و چند نسخهٔ خطی هم‌ازآن‌موجوداست (همانجا؛ منزوی، *فهرست* ...، ۲/ ۷۵۰-۷۵۱، *خطی مشترک*، ۳/۱۷۶۵-۱۷۶۷، *خطی*، ۲/ ۱۳۰۴). ۲. *اسرار الاولیاء*، شامل سخنان بابافریدالدین در اسرار عشق اولیا، توبه، خرقه، کشف و کرامات... است و درویشی به نام بدر اسحاق که گویا همان بدرالدین اسحاق داماد وی باشد، آن را گردآوری کرده است (آریا، ۱۱۸). این

کتاب چندبار به چاپ رسیده است (مشار، ۱/۱۹۵؛ برای نسخه‌های خطی آن، نک: منزوی، خطی مشترک، ۱۲۵۱/۳_۱۲۵۳).

ب ـ خطی: ۱. *تحفة الرساله*، یا *نصایح الملوک* (همان، ۲۲۶۵/۴؛ همو، *فهرست*، ۹۰۰/۲)؛ ۲. *راحة القلوب*، شامل سخنان بابافرید که خلیفهٔ وی خواجه نظام‌الدین اولیا آنها را از ۶۵۴ تا پنجم رجب ۶۵۵ گردآوری کرده است (همان، ۶۲۰/۲؛ همو، خطی مشترک، ۱۴۶۹/۳_۱۴۷۱)؛ ۳. *رسالهٔ عرفانی*، یا *گفتار عرفانی* (همو، *فهرست*، ۶۸۱/۲ـ ۶۸۲)؛ ۴. *رسالهٔ وجودیه* (رضوی، ۴۶؛ منزوی، خطی مشترک، ۹۹۰/۲، ۲۱۰۱/۳)؛ ۵. *سراج الوجود* (رضوی، ۳۷)؛ ۶. *گنج اسرار*، یا *معرفت دل* (نوشاهی، ۲۵۷؛ منزوی، همان، ۱۸۲۷/۳_۱۸۲۸).

اشعار: بابافرید به فارسی شعر نیکو می‌سرود (نفیسی، ۱۱۳/۱، ۱۵۶)، و رباعیاتی از او باقی مانده است. گذشته از آن، به زبان پنجابی و اردوهم اشعاری به شیخ نسبت داده‌اند که اشعار پنجابی وی جنبهٔ ارشادی داشته است، اما در صحت انتساب اشعار غیرفارسی به او، خصوصاً به زبان اردو، جای تردید هست. مؤلفان قدیم که تقریباً معاصر وی بوده‌اند، مثل میرخورد، صاحب *سیرالاولیاء*، و حتیٰ مؤلف متأخرتری چون غلام سرور لاهوری، به این اشعار اشاره نکرده‌اند (نک: آریا، ۱۱۹_۱۲۰).

خانواده و خلفا: بابافرید دارای ۶ پسر و ۴ دختر بوده است که غالباً در زمرهٔ صوفیان به شمار می‌رفتند (نظامی، ۱۶۸_۱۷۱؛ غلام سرور، ۳۰۱/۱_۳۰۲). به نظر می‌رسد که شیخ ۳ بار ازدواج کرده باشد و به گفتهٔ غلام سرور لاهوری (۳۰۱/۱) یکی از زنانش، دختر غیاث‌الدین بلبن، پادشاه دهلی بوده است و ممکن است این ازدواج قبل از پادشاهی غیاث‌الدین انجام گرفته باشد (آریا، ۱۲۱).

از میان خلفای شیخ فریدالدین بجز فرزندش، بدرالدین سلیمان، مهم‌ترین آنها عبارتند از شیخ نظام‌الدین اولیا، مؤسس سلسلهٔ نظامیهٔ چشتیه، علاءالدین علی احمد صابر که داماد شیخ و مؤسس سلسلهٔ صابریهٔ چشتیه است، جمال‌الدین هانسوی، شیخ عارف سیستانی، محمدشاه‌غوری و شیخ‌بدرالدین‌اسحاق (غلام‌سرور، ۳۰۲/۱؛نظامی، ۱۶۳_۱۶۸).

آرامگاه: ساختمان آرامگاه بابافرید، در شهر پاک پتن شریف، از توابع ساهیوال، در ایالت پنجاب قرار دارد. این شهر که در گذشته اجودهن نام داشت، در زمان اکبرشاه، به احترام مقام شیخ، پاک پتن شریف نام گرفت. آرامگاه در بخش قدیمی شهر قرار دارد و مقبرهٔ شیخ بدرالدین سلیمان، پسر شیخ هم در کنار آن ساخته شد. درسمت جنوبی آرامگاه دری است که مردم آن را «بهشت دروازه» می‌نامند. این در تنها در روزهای پنجم محرم هر سال که «عرس»، یا سالگرد وفات شیخ است، و نیز در روزهای تاسوعا و عاشورا باز می‌شود. ارتفاع این در کوتاه است و برای عبور باید خم شد. مردم معتقدند که هر کس از این در عبور کند، از گناه پاک می‌شود (غلام سرور، ۳۰۳/۱_۳۰۴؛ آریا، ۱۲۵_۱۲۶). در جنب آرامگاه، مسجد نظامی قرار دارد که به نام نظام‌الدین اولیا، خلیفهٔ شیخ، ساخته شده است، و نمونهٔ بارزی از هنر معماری ایرانی و اسلامی در شبه قاره است. در جوار مسجد، مقبرهٔ یکی دیگر از فرزندان شیخ قرار دارد که به دستور سلطان محمد تغلقی ساخته شده است و بیشتر افراد خانوادهٔ شیخ هم در این محوطه مدفون هستند. مقبرهٔ علی احمد صابر، خلیفه و داماد شیخ هم دریکی از حجره‌های جنوبی آرامگاه قرار دارد. در قسمت شرقی آرامگاه موزه‌ای قرار دارد که اشیاء متبرک از جمله «نان چوبین» و نعلین و عصای شیخ در آن نگهداری می‌شود (همو، ۱۲۶_۱۲۷).

مآخذ: آریا، غلامعلی، *طریقهٔ چشتیه در هند و پاکستان*، تهران، ۱۳۶۵ش؛ ابن بطوطه، *رحلة*، بیروت، ۱۳۸۴ق/۱۹۶۴م؛ ابوالفضل علامی، *آیین اکبری*، لکهنو، ۱۸۹۳م؛ حسینی، علی، *مقدمهٔ خلاصة الالفاظ*، به کوشش غلام سرور، اسلام‌آباد، ۱۳۷۱ش؛ داراشکوه، محمد، *سفینة الاولیاء*، کانپور، ۱۸۸۳م؛ رضوی، سرفراز علی، *مخطوطات انجمن ترقی اردو*، کراچی؛ سجزی، حسن، *فوائد الفؤاد*، به کوشش محمد لطیف ملک، لاهور، ۱۳۸۶ق؛ غلام سرور لاهوری، *خزینة الاصفیاء*، لکهنو، ۱۲۹۰ق؛ فرشته، محمدقاسم، *تاریخ*، لکهنو، ۱۸۶۵م؛ قلندر، حمید، *خیرالمجالس*، به کوشش خلیق احمد نظامی، علیگره؛ محدث دهلوی، عبدالحق، *اخبار الاخیار*، لاهور، ۱۳۰۹ق؛ مشار، خانبابا، *فهرست کتابهای چاپی فارسی*، تهران، ۱۳۵۰ش؛ منزوی، *خطی*؛ همو، *خطی مشترک*؛ همو، *فهرست نسخه‌های خطی کتابخانهٔ گنج بخش*، اسلام‌آباد، ۱۳۵۷_۱۳۶۱ش؛ میرخورد، محمد، *سیرالاولیاء*، لاهور، ۱۳۵۷ش؛ نظامی، خلیق احمد، *تاریخ مشایخ چشت*، کراچی، ۱۳۷۲ق/۱۹۵۳م؛ نفیسی، سعید، *تاریخ نظم و نثر در ایران و در زبان فارسی*، تهران، ۱۳۴۴ش؛ نوشاهی، عارف، *فهرست نسخه‌های خطی فارسی موزهٔ ملی کراچی*، اسلام آباد، ۱۳۶۲ش؛ هدایت چشتی، *سیرالاقطاب*، لکهنو، ۱۳۳۱ق/۱۹۱۳م.

غلامعلی آریا

بابافَغانی، نک: فغانی.

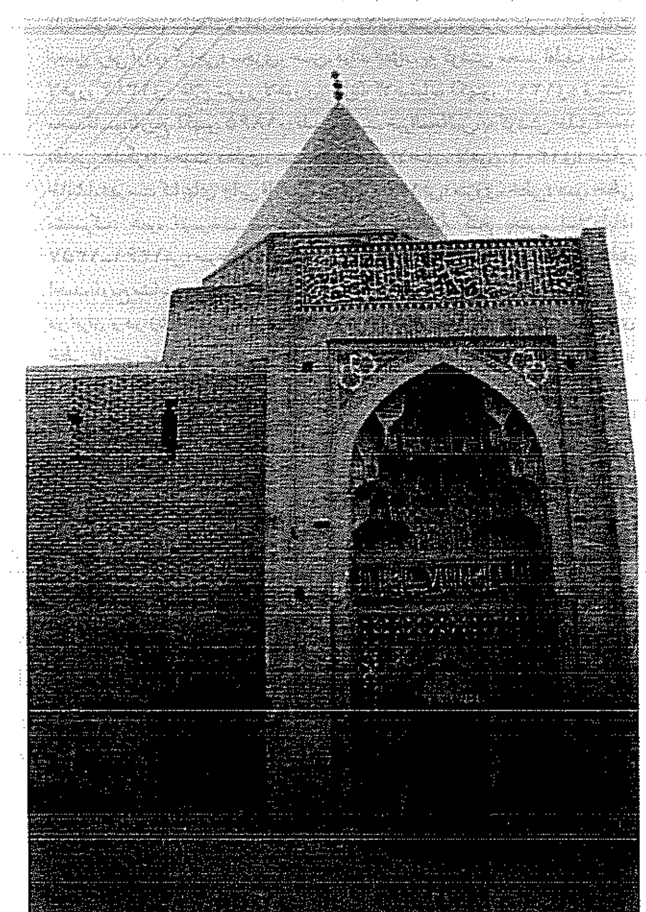
باباقاسِم، مَقْبَرِه، مزار باباقاسم اصفهانی، از عارفان سدهٔ ۸ق/۱۴م، واقع در محلهٔ شهشهان اصفهان. برپایهٔ کتیبهٔ سردر ورودی، این آرامگاه در ۷۴۱ق/۱۳۴۰م توسط سلیمان بن ابی الحسن بن طالوت دامغانی، از پیروان باباقاسم برای او ساخته شده است (نک: اصفهانی، ۷۳؛رفیعی، ۷۸۵_۷۸۶؛گدار، «مقبره و مدرسه...[1]»، 165، «مقبره...[2]»، 38).

سبک معماری بنا مشترکاتی در عناصر و جزئیات معماری با بناهای دورهٔ پیشین دارد، اما حجم آن کاهش یافته، و بر ارتفاع بنا تأکیدی آگاهانه شده است؛ کالبد بنا نیز سبک‌تر، نازک‌تر و ظریف‌تر شده است. بقعهٔ باباقاسم به سبب دارابودن تمام ویژگیهای معماری عصر ایلخانی، یکی از نمونه‌های نفیس آرامگاههای این زمان است (نک: ویلبر، 77-76 ,33 ,31؛ گدار، همانجا؛ هیلنبراند، 286,294).

آرامگاه در اصل از دو فضای مستقل تشکیل می‌شود. نقشهٔ خارجی بنای اصلی و جلوی، مستطیل شکل با گنبد هرمی ۸ بر است و در داخل، مستطیل شکل با فرو رفتگیهایی در هر ۴ ضلع با پوشش گنبد

1. «Le Tombeau... et la Madrasa...» 2. «Le Tombeau...»

نیم‌کروی؛ بنای پشتی با نقشه‌ای به شکل ۸ ضلعی بوده است و به وسیلهٔ راهروی با یک انحنا از جبههٔ جنوب شرقی بنای اصلی دو بنا به هم راه می‌یافتند؛ بر اثر ویرانی بنای پشتی و بازسازی آن در سدهٔ اخیر تغییراتی پدید آمده، و از آن جمله نقشهٔ ۸ ضلعی به مستطیل تبدیل شده است. کف‌سازی بنا نیز با بنای اصلی اختلاف سطح پیدا کرده، و راه ارتباطی اصلی دو بنا از میان رفته است. اکنون درگاهی کوتاه با دو پله واقع در میان ضلع شرقی بنای اصلی آنها را به هم می‌پیوندد (نک: گدار، «مقبره و



مقبرهٔ بابا قاسم

مدرسه»، 168-167؛ هیلنبراند، 282, 278-277؛ تحقیقات میدانی).

نمای خارجی گنبد دو پوستهٔ هرمی، بر گردنی ۸ وجهی قرار گرفته، و با پوشش کاشی فیروزه‌ای، مزین به کتیبه‌هایی به خط بنّایی لاجوردی بر پیرامون گردن و ترکها آرایش یافته است. پوپ بر آن است که این گنبد را شاید در سدهٔ ۹ق/۱۵م ساخته باشند (نک: *دانشنامه*...، ۱/۴۶-۴۷؛ هنرفر، ۳۱۰، ۸۷۸؛ ویلبر، 182؛ پوپ، «معماری...[1]»، 1099؛ تحقیقات میدانی).

بنای آرامگاه هم‌سطح گذرگاهی که از پیش وجود داشته، برآورده شده است، اما با گذشت سده‌ها سطح گذر بالاآمده، و اکنون ورود به آن به وسیلهٔ دو پله از خیابان امکان‌پذیر است. ورودی بنا واقع در ضلع شمالی، مزین به کاشی معرق است که نمایشگر پیشرفت فن‌آوری و طراحی رنگ اینگونه کاشی در سدهٔ ۸ق/۱۴م است. حاشیه‌های کتیبه با گل و بته و اسلیمیهای موزون و درشت در هم آمیخته، و رنگ سبز و قهوه‌ای ارغوانی فام به رنگهای معرق افزوده شده است. بر پیشانی این سردر با طاق تیزه‌دار و مقرنس کاری، دو کتیبهٔ تاریخی به قلم ثلث سفید بر زمینهٔ لاجوردی نقش بسته است. یکی از آن دو حاوی نام بانی و تاریخ احداث بناست و دیگری تاریخ تعمیر بنا در ۱۰۴۴ق/ ۱۶۳۴م با رقم محمدرضا امامی، کتیبه‌نگار معروف را در بردارد. سردر کاشی‌کاری، درِ چوبی دو لتی منبت‌کاری ورودی بنا را احاطه کرده، و هر لت در به لوحهای قاب‌بندی شده تقسیم شده است و بر دو لوح بالا عبارات «عنایة‌الازلیه» و «کفایة الابدیه» به قلم ثلث بر زمینهٔ گل و برگ نقش بسته است.

گنبد نیمه کروی داخل آرامگاه بر پایهٔ مربع استوار است که با گوشه‌سازی سکنج مرحلهٔ انتقالی ۸ ضلعی، شکل گرفته، و پایهٔ مربع را به شکل دایره‌ای برای برپایی گنبد آماده ساخته است. در میان هر یک از ۴ ضلع در فضای میان دو سکنج، نورگیری مشبک تعبیه شده است؛ بر فراز مرحلهٔ انتقالی یک ۱۶ ضلعی ایجاد شده، و ستارهٔ ۸ پر بزرگ مقرنس‌کاری را در میان گرفته که در مرکز آن ستارهٔ ۸ پری از آجر لعابدار فیروزه‌ای قرار گرفته است. مقرنس کاری گنبد بسیار مشابه نمونه‌های نخستین است. آجرکاری خفته و راسته و جناقی، مقرنسها و ترکیب آنها با آجر لعابدار فیروزه‌ای یکی از زیباترین نمونه‌های اینگونه گنبدها را پدید آورده است (ویلبر، 74؛ هنرفر، ۳۱۱-۳۱۲؛ *دانشنامه*، همانجا؛ دیماند، 204؛ اسکرس، 280؛ EWA, X/350؛ تحقیقات میدانی).

پایهٔ مربع گنبد آراسته به کتیبه‌ای معرق است که حاوی آیات ۱ تا ۵ سورهٔ اسراء است و به قلم ثلث سفید بر زمینهٔ لاجوردی نوشته شده است. کتیبهٔ دوم معرق همانند کتیبهٔ دور گنبد، در پایین آن و بر سر طاق ضلع جنوبی نقش بسته است؛ در اینجا نام بانی آرامگاه با القاب وی به چشم می‌خورد. در ضلع جنوبی آرامگاه محرابی از کاشی تعبیه شده که بخش اعظم اطراف آن از میان رفته است، اما آنچه باقی مانده، همانند دو کتیبه با معرق‌کاری زینت یافته است. قسمت فوقانی طاق‌نمای کوچک محراب و لچکیهای آن کاشی کاری با طرح گیاهی است و بر پیشانی آن کتیبه‌ای بنّایی با عبارت «الله اکبر» نقش بسته است. دیوارهای جانبی آستانهٔ بنا نیز دارای تزیین توپیهای گچی است (نک: ویلبر، همانجا؛ گدار، «مقبره و مدرسه»، 166، «مقبره»، تصویر 13؛ پوپ، «تزیینات...[2]»، 1328؛ دیماند، 205؛ تحقیقات میدانی).

1. «Islamic...»   2. «Architectural...»

در ضلع شمالی دو سنگ گور قرار دارد: یکی از آن دو دارای تاریخ ۹۸۵ق و متعلق به پهلوان میرزا علی است و دیگری از آنِ شخصی است به نام خطیب با تاریخ ۱۲۷۹ق (گدار، همان، 42: تحقیقات میدانی).

مآخذ: اصفهانی، محمدمهدی، *نصف جهان فی تعریف الاصفهان*، به کوشش منوچهر ستوده، تهران، ۱۳۴۰ش؛ *دانشنامهٔ جهان اسلام*، تهران، ۱۳۷۵ش؛ رفیعی مهرآبادی، ابوالقاسم، *آثار ملی اصفهان*، تهران، ۱۳۵۲ش؛ هنرفر، لطف‌الله، *گنجینهٔ آثار تاریخی اصفهان*، اصفهان، ۱۳۴۴ش؛ تحقیقات میدانی مؤلف؛ نیز:
Dimand, M. S., *A Handbook of Muhammadan Art*, New York, 1958; EWA; Godard, A., «Le Tombeau de Bābā Ķāsem», *Āthār-é Irān*, Haarlem, 1937, vol. II(1); id, «Le Tombeau de Bābā Ķāsem et la Madrasa Imāmī», ibid, 1949, vol. IV(1); Hillenbrand, R., *Islamic Architecture*, Edinburgh, 1994; Pope, A.U., «Architectural Ornament», «Islamic Architecture, Fourteenth Century», *A Survey of Persion Art*, London, 1967, vol. III; Scarce, J., «Tilework», *The Arts of Persia*, Ahmedabad, 1990; Wilber, D. N., *The Architecture of Islamic Iran, The Ilkhānid Period*, Princeton, 1955.

یدالله غلامی

باباکمالِ جُنْدی، صوفی بزرگ سلسلهٔ کبرویه. نام و نسب و تاریخ و محل ولادت و وفات او معلوم نیست؛ تنها با دانستن اینکه استاد او شیخ نجم‌الدین کبریٰ در ۶۱۸ق/۱۲۲۱م به دست مغولان کشته شده، می‌توان احتمال داد که باباکمال در نیمهٔ دوم سدهٔ ۶ و نیمهٔ اول سدهٔ ۷ق زندگی می‌کرده است.

از مهم‌ترین وقایع زندگانی باباکمال، سفرش به ترکستان در مقام خلیفگی نجم‌الدین کبریٰ است، بدین شرح که نجم‌الدین کبریٰ خرقه‌ای به وی داده، و او را روانهٔ ترکستان ساخته است تا آن را به مجدالدین احمد، فرزند مولانا شمس‌الدین مفتی که از مریدان شیخ بوده است، بپوشاند و به تربیت معنوی او بپردازد. مجدالدین احمد از تأثیر تعلیم و هدایت باباکمال در سیر و سلوک به مراتب عالی رسید (خوارزمی، ۱۲۷/۱-۱۲۹؛ جامی، ۴۳۵). به گزارش منابع، شمس‌تبریزی و فخرالدین عراقی هر دو به باباکمال ارادت می‌ورزیده، و از ارشاد و هدایت او بهره‌ور شده‌اند (خوارزمی، ۱۳۱/۱؛ ابن کربلایی، ۲۱۹/۱، ۳۲۸/۲؛ معصوم‌علیشاه، ۳۱۷/۲).

مآخذ: ابن کربلایی، حافظ حسین، *روضات الجنان*، به کوشش جعفر سلطان القرایی، تهران، ۱۳۴۴-۱۳۴۹ش؛ جامی، عبدالرحمان، *نفحات الانس*، به کوشش محمود عابدی، تهران، ۱۳۷۰ش؛ خوارزمی، حسین، *جواهرالاسرار*، به کوشش محمدجواد شریعت، اصفهان، مشعل؛ معصوم‌علیشاه، محمدمعصوم، *طرائق الحقائق*، به کوشش محمدجعفر محجوب، تهران، ۱۳۱۸ش.

فاطمه سلمان‌زاده

باباکوهی، نک: ابن باکویهٔ شیرازی.

بابِ آلان، یا درِ آلان، گذرگاهی طبیعی در کوههای قفقاز، شرق ارتفاعات کازبک، به ارتفاع حدود ۱٬۷۹۸ متر که رود تِرِک از کنار آن می‌گذرد. این گذرگاه ۳ کیلومتری دارای صخره‌هایی به ارتفاع ۱٬۰۰۰ متر است (« دائرةالمعارف جغرافیایی[1] »، I/523؛ بروکهاوس، V/320؛ *دایرةالمعارف فارسی*، ذیل داریال). این گذرگاه در عهد باستان تنها راه شمال و جنوب قفقاز بود. فرضیهٔ محققان بر این است که کیمریان از طریق باب الان (گذرگاه داریال) به قفقاز رفته‌اند (نک: دیاکونف، ۲۹۵). بعدها مهاجران و کوچندگان از گذرگاههای دیگری استفاده کردند. اکنون تنها در سرزمین اوسیتیا (آلان قدیم) حدود ۲۰ گذرگاه وجود دارد که به فاصله‌های ۵ تا ۱۵ کمـ از یکدیگر قرار گرفته‌اند. این گذرگاهها از قدیم با نام ساکنان آن شهرت یافته‌اند («مردم...[2]»، I/10). وجود همین دروازه‌ها سبب شده است که بعدها «دروازهٔ خزر» یا دربند قفقاز، «باب‌الابواب» نامیده شود.

نام باب الان برگرفته از نام قوم آلان (ه م) است. آلانها در دامنهٔ شمالی کوههای قفقاز، در نزدیکی گذرگاه داریال و مشرق آن، سکنیٰ داشته‌اند (ترور، 127). بنا به نظر کروپنف[3]، در عصر نوسنگی، سکاهای غربی، از ۴ طریق به قفقاز درآمدند که یکی از آن راهها گذرگاه داریال بود (پیوتروفسکی، 245). ترور به نقل از بطلمیوس می‌نویسد که در عهد باستان، این گذرگاه دروازهٔ سرمت نام داشت (ص 38). این نکته مؤید نظر آن گروه از مؤلفانی است که آلانها را شاخه‌ای از قوم سرمت دانسته‌اند (نک: همو، 117).

پلینی از این گذرگاه با عنوان دروازهٔ قفقاز یاد کرده است (کتاب VI، فصل 12). ظاهراً نام داریال صورت گرجی، یا تصحیفی از نام پارسی این گذرگاه است، چنانکه در *حدود العالم*، این نام به صورت «در الان» آمده است (ص ۱۹۱). باکیخانف ضمن بحث دربارهٔ نام داریال، چنین می‌نویسد: «تسلط ایرانیان به این امکنه به قراین بسیار معلوم می‌گردد، از آن جمله خود «دَرِیَل» لفظ فرس قدیم است» (ص ۷)، و گومیلف «راه خزر» را همان دروازهٔ آلان دانسته است (ص 125). در آثار مؤلفان قدیم عنوانهای دروازهٔ کاسپی (خزر) و دروازهٔ آلان با یکدگر در آمیخته‌اند. یونانیان و رومیان در عهد پادشاهی نرون، گذرگاه داریال را دروازهٔ کاسپی می‌نامیدند که اعتراض پلینی را برانگیخت (مارکوارت، 100). پروکوپیوس نیز همان خطای مؤلفان رومی را تکرار کرده، و گذرگاه آلان را دروازهٔ کاسپی نامیده است (I/76,78).

در حدود سال ۷۲م هنگامی که ارمنیان با رومیان و ایرانیان سرگرم پیکار بودند، آلانها بارها به ارمنستان تاختند و شاهزاده‌ای به نام زارِن را اسیر کردند و در قلعه‌ای که «درآلان» نام داشت، زندانی کردند (کوالوسکایا، 87-86). به نوشتهٔ مسعودی میان مملکت آلان و جبل قبخ (قفقاز)، بر یک درهٔ بزرگ، قلعه و پلی است که قلعه را قلعهٔ باب الان گویند و آن را به روزگار پیشین، اسفندیار فرزند ویشتاسپ بنا کرد و کسانی را گمارد که مانع رسیدن آلانها به جبل قبخ شوند. بجز پل زیر قلعه راه دیگری نیست و قلعه بر صخره‌ای سخت قرار دارد. از بالای صخره درون قلعه را که به بلندی و سرسختی در جهان معروف است، می‌توان دید. از تفلیس تا این قلعه ۵ روز راه است (۲۱۶/۱-۲۱۷). گردیزی می‌نویسد که از ولایت سریر تا الان ۳ روز راه است که از میان

1. *Kratkaya...* 2. *Narody...* 3. E. I. Krupnov

کوهها و مرغزارها می‌گذرد. از آنجا تا قلعه‌ای که باب الان گویند، میان درختان و جویها و جاهای خرم ۱۰ روز راه است. قلعه بر سر کوهی نهاده است؛ زیر کوه راهِ راست، و گرداگرد آن کوههای بلند است و هزار مرد این قلعه را پاس دارند (ص ۲۷۸-۲۷۹؛ نیز نک: ابن رسته، ۱۴۸).

در عهد نرون، امپراتور روم، سرزمین ارمنستان توسط یکی از دودمانهای اشکانی اداره می‌شد که متحد رومیان بود. چون آلانها دشواریهایی برای ارمنستان فراهم می‌آوردند، دولت روم لازم می‌دانست از دروازهٔ آلان حفاظت کند. پس از برقراری صلح ۳۰ ساله میان ایران و روم و باز پس گرفته شدن ارمنستان صغیر از سوی ایرانیان، شاپور دوم پادشاه ساسانی (سل‍ ۳۱۰-۳۷۹م)، فردی ایرانی را جایگزین حاکم رومی کرد. ناگزیر حفاظت از این دروازه برعهدهٔ ایرانیان گذارده شد. به ویژه آنکه هونها وارد عرصهٔ سیاست و کارزار شده بودند و امنیت مرزهای ایران ایجاب می‌کرد که دروازه‌های قفقاز بر روی مهاجمان مسدود بماند (مارکوارت، 95؛ کریستن سن، ۲۶۴). نولدکه در شرح جنگ بهرام پنجم با رومیان و پیمان صلح میان ایران و روم می‌نویسد: رومیان پذیرفتند تا همه ساله مبلغی به عنوان کمک به مراقبت از گذرگاه داریال بپردازند (ص ۱۹۵). در عهد پادشاهی قباد (۴۸۸-۵۳۱م)، خزران مناطق گرجستان و اران را تصرف کردند. قباد آنان را به عقب راند و زمینهای میان رود ارس و شروان را گشود و دیواری از خشت میان شروان و باب الان پدید آورد (بلاذری، ۲۸۰؛ آرتامونف، 116). یعقوبی می‌نویسد (۱۷۸/۱) که قباد پادشاه ایران، ارمنستان چهارم (نک: هـ د، ۶۷۷/۷) را فتح کرد و تا دربند الان، حدود ۱۰۰ فرسنگ که ۳۶۰ شهر داشت، به انوشیروان تعلق یافت.

در ۲۲ق/۶۴۳م عمر خلیفهٔ دوم، سُراقة بن عمرو را مأمور فتح قفقاز کرد. او نیز حذیفة بن اُسید غفاری را به کوهستان الان فرستاد (طبری، ۱۵۷/۴). در ۴۲ق مسلمانان در الان به پیکار دست زدند (همو، ۱۷۲/۵). با ورود ترکان به شمال قفقاز و غارت الان در ۱۰۳ق/۷۲۱م (همو، ۶۱۹/۶)، آلانها ناگزیر از اطاعت شدند، ولی سرانجام ضمن اتحاد با خزران، دولت واحدی پدید آوردند. عربها در جریان پیکار با خزران بارها کوشیدند تا در سرزمین آلانها و باب الان مستقر شوند و از این طریق به سرزمین خزران حمله کنند (آرتامونف، 360). در ۱۰۵ق جراح بن عبدالله حکمی به الان لشکر کشید و چند قلعه را فتح کرد، و سال بعد مردم آنجا با عربهای مهاجم صلح کردند و به پرداخت جزیه تن در دادند (طبری، ۲۱/۷، ۲۹). در ۱۱۰ق مسلمة بن عبدالملک با لشکریان خود از باب الان گذشت و قلعهٔ آنجا را به تصرف در آورد و گروهی از تازیان را به نگهبانی آن گمارد (آرتامونف، 211-210). در ۱۱۲ق خزران و ترکان که با یکدیگر متحد شده بودند، از باب الان گذشتند و به سوی اردبیل پیش تاختند (ابن اثیر، ۱۵۹/۵). در ۱۱۴ق مروان بن محمد با سپاه خود از نزدیکی باب الان عبور کرد و به سرزمین خزران رفت (بلاذری، ۲۹۲). در ۱۴۱ق/۷۵۸م، یزید بن اسید سلمی، والی ارمنستان در عهد خلافت منصور عباسی، باب الان را فتح کرد و مأمورانی را از اهل دیوان بر آن گمارد (همو، ۲۹۵).

رویداد نامه‌های گرجی مؤید آنند که به سرزمین گرجستان، بارها از سوی کوه‌نشینان شمال قفقاز، از طریق این گذرگاه حمله شده است. گروهی از گرجیان برای جلوگیری از هجوم کوچ‌نشینان در نقاط مختلف این گذرگاه، استحکامات و برجهایی تعبیه کرده بودند (*بروکهاوس*، V/320). برخی از امیران عرب ساکن قفقاز می‌کوشیدند تا از وابستگی به خلافت بغداد رها شوند و به استقلال دست یابند؛ از این رو با امید بسیار به خزران می‌نگریستند و از آنها در مبارزه با دستگاه خلافت، انتظار یاری داشتند. در یکی از آثار قدیم گرجی با عنوان «رنجهای آبوی تفلیسی» در دههٔ ۸۰ سدهٔ ۸م آمده است که شاهزاده‌ای فرمانروا از آن دیار، از عربها روی گرداند و در ۱۵۵-۱۵۶ق/۷۷۲-۷۷۳م به گناه همکاری با کسانی که طریق دشمنی با مأموران خلیفه را در پیش گرفته بودند، در بغداد زندانی شد، ولی در اوایل خلافت مهدی عباسی (۱۵۸-۱۶۹ق/۷۵۵-۷۸۵م) از زندان آزاد گردید و به سرزمین خود بازگشت؛ چندی بعد افراد خانوادهٔ خود را در ابخاز پنهان کرد و با ۳۰۰ سوار از طریق باب الان به سرزمین خزران گریخت (آرتامونف، 248).

عربها در جریان پیکار با خزران بارها کوشیدند تا در باب الان مستقر شوند و آن را به پایگاه خود بدل کنند (همو، 360). یاقوت در سدهٔ ۷ق/۱۳م از قلعهٔ باب الان یاد کرده، و بنای آن را به شاهان ایران در عهد باستان نسبت داده است (۳۵۱/۱). یک قرن بعد ابوالفدا نیز به باب الان اشاره کرده است (ص ۷۲).

با نفوذ روسها به قفقاز از زمان پترکبیر، آسها (آلانها) و لزگیها تابع روسیه شدند و بر گذرگاه داریال تسلط یافتند. در ۱۱۸۳ق/۱۷۶۹م، یکی از سرداران آلمانی که در خدمت دولت روسیه بود، با نیرویی مرکب از ۴۰۰ سرباز و ۴ عراده توپ از طریق گذرگاه داریال از ارتفاعات قفقاز گذشت و شهر تفلیس را فتح کرد (مک لین، ۲۹). شیخ شامل نیز در جریان قیام مردم داغستان و چچن کوشید تا بر گذرگاه داریال مسلط شود، ولی طرح او ناکام ماند (همو، ۱۰۳).

مآخذ: ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن رسته، احمد، *الاعلاق النفیسة*، لیدن، ۱۸۹۱م؛ ابوالفداء، *تقویم البلدان*، به کوشش رنو و دوسلان، پاریس، ۱۸۴۰م؛ باکیخانف، عباسقلی، *گلستان ارم*، به کوشش عبدالکریم علی زاده و دیگران، باکو، ۱۹۷۰م؛ بلاذری، احمد، *فتوح البلدان*، به کوشش عبدالله انیس طباع و عمر انیس طباع، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ *حدودالعالم*، به کوشش منوچهر ستوده، تهران، ۱۳۴۰ش؛ *دایرةالمعارف فارسی*؛ دیاکونف، ا. م.، *تاریخ ماد*، ترجمهٔ کریم کشاورز، تهران، ۱۳۴۵ش؛ طبری، *تاریخ*؛ کریستن سن، آرتور، *ایران در زمان ساسانیان*، ترجمهٔ رشید یاسمی، تهران، ۱۳۳۲ش؛ گردیزی، عبدالحی، *زین الاخبار*، به کوشش عبدالحی حبیبی، تهران، ۱۳۴۷ش؛ مسعودی، علی، *مروج الذهب*، به کوشش یوسف اسعد داغر، بیروت، ۱۳۸۵ق/۱۹۶۵م؛ مک لین، ف. ر.، *شیخ شامل داغستانی*، ترجمه و تلخیص کاوه بیات، تهران، ۱۳۷۰ش؛ نولدکه، تئودور، *تاریخ ایرانیان و عربها در زمان ساسانیان*، ترجمهٔ عباس زریاب، تهران، ۱۳۵۸ش؛ یاقوت، *بلدان*؛ یعقوبی، احمد، *تاریخ*، بیروت، ۱۳۷۹ق/۱۹۶۰م؛ نیز:

Artamonov, M. I., *Istoriya Khazar*, Leningrad, 1962; *Brockhaus*; Gumilev, L. N., *Drevnie Tyurki*, Moscow, 1967; Kovalevskaya, V.B., *Kavkaz i Alany*, Moscow, 1984; *Kratkaya geograficheskaya entsiklopediya*, Moscow, 1960; Marquart, J., *Ērānšahr*, Berlin, 1901;

Narody Kavkaza, ed. M.O. Kosvena et al., Moscow, 1960; Piotrovskiĭ, B. B., *Vanskoe tsarstvo*, Moscow, 1959; Pliny, *Historia naturalis*; Procopius, *History of the Wars*, London, 1954; Trever, K. V., *Ocherki po istorii i kulture Kavkazskoĭ Albanii*, Moscow, 1959.

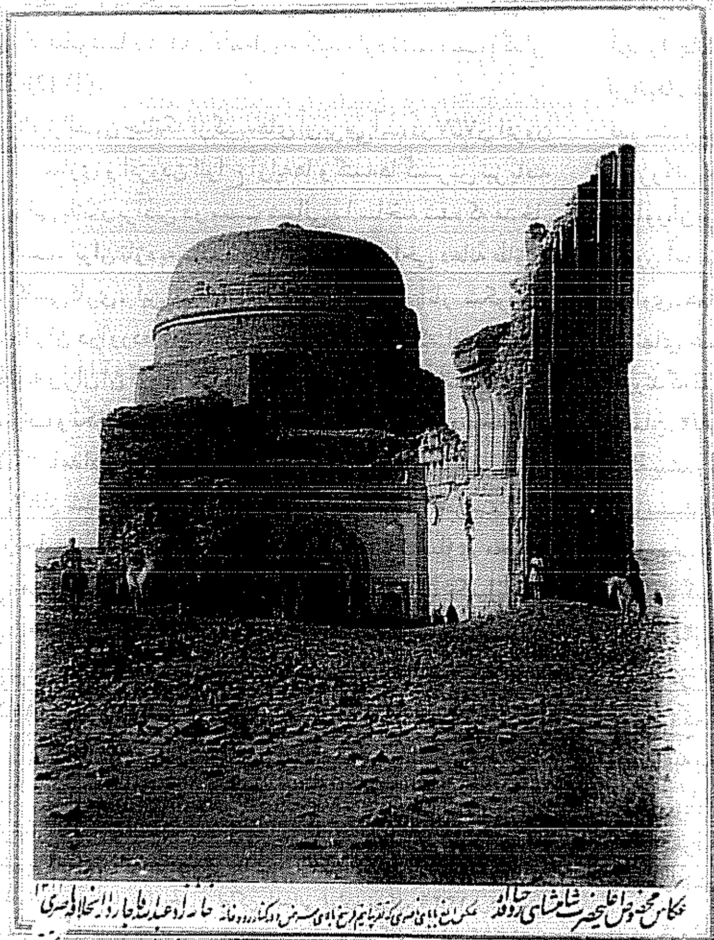
عنایت‌الله رضا

بابا لُقمان، مَقْبَره، آرامگاه منسوب بـه بابالقمان سرخسی، عارف مشهور سدهٔ ۴ق، در حومهٔ سرخس. بابالقمان با بسیاری از مشایخ صوفیه همچون ابوسعید ابوالخیر و ابوالفضل سرخسی معاصر و معاشر بوده است. ابوسعید او را بسیار ارج می‌نهاد و بزرگ می‌داشت. رفتار ملامتی‌گونهٔ وی، سبب گشته بود تا نام او را در میان عقلای مجانین در شمار آورند (نک: محمد ابن منور، ۲۴- ۲۵؛ جامی، ۳۰۱- ۳۰۳). ظاهراً در دورهٔ سلجوقی به سبب اعتقاد مردم به وی (نک: منشی، ۴۳؛ بامداد، ۳۵-۳۶)، برای مدفن او بنایی پایه‌ریزی شد که باید آن را نخستین شالودهٔ مقبرهٔ کنونی دانست (مشکوتی، ۱۰۸؛ بامداد، ۳۳-۳۴؛ منشی، ۴۲-۴۳؛ پوپ، III/1076). به عنوان قدیم‌ترین سند موجود دربارهٔ این مقبره، باید از کتیبه‌ای یاد کرد که در متن آن به تاریخ ۷۵۷ق اشاره شده است (مشکوتی، ۱۰۹؛ پوپ، همانجا).

عبدالله قاجار در ۱۳۱۱ق عکسی از این آرامگاه گرفته، و ابوالخیر قاجار در ذیل آن آگاهیهایی دربارهٔ ویژگیهای بنا نوشته است. برپایهٔ گزارش او بنا در نیم فرسنگی سرخس، در کنار کشف رود و هریرود قرار دارد. در صحن بقعه و زیر گنبد جای دو قبر دیده می‌شود: یکی پا برجا، اما بدون نام و نشان و دیگری منهدم شده است. آرامگاه در کمال استادی ساخته شده است و به هنگام آبادانی، ابنیهٔ متعددی در اطراف آن ساخته بوده‌اند. تصویر یاد شده نشان می‌دهد که هنوز کتیبه‌های متعددی که استادانه گچبری شده، بر پیشانی و اطراف در ورودی آرامگاه وجود داشته است و هم‌اکنون نیز بخشهایی از آنها برجاست. متن کتیبهٔ اصلی بنا که درون طاق درگاه مقبره گچبری شده، چنین است: «فی اتمام عمل هذا البقاع خدام شیخ الاسلام اعظم... محمد ابن محمد لقمان... فی شهور سنة سبع و خمسین و سبع مائه». کتیبهٔ دیگری بدین مضمون: «هذا البقعة لامیرالکبیر... امیر محمد خوارزم...» بر بنا موجود است که احتمالاً با قبر دوم درون بقعه می‌تواند مربوط باشد. سورهٔ جمعه، آیاتی از سورهٔ آل‌عمران و جز آن از کتیبه‌هایی است که بر جای جای درون طاق درگاه نقش بسته بوده است. این آرامگاه درگذشته به نام «الغبابناصری» شهرت داشته است (منشی، ۴۲).

این بنای مربع شکل و مستحکم با آجر و ملات گچ با دیوارهای ستبر به عرض بیش از ۳ متر در دو طبقه ساخته شده است (بامداد، همانجا).

گنبد دو پوشهٔ آجری کم خیز مقبره برگریوی مدور و بر روی قاعده‌ای چند ضلعی قرار گرفته، و بر بدنهٔ هر یک از اضلاع آن نورگیرهایی برای



روشنایی درون گنبد تعبیه شده است. این گنبد سنگین به همراه مجموعهٔ ساختمان زیرین آن، به شکلی بسیار زیبا ساخته شده، و شامل نمونه‌های گوناگون از تزیینات آجری است که بر روی بدنهٔ ساختمان نصب شده است (مشکوتی، ۱۰۸-۱۰۹؛ پوپ، همانجا). افزون بر تزیینات آجری این بنا، می‌توان به گچبری و کاشی‌کاریهای زیبای آن اشاره کرد که نمونه‌های آن هنوز بر سر در آرامگاه باقی است.

این بنا، در مقایسه با آرامگاه سلطان سنجر سلجوقی (د ۵۵۲ق) در

مرو، دارای شباهتهای کلی است، و نیز از نظر تزیینات داخلی با گنبد هارونیه در طوس (اوایل قرن ۸ق) همخوانی بسیار دارد (نک: همانجاها). در این بناها نقش پیش طاقها اهمیت تازه‌ای پیدا کرده که میراث معماری دورهٔ سلجوقی است (هیلنبراند، 291, 294) و این خود می‌تواند احتمال ساخت بنای نخستین مقبرهٔ باباالقمان را در این دوره بیشتر کند؛ به ویژه مقایسهٔ میان فیلپوشهای به کار رفته در مقبرهٔ باباالقمان با مقبرهٔ منسوب به طاووس در ابرقو و مسجد عبدالله نائین، پایان قرن ۷ق، این مطلب را به خوبی آشکار می‌سازد. با وجود ریختگیها و آسیبهایی که فیلپوشها دیده‌اند، لطمه‌ای به گنبد وارد نشده است (گدار، IV(2)/267, 269).

آرامگاه باباالقمان چنانکه از کتیبه‌های آن بر می‌آید، در ۷۵۷ق افزون بر تعمیر و نوسازی و افزودن انواع آرایه‌ها و کتیبه‌ها گسترش نیز یافته است و ایوانی بلند و پرآذین در سمت شمالی بنا ساخته شده که مدخل آرامگاه است. ایوان تازه به سبب ارتفاع بسیار و فراخی دهانهٔ طاق و تزیینات کاشی‌کاری، این بنا را به صورت یکی از آثار شکوهمند معماری ایران درآورده (مشکوتی، همانجا)، چنانکه امروزه نیز بازماندهٔ نیمه ویران آن گویای عظمت بنا در روزگار آبادانی است.

تعمیرات و نگاهداری: از ۱۳۳۳ش بنای آرامگاه موردتوجه قرار گرفت (نک: بامداد، همانجا) و کوشش برای حفظ و مرمت بنا از ۱۳۶۰ش آغاز شد. رطوبت‌زدایی و استحکام‌بخشی بنا، مرمت نقاط داخلی و خارجی، حفاظت از کتیبه‌های سر در، پاک‌سازی محوطهٔ خارجی، مهار کردن گنبد داخلی، تعمیر و تهیهٔ مقدمات تکمیل گنبد خارجی، بخشی از اقداماتی است که تاکنون به وسیلهٔ سازمان میراث فرهنگی برای نگهداری و بازسازی بنا صورت گرفته است. این بنا به شمارهٔ ۱۶۵ در فهرست بناهای تاریخی به ثبت رسیده است (مشکوتی، ۱۰۸).

مآخذ: بامداد، مهدی، *آثار تاریخی کلات و سرخس*، تهران، ۱۳۴۴ش؛ جامی، عبدالرحمان، *نفحات الانس*، به کوشش محمود عابدی، تهران، ۱۳۷۰ش؛ محمد بن منور، *اسرار التوحید*، به کوشش محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران، ۱۳۶۶ش؛ مشکوتی، نصرالله، *فهرست بناهای تاریخی و اماکن باستانی ایران*، تهران، ۱۳۴۹ش؛ منشی، محمدعلی، *سفرنامهٔ رکن‌الدوله به سرخس*، به کوشش محمد گلبن، تهران، ۱۳۵۶ش؛ نیز:

Godard, A., *Āthār-é Īrān*, Haarlem, 1949; Hillenbrand, R., *Islamic Architecture*, Edinburgh, 1994; Pope, A.U., *A Survey of Persian Art*, Tehran etc., 1967.

مهبانو علیزاده

بابان، نام یکی از خاندانهای حکومتگر کُرد که از اوایل سدهٔ ۱۱ق به مدت ۲۰۰ سال زیرنظر والی عثمانی بغداد و یا دولت ایران، به صورت خودمختار و گاهی نیمه مستقل، بر مناطقی از کردستان عراق حکمرانی می‌کردند. این خاندان در کشمکشهای میان دولتهای ایران و عثمانی شرکت فعال داشتند (هدایت، ۴۱۳/۹؛ ابوالحسن مستوفی، ۶۵۴؛ منشی بغدادی، ۵۹).

نام اصلی این خاندان بِبه یا بَبَه و بابون بود (محمدکاظم، ۲۷۷؛ استرابادی، ۲۰؛ *ایرانیکا*، III/307؛ ادمندز، ۶۵، حاشیه). این شهرت را بزرگان و حکام کرد از عشیرهٔ پرشمار و نیرومند بابان گرفته بودند (بدلیسی، ۳۴). بیشتر محققان این نام را به ببه سلیمان رئیس و پایه‌گذار این خاندان منسوب می‌دانند (نیکیتین، ۳۵۳).

پیشینه: اصل و نسب بابانها به درستی معلوم نیست. برخی آنها را منسوب به عشیرهٔ بنی خالد و قبیلهٔ نورالدینی دانسته‌اند که در نسبت، با قبایل پیشدر (پشدر، پژدر) و بلباس (هـ م) مشترکند (عزاوی، *عشائر...*، ۱۰۰/۲؛ دفتر، ۳۳۱)؛ برخی دیگر بر اساس *شرف‌نامهٔ* بدلیسی آنها را جانشین عشیرهٔ منقرض شدهٔ سوران می‌دانند (نک: نیکیتین، نیز *ایرانیکا*، همانجاها). بدلیسی در ذکر حکام بابان، آنها را از حاکمان قدرتمند و پرشمار کردستان می‌داند و می‌نویسد: بابان به پیربوداق بیثی، از بزرگان این خاندان منسوب است که حکمران شهر زور و نواحی مجاور آن بود. پس از پیربوداق و برادرش، حکومت بابان از این خاندان بیرون آمد و چیزی جز نام از آنها باقی نماند (ص ۳۶۲-۳۶۳؛ نیز نک: عزاوی، همان، ۹۸/۲). از این‌رو، نمی‌توان بابانهای کنونی را به خاندان بابانهای عصر عثمانی ارتباط داد. بیشتر مورخان و محققان بر این باورند که فقیه احمد داریشمانه، جد اعلای حکام بابان در دورهٔ عثمانی (همان، ۹۸/۲-۹۹؛ جودت، ۳۴۳/۱؛ ادمندز، ۲۳۹) و از دودمان رؤسای قبیلهٔ پیشدر بود که در منطقهٔ «شاریاژیر» (شهر بازار، سلیمانیهٔ کنونی) می‌زیستند (دره، ۷۶؛ جودت، همانجا). فقیه احمد مردی شجاع و اهل فضل بود. براساس افسانه‌ای، گفته می‌شود که او در جنگی تن به تن، توانست کیغان، دختر امپراتور فرانکها را شکست دهد (نک: ادمندز، همانجا). پس از فقیه احمد، فرزندش ماوند (ماودو) از نفوذ و موقعیت خوبی در شهربازار و مناطق مجاور آن برخوردار بود (دره، ۷۷؛ جودت، همانجا؛ عزاوی، همان، ۹۹/۲). فرزند ماوند، سلیمان بیگ و معروف به ببه سلیمان (بابا سلیمان) در نیمهٔ دوم سدهٔ ۱۱ق در شهربازار حکومت بابانها را پایه‌ریزی کرد (دره، همانجا؛ زکی، ۱۹۸/۱).

حکمرانان بابانی: مناصب حکومتی در این خاندان تقریباً موروثی بود، اما اختصاص به خانواده‌ای خاص نداشت. خانواده‌هایی مانند عزیزآغا، صاحبقران، احمدآغا و شیخهای برزنجی هر یک در این خاندان صاحب منصب و نفوذ بودند. دربارهٔ ترتیب حکمرانی و سلسله‌نسب دقیق حکام بابانی اختلاف‌نظر وجود دارد. به سبب اختلافات خانوادگی و نفوذ عوامل خارجی در میان آنها دوران حکومت بیشتر حکمرانان بابان به طور منقطع و بیش از یک بار و گاهی حکومت در حکومت بوده است (ادمندز، ۶۵، ۶۸-۶۹). از این‌رو، قلمرو حکمرانی بابانها گاهی بزرگ و گسترده، و گاهی کوچک و محدود بود (عزاوی، همانجا).

سلیمان بیگ، پایه‌گذار حکومت بابان، در ۱۰۸۰ق/۱۶۶۹م قره‌چَوالان [به احتمال زیاد همان قلاچوالان = قلعهٔ چوالان] در شهرزور عراق را مرکز حکمرانی خود قرار داد (جودت، عزاوی، همانجاها؛ ادمندز، ۶۶؛ هدایت، همانجا؛ ریاحی، ۲۳۹). این شهر تا

تأسیس سلیمانیه در ۱۱۹۵ق/۱۷۸۱م مرکز بابانها بود (ادمندز، همانجا). سلیمان بیگ با حمایت و فرمان سلطان عثمانی قدرت و نفوذ خویش را گسترش داد (نیکیتین، ۳۵۲ـ۳۵۳) و بر قلمرو حکمرانی بابانها در شهربازار، شهر زور و نواحی مجاور آن افزود (مردوخ، ۳۹/۲) و جانشین حاکمان اردلان در منطقه گردید (دره، همانجا).

سلیمان بیگ برای گسترش قلمرو بابانها با سپاهی عظیم به وزیر عثمانی بغداد حمله برد و او را مغلوب کرد. آنگاه در ۱۱۰۵ق/۱۶۹۴م و در آغاز سلطنت شاه سلطان حسین صفوی به قصد تسخیر اردلان (کردستان کنونی ایران)، سپاه خود را به آن سو پیش برد و اورامان، مریوان و سقز را اشغال کرد (سنندجی، ۵۹ـ۶۱). سرانجام، سپاهیان ایران بر بابانها تاختند و آنها را شکست دادند و به سوی روم و قسطنطنیه راندند. عثمانیها به سلیمان بیگ و حکام دیگر بابان که مورد حمایت ترکان عثمانی بودند، لقب پاشا، یا میرایمان داده بودند. بابانها در برابر معافیت از پرداخت خراج به دولت عثمانی، ناگزیر از کمک و همراهی با ترکان در جنگ برضد ایرانیها و تأمین نیرو و خواربار برای سپاه عثمانی مستقر در عراق بودند (نیکیتین، همانجا).

پس از مرگ سلیمان بیگ، میان پسران او برای تصاحب قدرت، اختلاف و درگیری ایجاد شد و به دنبال آن امارت بابان به دست زنگیها و طوایف دیگر تجزیه شد. چندی بعد بکر بیگ، یکی از فرزندان سلیمان‌بیگ، توانست قدرت را در دست گیرد و مثل پدر قلمرو حکمرانی خویش را گسترش دهد. در دورهٔ حکمرانی بکربیگ مناطق میان نهر سیروان و زاب صغیر و هضاب تا کوههای هورامان (اورامان) ــ که حدفاصل با اردلانیها بود ــ در قلمرو بابانها قرار گرفت (دره، همانجا). با این حال، در این دوره ادارهٔ حکومت بابان نامنظم و متزلزل بود (EI^2,I/845).

مداخلهٔ روبه افزون حاکمان عثمانی بغداد بر شمال عراق (کرکوک و سلیمانیه) که از اوایل سدهٔ ۱۲ق/۱۸م آغاز شده بود، رفته رفته از نفوذ و قدرت قبایل کرد کاست. در ۱۱۲۷ق/۱۷۱۵م ترکهای عثمانی پس از سرکوب کردهای ایل بلباس که در شرق اربیل سکنیٰ داشتند، به بابانها که درپی گسترش قلمرو خویش بودند، حمله کردند. بکربیگ که برضد حکومت عثمانی بغداد شورش کرده بود، در یکی از این جنگها کشته شد و قلمرو حکومت بابانها زیر نفوذ خانه پاشا (خانک)، شاهزادهٔ بابانی حامی ترکان عثمانی قرار گرفت. خانه پاشا کمکهای بسیاری به والی بغداد در جنگ با ایرانیها کرد (دره، نیز EI^2، همانجاها).

در زمان اشغال ایران توسط افاغنه (سال سوم جلوس اشرف افغان)، احمد پاشا والی بغداد به سرکردگی سپاهی بزرگ و به درخواست و به حمایت از سلطان حسین صفوی، همراه خانک پاشا، حاکم بِبه (بابان)، عبدالرحمان پاشا، حاکم همدان، و قرامصطفیٰ پاشا، حاکم موصل با اشرف افغان جنگیدند (استرابادی، ۲۰). پس از خانه پاشا، والی عثمانی بغداد در همان سال خالد پاشا (خالد اول) را به جای او گماشت (ادمندز، همانجا). خالد از ۱۱۲۷ تا حدود سال ۱۱۵۸ق حکمران بابان بود. پس از او، فرزندش سلیمان پاشای دوم حکومت بابان را به دست گرفت (زامباور، ۳۹۸؛ نیز نک: نوار، ۳۶۳). در همین ایام و در ۱۱۶۶ق/۱۷۵۳م سلیم پاشای بابان با کمک آزادخان افغان بر کردستانِ سنه استیلا یافت (سنندجی، ۱۰۳). سلیمان‌پاشا در ۱۱۷۱ق به‌حکومت بازگشت و تا ۱۱۷۷ق که به قتل رسید، بر بابانها حکومت کرد (زامباور، همانجا، حاشیهٔ ۶).

پس از مرگ ابی لیله، والی بغداد، سلیمان پاشا با سپاهی عظیم به سوی بغداد رفت و در حوالی کفریٰ جنگی بی‌حاصل میان او و مدافعان بغداد در گرفت؛ با اینهمه، سلیمان پاشا تا پایان عمر حاکم مستقل بابانها بود (زکی، ۲۱۷/۱). پس از او و به دنبال کشمکشهای بسیار و دست به دست شدن قدرت میان حکمرانان بابان ــ که اغلب ملازم دولت عثمانی و برخی مثل سلیم بیگ تابع دولت ایران بودند (جودت، ۳۴۳/۱؛ عزاوی، تاریخ...، ۲۷۹/۵) ــ سرانجام، ابراهیم‌پاشا پسر احمد پاشا در ۱۱۹۷ق/۱۷۸۳م به قدرت رسید (جودت، ۳۴۴/۱؛ نیز زامباور، همانجا، حاشیهٔ ۷). وی در ۱۲۰۹ق مرکز امارت بابان را از قلاچوالان (قلعهٔ چوالان) به دهکدهٔ ملکندی واقع در آن سوی رشته‌کوه ازمر انتقال داد و شهرک جدیدی در آن بنا کرد و نام سلیمان پاشا وزیر وقت بغداد (و به قولی نام فرزند خود سلیمان پاشا و یا جدش سلیمان بِبه) را بر آن نهاد و آن را سلیمانیه نامید (ادمندز، نیز EI^2، همانجاها؛ بابانی، ۱۰۳؛ نیکیتین، ۳۵۳).

قلمرو حکمرانی بابانها در پهناورترین شکل خود شامل کوی و بانه در شمال و کفریٰ و قره تپه در جنوب بود و از سمت جنوب حتیٰ مندلی و بدره را نیز در بر می‌گرفته است (ادمندز، ۶۷).

عبدالرحمان پاشا یکی دیگر از حکمرانان بابانی بود که پس از دستیابی به قدرت بیشتر، با علی پاشا وزیر عثمانی بغداد به جنگ پرداخت (هدایت، ۴۱۳/۹). در دوران حکمرانی وی (۱۲۰۴ـ۱۲۲۷ق) که همزمان با سلطنت فتحعلی شاه قاجار (۱۲۱۱ـ۱۲۵۰ق) بود، بابانها از استقلال و قدرت بیشتری برخوردار شدند، به طوری که روزگار حکمرانی عبدالرحمان پاشا را دوران استقلال و خودمختاری کامل بابانها و حتیٰ کردها دانسته‌اند (ادمندز، همانجا). در این دوره بابانها به حکومت ایران گرایش داشتند (اعتضادالسلطنه، ۱۱۲ـ۱۱۳). پس از عبدالرحمان، حکومت خودمختار بابان رفته‌رفته ضعیف شد و تا پایان روزگار این خاندان میان فرزندان عبدالرحمان پاشا (محمود و سلیمان پاشای سوم) و فرزندان سلیمان پاشا (احمد و عبدالله) دست به دست گشت (زامباور، ۳۹۸؛ ادمندز، ۶۶ـ۶۷).

ادمندز به نقل از سیاحی که در ۱۸۳۰م و در دورهٔ حکمرانی سلیمان پاشای سوم (۱۲۴۸ـ۱۲۵۵ق) به قلمرو حکمرانی بابانها سفر کرده بود، می‌نویسد: حکمرانی بابان تابع هیچ‌یک از دولتهای عثمانی و ایران نبود؛ همچنین به نقل از سیاحی دیگر، از نفوذ روبه افزون حکومت ایران در دربار و میان بابانها خبر می‌دهد. ریچ نیز از وقایع دربار محمودپاشا، پسر عبدالرحمان پاشا و دسیسه‌های شخصیتهای حکومتی و اختلافات

خانوادگی و برخی مراسم و بازیها و ورزشهای رزمی رایج میان بابانها گزارش داده است. سیاحان دیگر اروپایی چون فریزر در ۱۲۵۰ق/ ۱۸۳۴م وضعیت حکومت کوچک سلیمانیه را با شماری مشکلات و ناگواریها وصف می‌کند (همو، ۶۷ـ۶۸).

محمود پاشای بابان در دورهٔ اول حکمرانی، برخلاف پدرش پیمان خود را با دولت ایران شکست و از عثمانیها حمایت کرد، ولی آنگاه که بر موصل دست یافت، به حکومت ایران نزدیک شد (کرکوکلی، ۲۸۲ـ۲۸۳؛ اعتضادالسلطنه، ۱۴۲، ۱۴۳ـ۱۴۳، ۳۸۳؛ مفتون، ۳۷۲). سیاستهای مداخله جویانهٔ بریتانیاییها نیز در میان بابانها بی‌تأثیر نبود. آنها سعی داشتند تا از طریق راولینسن، سرکنسول بریتانیا در بغداد، به گونه‌ای از نفوذ عثمانیها بر بابانها بکاهند. بریتانیا از یک سو به دنبال تثبیت و تقویت حکومت مستقل و خودمختار بابان بود و از سوی دیگر تلاش می‌کرد تا با ایجاد فتنه و جنگ میان دو دولت ایران و عثمانی، منافع خود را تضمین نماید (دره، ۶۹). این تحریکات و رقابتها ادامه یافت، تا اینکه دولتهای ایران و عثمانی برای حل نهایی اختلافات مرزی خود در ۱۲۳۹ق/ ۱۸۲۴م به توافق رسیدند و دولت ایران از مداخله در فراسوی مرزهای خود چشم پوشید. در جنگ میان احمد پاشا و نجیب پاشا در نزدیک کوی در ۱۸۴۷م، به رغم تلاش بابانها و حمایت عشیرهٔ همه وند از آنها، احمدپاشا شکست خورد و برادرش عبدالله پاشا حاکم دست نشاندهٔ عثمانی در سلیمانیه شد. دولت عثمانی عبدالله پاشا، آخرین حکمران بابان را در ۱۲۶۶ق/۱۸۵۰م از حکومت بر کنار کرد و به این ترتیب، حکومت ۲۰۰ سالهٔ حکام بابان همچون دیگر خاندانهای حاکم کُرد مانند بوتان، حکاری و بادینان به سر آمد (زامباور، ۳۹۸؛ ادمندز، ۱۳، ۵۰، ۶۸؛ نیز برای اضمحلال امارت بابان، نک: بابانی، ۱۶۹ـ۱۷۱).

اکنون از نسل امرای بابان شمار بسیاری در سلیمانیهٔ عراق و سنندج باقی مانده‌اند که برخی از آنها در عراق دارای مشاغل عالیهٔ دولتی هستند (ادمندز، ۶۹؛ آزادپور، ۶۰؛ نیکیتین، ۳۵۳). بابانهای سنه (سنندج) از ۳ تیرهٔ پاشایان، بیگان و آقایان تشکیل می‌شوند. کارگذاریها یکی از شاخه‌های آقایان سنندج، و شعبهٔ حاج داوودخان نیز از شعبه‌های بیگهای سنندج هستند (مردوخ، ۳۹/۲ـ۴۰).

مآخذ: آزادپور، ناصر، تعلیقات بر *تاریخ اردلان* (نک: همه، سنندجی)؛ ابوالحسن مستوفی، *گلشن مراد*، به کوشش غلامرضا طباطبایی مجد، تهران، ۱۳۶۹ش؛ ادمندز، سیسیل ج.، *کردها، ترکها و عربها*، ترجمهٔ ابراهیم یونسی، تهران، ۱۳۶۷ش؛ استرابادی، محمد مهدی، *جهانگشای نادری*، به کوشش عبدالله انوار، تهران، ۱۳۴۱ش؛ اعتضادالسلطنه، علیقلی میرزا، *اکسیرالتواریخ*، به کوشش جمشید کیانفر، تهران، ۱۳۷۰ش؛ بابانی، عبدالقادر، *سیرالاکراد*، به کوشش محمد رئوف توکلی، تهران، ۱۳۴۶ش؛ بدلیسی، شرف‌الدین، *شرفنامه*، به کوشش محمد عباسی، تهران، ۱۳۴۳ش؛ جودت، احمد، *تاریخ*، استانبول، ۱۳۰۹ق؛ درّه، محمود، *القضیة الکردیة*، بیروت، ۱۹۶۶م؛ دفتر، محمد هادی و عبدالله حسن، *العراق الشمالی*، بغداد، ۱۹۵۵م؛ ریاحی، محمدامین، *سفارت‌نامه‌های ایران*، تهران، ۱۳۶۸ش؛ زامباور، *معجم الانساب و الاسرات الحاکمة*، ترجمهٔ زکی محمدحسن و حسن احمد محمود، بیروت، ۱۴۰۰ق/ ۱۹۸۰م؛ زکی، امین، *کورد و کوردستان*، بغداد، ۱۳۵۰ق/۱۹۳۱م؛ سنندجی، ماه‌شرف، *تاریخ اردلان*، به کوشش ناصر آزادپور، کرمانشاه، ۱۳۳۲ش؛ عزاوی، عباس، *تاریخ العراق*، بغداد، ۱۳۷۲ق/۱۹۵۳م؛ همو، *عشائر العراق*، بغداد، ۱۳۶۶ق/ ۱۹۴۷م؛ کرکوکلی، رسول، *دوحة الوزراء*، ترجمهٔ موسی کاظم نورس، بیروت، ۱۹۶۳م؛ محمدکاظم، *عالم آرای نادری*، به کوشش محمدامین ریاحی، تهران، ۱۳۶۴ش؛ مردوخ کردستانی، محمد، *تاریخ*، سنندج، ۱۳۵۱ش؛ مفتون دنبلی، عبدالرزاق، *مآثر سلطانیه*، به کوشش غلامحسین صدری افشار، تهران، ۱۳۵۱ش؛ منشی بغدادی، محمد، *رحلة*، ترجمهٔ عباس عزاوی، بغداد، ۱۹۴۸م؛ نوار، عبدالعزیز سلیمان، *داود باشا والی بغداد*، دارالکاتب العربی، ۱۹۶۷م؛ نیکیتین، و.، *کرد و کردستان*، ترجمهٔ محمد قاضی، تهران، ۱۳۶۶ش؛ هدایت، رضا قلی، *روضة الصفا*، تهران، ۱۳۳۹ش؛ نیز:
EI[2]; *Iranica*.

جعفر اسحاقی تیموری

بابا نَصیب، بابا نصیب‌الدین غازی کشمیری (۹۷۷- ۱۳ محرم ۱۰۴۷ق/۱۵۶۹ـ۲۸ مهٔ ۱۶۳۷م)، فرزند شیخ میرحسین رازی (رامی)، از عارفان سهروردیه در کشمیر. پدرش از راجه‌های راولپندی بود و به خدمت شیخ مخدوم حمزه (د ۹۸۴ق/۱۵۷۶م) در کشمیر رسید و به طریقهٔ او پیوست. مادرش جمیله بی‌بی نیز از صوفیهٔ همان دیار بوده است (مسکین، ۱۶۵ـ۱۶۶). نام او را نصیرالدین نیز گفته‌اند (همو، ۱۸۷؛ راشدی، ۹۶۶/۲) و از او با القاب نصیب مسکین (احمد، ۴۵۳/۲)، بابا نصیب‌الدین غازی (مسکین، احمد، همانجاها)، و ابوالفقرا (همانجاها؛ دیده‌مری، ۲۹۵؛ استوری، I(2)/985) یاد شده است.

بابا نصیب ظاهراً در کشمیرزاده شد و بیشتر عمر خود را در همانجا گذرانید. وی دانشهای مقدماتی را از ملایوسف اعمیٰ فراگرفت (مسکین، همانجا) و از محضر استادانی چون ملاجمال‌الدین و برادرش ملاکمال‌الدین نیز بهره برد (دیده‌مری، ۲۴۶؛ آفاقی، ۷۷). او در جوانی در زمرهٔ مریدان بابا داوود خاکی (د ۹۹۴ق/۱۵۸۶م) درآمد و خلیفهٔ وی شد (دیده‌مری، ۲۹۵؛ مسکین، همانجا). برخی او را از مریدان شیخ مخدوم حمزه نیز دانسته‌اند (ایوانف، 109؛ آفاقی، همانجا). وی با صوفیان معروف زمان خود چون خواجه خاوند محمود نقشبندی، ملاشاه قادری (د ۱۰۷۰ق/۱۶۶۰م) و آخوند حسین خباز (د ۱۰۵۲ق/۱۶۴۲م) مصاحبت داشته است (مسکین، ۱۸۹، ۱۹۳؛ دیده‌مری، ۲۷۵، ۳۴۳). خلیفه و معروف‌ترین شاگرد او باباداوود مشکاتی است که همواره در سفر و حضر همراه او بوده است (همو، ۳۷۵؛ مسکین، ۲۱۷). بابا نصیب در کشمیر و ملتان مریدان بسیار داشت و اغلب برای دیدار آنان به ملتان سفر می‌کرده (آفاقی، ۷۸)، و به لداخ و تبت نیز رفته است (مسکین، ۱۸۸؛ دیده‌مری، ۲۹۵ـ۲۹۶). وی در قصبهٔ بیجبیهاره[1] درگذشت و مرقدش اکنون زیارتگاه است (راشدی، ۹۶۵/۲ـ۹۶۶).

بابا نصیب به تجرد زندگی می‌کرد. او دو برادر داشت که هر دو به شمس‌الدین معروف بودند و از صوفیهٔ کشمیر به‌شمار رفته‌اند (دیده‌مری، ۲۹۶، ۳۰۲؛ مسکین، ۱۹۹، ۲۰۲). وی در ترویج احکام شریعت کوشش داشت و بنای چند مسجد و حمام در نواحی مختلف کشمیر نتیجهٔ مساعی او بوده است. کراماتی نیز بدو نسبت داده‌اند (همو،

1. Bijbihara

۱۸۷ـ۱۸۸؛ دیده‌مری، ۲۹۵ـ۲۹۶).

کتاب *نورنامه*، یا ریشی (رشی) *نامه* که در شرح احوال نورالدین ولی رِشی (د ۸۴۲ق/۱۴۳۸م) و گروهی از صوفیهٔ کشمیر است، تألیف اوست. *نورنامه* دارای دو قسمت است: یکی کلیات صوفیانه و دیگری تذکرهٔ احوال. قسمت اول آن را *درویش‌نامه* یا *ریشی‌نامه*، و قسمت دوم را *تذکرهٔ مشایخ کشمیر* و برخی نیز *نورنامه* خوانده‌اند (منزوی، *خطی مشترک*، ۸۹۶/۱۱ ـ۸۹۷؛ ایوانف، 109-108؛ آقابزرگ، ۳۷۷/۲۴ـ۳۷۸). نسخه‌ای از این کتاب که دارای هر دو قسمت است، در کتابخانهٔ گنج‌بخش اسلام‌آباد نگهداری می‌شود (منزوی، *فهرست...*، ۲۱۵۴/۴ـ۲۱۵۶). از *نورنامه* نسخه‌های دیگری نیز در دست است که برخی از آنها قسمت اول را در بردارد و برخی قسمت دوم را (نک: همو، *خطی مشترک*، ۸۹۵/۱۱ـ۸۹۸).

هاشمی (۶۷/۱ ـ۶۹) و منزوی (همان، ۱۸۷۳/۳) این کتاب را صریحاً به بابا داوود خاکی نسبت داده‌اند، اما منزوی بعدها خود این اشتباه را تصحیح کرده است (همان، ۸۹۵/۱۱). بابا نصیب در این تألیف از منابعی چون *تاریخ رشیدی*، نگارش میرزا حیدر دوغلات، بهره گرفته، و در موارد گوناگون به آیاتی از *قرآن* کریم و احادیث نبوی و اشعار کشمیری استشهاد کرده است. واژه‌های فراوان از زبان ترکی و کشمیری نیز در این کتاب راه یافته است (ایوانف، آفاقی، همانجاها)؛ برخی برآنند که نگارنده این اثر را از سنسکریت به فارسی درآورده است (راشدی، ۹۶۶/۲).

مآخذ: آفاقی، صابر، «صوفیان کشمیر و نقش آنان در نشر فرهنگ و ادب فارسی»، هنر و مردم، تهران، ۱۳۵۰ش، شم ۱۱۲ـ۱۱۳؛ آقابزرگ، *الذریعة*؛ احمد، ظهورالدین، *پاکستان میں فارسی ادب*، لاهور، ۱۹۷۴م؛ دیده مری، محمداعظم، *واقعات کشمیر*، ترجمهٔ حمید یزدانی، لاهور، ۱۹۹۵م؛ راشدی، حسام‌الدین، *تذکرهٔ شعرای کشمیر*، لاهور، ۱۳۶۶ش؛ مسکین، محیی‌الدین، *تحائف الابرار فی ذکر الاولیاء الاخیار*، امریتسار، ۱۳۲۲ق؛ منزوی، *خطی مشترک*؛ همو، *فهرست نسخه‌های خطی کتابخانهٔ گنج‌بخش*، اسلام‌آباد، ۱۳۶۱ش؛ هاشمی، محمدمتین و ساجد الرحمان صدیقی، *فهرست مخطوطات*، لاهور، مرکز تحقیق دیال سنگه ترست لائبریری؛ نیز:
Ivanov, V., *Concise Descriptive Catalogue of the Persian Manuscripts in the Collection of the Asiatic Society of Bengal*, Calcutta, 1985; Storey, C.A., *Persian Literature*, London, 1972.
نجم‌الرشید

بابانورالدّین رِشی (۷۷۹ـ۸۴۲ق/۱۳۷۷ـ ۱۴۳۸م)، عارف و شاعر کشمیری که به «شیخ نورالدین ولی» نیز مشهور است. اجداد او از فرمانروایان هندو، و ساکن کشتوار بودند و پدرش بعدها در کشمیر به دست سید حسین سمنانی ــ یا به قولی یاسمن رشی ــ اسلام آورد (آزاد، *تذکره...*، ۷۳/۱ـ ۷۵؛ محب الحسن، 224؛ داوود، ۸۹) و گویا از این زمان سالار الدین نام گرفت. نورالدین در روستای کیمو در جنوب شرقی سرینگر در ۷۷۹ق، یا به قولی در ۷۵۷ق (غلام سرور، ۳۱۲/۲ـ۳۱۳) زاده شد (داوود، همانجا؛ عبدالمقتدر، I/155، به نقل از *رشی نامهٔ* بهاءالدین متو؛ رضوی، I/350).

نورالدین بیشتر تحت تأثیر تعالیم زاهدانهٔ سادهو[1]ها و حکمای هندو بود، تا عارفان و علمای مسلمان، و به همین سبب، هندوها او را «نانداریشی[2]» و «نونده‌ریشی» (ریشی (یا رشی) در سنسکریت به معنی حکیم و فرزانه است، نک: ویلیامز، 226) می‌خواندند (طالب، VII/577؛ عبدالمقتدر، همانجا). اما برخی او را از عارفان طریقت کبرویه و مرید میرمحمد همدانی، فرزند سیدعلی همدانی (د ۷۸۶ق/۱۳۸۴م)، یا به اشتباه، از مریدان خود سیدعلی همدانی دانسته‌اند (رضوی، نیز غلام سرور، همانجاها؛ آزاد، همان، ۷۷/۱؛ ریاض، ۸۵ ـ ۸۶)؛ اما رضوی (همانجا) با توجه به اختلاف نظر و طریقت بابانورالدین با طریقهٔ کبرویه، در وجود چنین ارتباطی بین آنها، تردید کرده است (نیز نک: محب الحسن، همانجا).

ظاهراً لَلّه دد، عارفهٔ مشهور کشمیر، در تربیت او تأثیری بسزا داشته است (غلام سرور، ۳۱۳/۲؛ رضوی، همانجا؛ آزاد، همان، ۷۵/۱؛ راشدی، ۹۱۳/۲ـ۹۱۴؛ محب الحسن، 15). برخی از پیروان بابانورالدین، او را اویسی گونه، مرید پیامبر اکرم (ص) دانسته، و گفته‌اند که از روح پیامبر (ص) استمداد می‌کرده است (رضوی، همانجا).

شیخ نورالدین در حدود سال ۸۰۹ق در ۳۰ سالگی به زهد و ریاضت و عزلت گرایش یافت و در غاری در نزدیکی کیمو به عبادت و تفکر و ریاضتهای سخت پرداخت (غلام سرور، ۳۱۲/۲ ـ۳۱۳؛ محب الحسن، رضوی، همانجاها)؛ آنگاه به نشر اسلام و تربیت مریدان همت گمارد (غلام سرور، داوود، همانجاها).

از مشهورترین شاگردان او باید از شیخ بام‌الدین، شیخ زین‌الدین و شیخ لطف‌الدین یاد کرد که هر ۳تن به دست خود شیخ، اسلام آوردند (رضوی، I/351؛ داوود، ۸۹ـ۹۰؛ برای تفصیل، نک: آزاد، همان، ۸۵/۱ـ۱۰۳). بابا نورالدین در ۶۳ سالگی درگذشت و در روستای شرار شریف، واقع در جنوب غربی سرینگر، دفن شد. وی در کشمیر میان مسلمانان و هندوها محترم بود. آرامگاه او، همواره زیارتگاه مشتاقان و علاقه‌مندان است (غلام سرور، ۳۱۳/۲؛ رضوی، I/350؛ محب الحسن، 244؛ داوود، همانجا؛ آزاد، *تذکره*، ۷۳/۱).

بعد از درگذشت شیخ، مریدانش طریقه و اندیشه‌های او را دنبال کردند و به زهد و ریاضت و تحمل سختیها بیش از کسب دانش گرایش یافتند. آنان گوشت نمی‌خوردند و تنها به گیاهان خودرو، قناعت می‌کردند و همواره به خدمت مردم می‌پرداختند (رضوی، I/351؛ محب الحسن، همانجا). اساس زندگانی متفکرانهٔ آنها بر «پاس انفاس» مبتنی بود (رضوی، همانجا). هر چند در *هفت اقلیم* (رازی، ۱۰۹/۲) از اهل و عیال ریشیان سخن به میان آمده، اما آنان تجرد را ترجیح می‌دادند، زیرا برآن باور بودند که تأهل سد بزرگی در نیل به زندگی زاهدانه است (رضوی، همانجا). در *توزک جهانگیری* در وصف آنان آمده است که گرچه علمی و معرفتی ندارند، لیکن هیچ کس را بد نمی‌گویند، زبان خواهش و پای طلب کوتاه دارند، گوشت نمی‌خورند و زن نمی‌خواهند

1. Sadhu 2. Nandarishi

و پیوسته درخت میوه در صحرا می‌نشانند، به این نیت که مردم از آن بهره‌ور شوند و خود از آن تمتع نمی‌گیرند (ص ۳۴۲؛ نیز نک: ابوالفضل، II/354-355). شیخ زین‌الدین از مریدان نورالدین، برای تمایز ریشیان، شنل پشمی منقوش به رنگهای سیاه و سفید را، زیّ خاص آنان قرار داد (رضوی، همانجا).

بابانورالدین صاحب تألیف نبود، اما اشعاری به او نسبت داده، و او را در زمرهٔ نخستین شعرای کشمیر دانسته‌اند و اشعار او را در کنار اشعار لله دد، آورده‌اند (آزاد، *تذکره*، ۱/۷۸-۷۹، *تاریخ...*، ۱/۱۶۹-۱۷۰؛ رضوی، I/350-351؛ محب الحسن، 15). شماری از اشعار او توسط کول[1] جمع‌آوری و تصحیح شده است (همانجا). به گفتهٔ طالب (همانجا) اشعار و سخنان او در کتاب *رشی‌نامه* (*ریشی‌نامه*) ذکر شده، لیکن وی در انتساب تمامی اشعار به شیخ نورالدین تردید کرده، و معتقد است که برخی از آن سروده‌ها متعلق به نویسندگان بعد از اوست.

اشعار بابانورالدین نشانگر شیفتگی و عشق او به خداست و همواره سعی کرده در پرتو این عشق، به رازهای نهفته دست یابد. او نیز مانند سایر عارفان، علمای ظاهر را مورد انتقاد قرار داده است (نک: رضوی، I/351).

بهاءالدین متو کتابی منظوم به فارسی به نام *رشی نامه* (*ریشی‌نامه*) در شرح احوال بابانورالدین، پیروان و دراویش رشی، نگاشته است (عبدالمقتدر، I/154-155). کتاب دیگری نیز با عنوان *نورنامه* (یا *رشی نامه*) به زبان فارسی به قلم بابا نصیب کشمیری (د ۱۰۴۷ق) در شرح احوال شیخ، وجود دارد (نک: هد، ۱۱/۱۱). برخی احتمال داده‌اند که اثر اخیر از *نورنامهٔ* بهاءالدین متو اقتباس شده باشد (همانجا؛ احمد، ۳/۳۵۴-۳۵۶؛ ریو، III/1085).

مآخذ: آزاد، محمود، *تاریخ کشمیر*، مظفرآباد، ۱۹۹۰م؛ همو، *تذکرهٔ اولیاء کشمیر*، مظفرآباد، ۱۹۹۳م؛ احمد، ظهورالدین، *پاکستان میں فارسی ادب*، لاهور، ۱۹۷۷م؛ *توزک جهانگیری*، به کوشش محمد هاشم، تهران، ۱۳۵۹ش؛ داورد، نورالدین، *محنة فی الفردوس*، بغداد، ۱۳۶۹ق/۱۹۵۰م؛ رازی، امین احمد، *هفت اقلیم*، به کوشش جواد فاضل، تهران، ۱۳۴۰ش؛ راشدی، حسام‌الدین، *تذکرهٔ شعرای کشمیر*، لاهور، ۱۳۴۶ش؛ ریاض، محمد، *احوال و آثار واشعار میر سید علی همدانی*، اسلام آباد، ۱۴۱۱ق/۱۹۹۱م؛ غلام سرور لاهوری، *خزینة‌الاصفیاء*، لکهنو، ۱۲۹۰ق؛ نیز:
Abdul Muqtadir and Khan Bahadur, *Supplement to the Catalogue of the Persian Manuscripts in the Oriental Public Library at Bankipore*, Patna , 1932 ; Abū'l - Fazl'Allāmī , *The Ā'īn-i Akabrī* , tr . H.S. Jarrett, New Delhi, 1978; Mohibbul Hasan, *Kashmīr Under the Sulṭāns*, Calcutta 1959; Rieu, Ch., *Catalogue of the Persian Manusripts in the British Museum* , Oxforod , 1966 ; Rizivi, A. A., *A History of Sufism in India*, New Delhi, 1986; Talib, G.S.,«Kāsmirīs», *The Mughul Empire*, ed. R.C. Majumdar, Bombay, 1984; Williams, M. M., *A Sanskrit-English Dictionary*, Oxford, 1979.
محمد جواد شمس

بابایی، عنوان جنبشی دینی - اجتماعی که در نیمهٔ نخست سدهٔ ۷ق/۱۳م همزمان با یورش مغولان، در آناتولی و قلمرو سلاجقهٔ روم ایجاد شد. بنیان‌گذار این طریقت مردی علوی به نام بابا الیاس است که در اوایل سدهٔ ۷ق از خراسان به آناتولی مهاجرت کرد. ابن‌بی‌بی ــ مورخ هم عصر باباییان ــ از بابا اسحاق کفرسودی به عنوان رهبر این جنبش نام برده است (ص ۴۹۸). به نظر می‌رسد که او به عنوان رئیس دیوان انشا برای تألیف کتاب خود از گزارشهای رسمی و دولتی استفاده کرده است که در آنها بابا اسحاق را به علت نقش فعالی که در جنبش داشت، رهبر شورشیان خوانده‌اند. ابن عبری بابا اسحاق را فقط خلیفهٔ رهبر اصلی این جنبش که نامش را «بابا» ذکر کرده، دانسته است (ص ۴۳۹؛ نیز نک: سبط ابن‌جوزی، ۸(۲)/۷۳۳). علوان چلبی (زنده در ۷۶۰ق) ــ نوادهٔ بابا الیاس ــ در اثر منحصر به‌فرد خود موسوم به *مناقب القدسیه*، نیای خود را رهبر این جنبش و نیز خلیفهٔ شیخ دیگری به نام «دده غرقین» خوانده است که برای دعوت و ارشاد مردم، در رأس ۴ خلیفهٔ دیگر از طرف دده غرقین از خراسان به آناتولی فرستاده شد (ص 13-20).

اوضاع آناتولی در اوایل سدهٔ ۷ق بر اثر مهاجرت ترکمانان که از پیش روی مغولان می‌گریختند و به آناتولی می‌آمدند، به سبب کشمکشها و بحرانهای اقتصادی ناشی از آن، روی به نابسامانی داشت و بخشی از آن، معلول تفاوتهای شیوهٔ زندگی اجتماعی و اقتصادی شهری و کوچ‌نشینی میان سلاجقهٔ ساکن در آناتولی و ترکمانان بود که از شرق می‌آمدند (ارونسال، 49؛ متیکا، ۱۲؛ رئیس‌نیا، ۱۵). این اختلاف به بروز تعارضهای سیاسی میان سلجوقیانِ طرفدار تمرکز قدرت و تقویت آن، و ترکمانانی منجر گردید که به‌طور طبیعی از نظارت یک قدرت مرکزی می‌گریختند. در چنین اوضاع و احوالی بابا الیاس از خراسان به آناتولی آمد و در روستای چات در حوالی آماسیه زاویه‌ای اختیار کرد و به تبلیغ در میان مردم پرداخت. پس از گذشت اندک زمانی مریدان وی فزونی یافت و به تدریج بر آوازهٔ او افزوده شد (ارونسال، همانجا)، تا جایی که به گفتهٔ علوان چلبی (ص 30-31)، سلطان علاءالدین کیقباد اول سلجوقی (حک ۶۱۶-۶۳۴ق/ ۱۲۱۹-۱۲۳۷م) برای دیدار وی به چات آمد.

شرح حال بابا الیاس پس از اقامتش در حوالی آماسیه در کتاب ابن‌بی‌بی منعکس است؛ هرچند این مورخ از بابااسحاق نام برده، ولی در واقع موضوع سخن او باباالیاس است (ارونسال، 47-48). این خلط ابن‌بی‌بی باعث گمراهی مورخان بعدی شده، و تمیز باباالیاس و بابا اسحاق از یکدیگر درجریان وقایع و جنبش باباییان را مشکل ساخته است؛ تاجایی که برخی ازمحققان معاصر بر این باورند که نام رهبر این جنبش نخست بابا الیاس بوده، و سپس به بابا اسحاق تبدیل شده است (نک: شیبی، ۲/۳۳۳، حاشیه)، یا مانند کائن به نقش بابا الیاس در جنبش بابایی به دیدهٔ شک و تردید می‌نگرند (نک: EI², I/843-844). شاید علت تردید کائن، عدم دسترسی او به کتاب *مناقب القدسیه* بوده است.

به گفتهٔ علوان چلبی (ص 47) بابا اسحاق، خلیفهٔ رهبر اصلی این جنبش، یعنی بابا الیاس در حوالی شام بوده است. این گفته را ابن‌بی‌بی نیز تأیید می‌کند که رهبر این جنبش داعیانی را نزد ترکان خوارزمی که

1. J.L.Kaul

در آن زمان بر مناطقی از شام استیلا یافته بودند، فرستاد (ص ۴۹۹). همچنین به گفتهٔ ابن عبری (همانجا) بابا اسحاق به عنوان مرید و داعی «بابا» برای دعوت ترکمانان به شام فرستاده شده بود. برخی پیروان افراطی بابا، یا بابارسول وی را صریحاً رسول خدا می‌دانستند (شیبی، همانجا). به گفتهٔ سبط ابن‌جوزی شعار اتباع وی این بود: «لااله الاالله، البابا ولی الله» (همانجا). مؤسس این جنبش با رفتار توأم با زهد و ورع خود به جذب قلوب ترکمانان پرداخته بود و کردار او در پارسایی و پرهیزگاری به جایی رسید که اهالی از زن و مرد «بستهٔ بندکمند اعتقاد و بندهٔ مقصود و مرام او شدند» (ابن بی‌بی، ۴۹۸-۴۹۹). با بالا گرفتن کار رهبر جنبش در اطراف آماسیه، اومرید و خلیفهٔ خود بابا اسحاق را به اطراف بلاد روم گسیل داشت تا ترکمانان را تبلیغ کند و به سوی او بکشاند. بابا اسحاق به شهر سمیساط رفت و به تبلیغ در میان ترکمانان پرداخت و جمعیت‌زیادی از او استقبال‌کردند (ابن‌عبری، همانجا). بیشتر گردآمدگان در اطراف بابا اسحاق، علویان تهی‌دست بودند (رئیس‌نیا، ۱۶).

بابا اسحاق در ۶۳۸ق (ابن‌عبری، همانجا) در زمان سلطنت سلطان غیاث الدین کیخسرو دوم سلجوقی از ضعف دولت سلجوقی استفاده کرد و بر ضد سلجوقیان علم طغیان بر افراشت (کوپرولو، 177). او دو تن از مریدان خود را به کفرسود و مرعش فرستاد، تا دیگر پیروان را به عصیان تشویق کند. ترکمانان نیز که از پیش منتظر چنین اشارت و اجازتی بودند، به حرکت درآمدند و به موجب حکم بابااسحاق هر که دعوت ایشان را می‌پذیرفت، او را امان می‌دادند و هر که درصدد مخالفت برمی‌آمد، او را هلاک می‌کردند (ابن‌بی‌بی، ۵۰۰). با بالا گرفتن آتش این فتنه، سلجوقیان به مقابله برخاستند، ولی هردو بار لشکرکشی ایشان با شکست روبه‌رو شد (همو، ۵۰۰-۵۰۱). شورشیان بابایی پس از این دو پیروزی به سیواس تاختند و این شهر را غارت کردند و دولتمردان عالی مقام و توانگران را از دم تیغ گذراندند و غنایم فراوانی به دست آوردند (همو، ۵۰۱).

بـه گفتهٔ علـوان چلبـی، بابا الیاس که از تنـدرویهـای بابا اسحاق ناخرسند بود، دو تن از مـریدان خود را نزد او روانه کـرد و پیغام داد که بازگردد و آتش این فتنه را بیش از آن دامن نزند (ص 51-48). باباییان پس از غارت سیواس از آنجا روی به توقات و آماسیه نهادند (ابن‌بی‌بی، همانجا). سلطان غیاث‌الدین کیخسرو سلجوقی هم حاجی ارمغانشاه سرلشکر آماسیه را به مقابله فرستاد و او بابا اسحاق را با چند تن از مریدانش دستگیر کرد و به دار آویخت (همو، ۵۰۱-۵۰۲) و سپس به مقابلهٔ سپاهیان بابایی شتافت و در این گیرودار کشته شد (همو، ۵۰۲). آنگاه سلطان غیاث‌الدین به مدد فرنگیان به باباییان تاخت و آنها را به سختی شکست داد و بسیاری از آنان کشته شدند (ابن عبری، ۴۳۹-۴۴۰).

از سرنوشت بابا الیاس خراسانی پس از سرکوب خونین قیام باباییان آگاهی روشنی نداریم. به تصریح ابن عبری (ص ۴۴۰)، باباالیاس و خلیفه‌اش بابا اسحاق هر دو دستگیر و کشته شدند؛ اما کوپرولو بر آن است که سلطان غیاث‌الدین، بابا الیاس را مورد عفو قرار داد (نک: 178، حاشیهٔ 35).

دربارهٔ عناصر فکری نهضت بابایی، مؤلفان همگی اشاره می‌کنند که این جنبش رنگی از تشیع داشت که باباالیاس از زادگاهش خراسان با خود آورده بود و البته ظاهر صوفیانه هم به خودگرفته بود. اولین و آخرین مقصد این جنبش تحقق بخشیدن به یک هدف سیاسی مشخص بود، یعنی بالابردن موقعیت ترکمانان و استقرارشان در وطن جدید و تأسیس دولتی برای آنان به رهبری پیشوایان معنوی نوین (شیبی، ۳۳۵/۲). بعد از سرکوب جنبش بابایی، یاران بابا الیاس از ولایتهای سیواس و توقات و آماسیه به ولایت قیرشهر ــ واقع در آناتولی مرکزی ــ که حاجی بکتاش ولی در آن اقامت داشت، مهاجرت کردند و در اطراف خانقاه وی گرد آمدند و طریقت بابایی به تدریج در طریقت بکتاشیه مستحیل گردید (رئیس‌نیا، ۲۱). در واقع پس از سرکوب شورش باباییان، تنها برخی عناصر میانه‌رو آن همچون نورهٔ صوفی از مرگ نجات یافتند. نورهٔ صوفی سپس به سلطان سلجوقی تقرب جست و با او رابطهٔ خویشاوندی به هم رساند و حتی به امارت هم منصوب شد. میراث نورهٔ صوفی به پسرش قرامان رسید که با تأسیس دولت مستقل قرامانیان در آسیای صغیر آرزوی دیرین ترکمانان را تحقق بخشید (شیبی، ۳۳۶/۲).

مآخذ: ابن بی‌بی، حسین، *الاوامرالعلائیة*، آنکارا، ۱۹۵۶م؛ ابن عبری، غریغوریوس، *تاریخ مختصر الدول*، به کوشش انطون صالحانی، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ رئیس‌نیا، رحیم، *بدرالدین مزدکی دیگر*، تهران، ۱۳۶۱ش؛ سبط ابن جوزی، یوسف، *مرآةالزمان*، حیدرآباد دکن، ۱۹۵۲م؛ شیبی، کامل مصطفی، *الصلة بین التصوف و التشیع*، بیروت، ۱۹۸۲م؛ متیکا، رائول، «جنبش باباییان در آناتولی»، ترجمهٔ عباس زارعی مهرورز، *کیهان فرهنگی*، شهریور، ۱۳۶۸ش؛ نیز:

EI[2]; Elvan Çelebi, *Menākıbu'l - Kudsiyye*, eds. I. E. Erünsal and A. Y. Ocak, Istanbul, 1984; Elvan Erünsal, I. E. and A. Y. Ocak, introd. *Menākıb...* (vide: Çelebi) ; Köprülü, F., *Türk edebiyatı 'nda ilk Mutasavvıflar*, Ankara, 1966.

علی کرم‌همدانی

بابِ حادی عَشَر [= باب یازدهم]، کتابی دربردارندهٔ موضوعات عمدهٔ کلامی در اصول عقاید امامیه. مؤلف این کتاب، ابومنصور حسن ابن یوسف بن علی بن مطهر، معروف به علامهٔ حلی (د ۷۲۶ق) است. وی به درخواست وزیر محمد بن محمد قوهدی کتاب *مصباح المتهجد* شیخ طوسی (د ۴۶۰ق) را که موضوع آن فروع دین و ادعیه و عبادات بود، در ۱۰ باب خلاصه کرد و آن را *منهاج الصلاح فی مختصر المصباح* نامید (محقق، ۱۵)؛ سپس باب دیگری با عنوان *الباب الحادی عشر فیما یجب علیٰ عامة المکلفین من معرفة اصول‌الدین* در اصول دین بر آن افزود تا کتاب را تکمیل کرده باشد (علامهٔ حلی، ۲).

باب حادی عشر در ۷ فصل تنظیم شده است: فصل نخست در اثبات صانع، فصل دوم در صفات ثبوتی، فصل سوم در صفات سلبی، فصل چهارم در عدل، فصل پنجم در نبوت، فصل ششم در امامت، و فصل هفتم در معاد. *باب حادی عشر* از نظر جامعیت و نیز اختصار موردتوجه

دانشمندان قرار گرفت و به شکل مستقل به طبع رسید و تدریس گردید و شرحهای فراوانی بر آن نگاشته شد (محقق، ۱۵-۱۶). آقابزرگ تهرانی بیش از ۲۰ شرح برای آن نام می‌برد (۵/۳-۷). از میان شرحهای متعدد آن، شرح مقداد بن عبدالله سیوری حلی، معروف به فاضل مقداد (د ۸۲۶ق) با نام *النافع یوم الحشر فی شرح الباب الحادی عشر* بیش از شروح دیگر موردتوجه دانشمندان و مدرسان کلام و اصول عقاید قرار گرفته، و بارها انتشار یافته، و ترجمه شده است (محقق، ۱۶-۱۷).

از معروف‌ترین ترجمه‌های فارسی آن *الجامع فی ترجمة النافع* به قلم میرزا محمدعلی حسینی شهرستانی (د ۱۳۴۴ق) است. همچنین ترجمه‌ای به زبان انگلیسی از این کتاب به قلم میلر[1] در دست است که در ۱۹۲۸م در لندن به چاپ رسیده است (حلبی، ۸). ابوالفتح بن مخدوم خادم الحسینی عربشاهی (د ۹۷۶ق) از احفاد میرسید شریف جرجانی نیز شرح دیگری با عنوان *مفتاح الباب بر باب حادی عشر* نگاشته، و آن را به شاه طهماسب اول صفوی (سل ۹۳۰-۹۸۴ق) تقدیم کرده است. این شرح اخیراً به کوشش مهدی محقق به طبع رسیده است. شرح عربشاهی که با متن درآمیخته، در قیاس با شرح فاضل مقداد، مفصل‌تر است؛ علاوه بر آن، شارح به نقد آراء فلاسفه و متکلمان اشعری و معتزلی نیز پرداخته، و از عقاید شیعه دفاع کرده است (محقق، ۲۰).

کتاب *باب حادی عشر* در دوره‌ای به نگارش در آمد که متکلمان از مسائل و استدلالهای فلسفی بهره می‌بردند. با اینهمه، روش کلامی این کتاب تحت‌تأثیر آراء و اندیشه‌های معتزلی است. علامهٔ حلی در این اثر، واجب‌الوجود را به کمک برهان امکان و وجوب اثبات می‌کند. در مبحث عدل، ابتدا موضوع حسن و قبح عقلی افعال را پیش می‌کشد و سپس مختار بودن انسان را مورد تأکید قرار می‌دهد و اینکه بر خداوند قبیح است که خالق فعل ما باشد و سپس ما را برای آن مؤاخذه کند، پس ارادهٔ فعل قبیح بر خداوند محال است و از این طریق بر عدل خداوند استدلال می‌کند (ص ۲۵-۳۲). در فصل مربوط به نبوت پس از تعریف، به بحث نبوت خاصه و نبوت عامه می‌پردازد. آنگاه دربارهٔ عصمت سخن می‌گوید و آن را مطابق قاعدهٔ لطف می‌شمارد. علامه در فصل مربوط به امامت، آن را ریاست عامه در امور مربوط به دنیا و دین و به نیابت از پیامبر می‌داند که طبق لطف خداوند صورت می‌گیرد. آنگاه به لزوم عصمت ائمه می‌پردازد و معصوم نبودن آنها را نقض غرض می‌شمارد، زیرا که آنها برای ابطال ظلم و اقامهٔ عدل از طرف خداوند و پیامبر منصوب شده‌اند و اگر مرتکب گناه شوند، به ظلم تن داده‌اند و این، از قبایح محسوب می‌شود (ص ۳۴-۴۳). سپس به امامت خاصه می‌پردازد و با ذکر نام، ائمهٔ دوازده‌گانه را مطابق اعتقاد شیعهٔ اثناعشری مورد تأکید قرار می‌دهد. سرانجام در بحث معاد، در مورد معاد جسمانی سخن می‌گوید و بر ضرورت آن استدلال می‌کند (ص ۴۳-۵۳).

مآخذ: آقابزرگ، *الذریعة*؛ حلبی، علی‌اصغر، مقدمه بر شرح *باب الحادی عشر* فاضل مقداد، تهران، ۱۳۷۳ش؛ علامهٔ حلی، حسن، *الباب الحادی عشر*، به کوشش مهدی محقق، تهران، ۱۳۶۵ش؛ محقق، مهدی، مقدمه بر *الباب الحادی عشر* (نک: هم‌، علامهٔ حلی).

جواد فیروزی

باب دَفتَرداری، عنوانی در تشکیلات اداری دولت عثمانی که بر مؤسسات مالی دولتی اطلاق می‌گردید. رئیس این تشکیلات را «دفتردار» می‌خواندند که معادل عنوان «مستوفی» در دولتهای شرق اسلامی است (پاکالین، I/411؛ اوزون چارشیلی، 325). ایلخانیان نیز این عنوان اخیر را پذیرفته بودند و صاحب دفتر ممالک را «مستوفی الممالک» می‌نامیدند که با همکاری مستوفیان به امور مالی ایالات رسیدگی می‌کرد. این اداره را «دفترداری ممالک» می‌گفتند (پاکالین، I/412؛ «دائرةالمعارف...[2]»، 176).

تاریخ دقیق رواج اصطلاح باب دفترداری در حکومت عثمانی معلوم نیست (پاکالین، I/414؛ اوزون چارشیلی، همانجا). به نوشتهٔ پاکالین (همانجا)، اصطلاح دفتردار که در *قانون‌نامهٔ* سلطان محمد فاتح آمده، در *سلجوق‌نامهٔ* علی یازجی‌زاده ــ که در نیمهٔ اول قرن ۹ق نوشته شده است ــ نیز به چشم می‌خورد. از این‌رو، می‌توان گفت که در اوایل قرن ۹ق این نام، همراه با تشکیلات آن، در حکومت عثمانی وجود داشته است (نیزنک: اوزون چارشیلی، 326). تا زمان بایزید دوم، یعنی اواخر نیمهٔ دوم قرن ۹ق تنها یک سردفتردار که چند دفتردار زیردست داشت، تمام امور مالی را اداره می‌کرد (کوپریلی‌زاده، 201؛ «دائرةالمعارف»، همانجا) و دربرابر سلطان مسئول بود (پاکالین، همانجا) و به موجب قانون، در مسائل مهم مالی با وزیر اعظم مشاوره می‌کرد (کوپریلی‌زاده، 202؛ پاکالین، I/417). با توسعهٔ تشکیلات دیوان عثمانی، امور مالی به دودفترداری تفکیک شد که از سوی دو دفتردار اداره می‌شد: یکی دفتردار روملی که به او سردفتردار می‌گفتند و دیگری دفتردار آناتولی که مسئول معامله‌ها و املاک خاصه بود («دائرةالمعارف»، همانجا؛ پاکالین، I/414). از اواسط قرن ۱۱ق/۱۷م سردفترداری روملی به نام دفترداری شق اول، و دفترداری آناتولی به نام دفترداری شق ثانی نام‌گذاری شد (همانجا؛ اوزون چارشیلی، 332).

پس از استیلای سلطان سلیم بر آناتولی شرقی و سوریه، به سبب آنکه این سرزمینها دور از دولت مرکزی واقع شده بودند، دایره‌ای دیگر به نام دفترداری عرب و عجم در مرکز حلب تشکیل شد. در نیمهٔ دوم قرن ۱۰ق/۱۶م بنا به ضرورتهایی دفترداری به شعبه‌ها یا «اقلام» متعدد تجزیه شد (نک: پاکالین، همانجا؛ اوزون چارشیلی، 330، 328، 327؛ «دائرةالمعارف»، همانجا). وظایف، حدود اختیارات، مقام، رتبه و جایگاه دفترداران در *قانون‌نامه* آمده است (نک: EI², II/83؛ پاکالین، I/416؛ کوپریلی‌زاده، همانجا).

عنوان دفتردار از ۱۲۵۳ق/۱۸۳۷م از میان رفت و «ناظر مالیه» جایگزین آن شد (پاکالین، I/418). یکی از وظایف دفترداری بررسی عیار مسکوکات طلا و نقره بود. متصدی این شغل را سروزنه‌دار (وزنه‌دار باشی) می‌نامیدند که ۲۲۱ نفر به عنوان کاتب، شاگرد، کاتب احکام مالیه و خزینه‌دار زیردست او به کار می‌پرداختند (نک: اوزون-

---

1. W.M.Miller 2. *Osmanlı* ...

چارشیلی، 336؛ «دائرةالمعارف»، 177).

برائر توسعهٔ متصرفات دولت عثمانی و ادارات آن، «باب دفترداری» ــ که می‌توان آن را دائرهٔ نظارت مالی یا وزارت مالیه گفت ــ تشکیل گردید و کلیهٔ معاملات مالی دولتی در دیوان دفتردار (باب‌دفتردار) صورت می‌گرفت (پاکالین، I/412,415؛ دائرةالمعارف، همانجا). تمام احکام مالی (برات، فرمان) در باب‌دفتردار نوشته می‌شد و هر دفتردار پشت اوراق و احکام صادره از دفتر خود را امضا می‌کرد. از اواسط قرن ۱۱ق/۱۷م پشت تمام احکامی را که از مالیه صادر می‌شد، سردفتردار امضا می‌کرد و تنها احکام و ابلاغهایی که از باب دفتردار، بیرون می‌آمد و توسط سردفتردار امضا می‌شد، ضمانت اجرایی داشت و در حکم قانون بود (پاکالین، I/415؛ «دائرةالمعارف»، همانجا). در نیمهٔ اول قرن ۱۲ق/۱۸م نیز شمعدانی‌زاده از باب دفتری یاد کرده است (نک: اوزون چارشیلی، 335-334). دفترداران موظف بودند که سالی یک‌بار تمام درآمدها و هزینه‌ها، یعنی در واقع بودجهٔ دولت را به حاکم ارائه دهند (کوپریلی‌زاده، 203؛ قس: EI^2، همانجا).

مآخذ:
EI[2]; Köprülüzade, M.F., *Türk hukuk ve iktisat tarihi mecmuası*, Istanbul, 1931; *Osmanlı tarihi ansiklopedisi*, Istanbul, Ihlas matbaacilik; Pakalın, M, Z., *Osmanlı tarih deyimleri ve terimleri sözlüğü*, Istanbul, 1983; Uzunçarşılı, İ. H., *Osmanlı devletinin merkez ve bahriye teşkilâtı*, Ankara, 1984.
ابوالحسن دیانت

بابُر، ابوالقاسم میرزا (۸۲۵-۸۶۱ق/۱۴۲۲-۱۴۵۷م)، فرزند بایسنقر میرزا و نوادهٔ شاهرخ تیموری. وی از ۸۵۱ق تا هنگام مرگ، در مازندران، خراسان و اندک زمانی در فارس و عراق عجم فرمان راند (حافظ ابرو، ۸۱۲/۲؛ اسفزاری، ۱۸۹/۲). بابر که از دو برادر خود علاءالدوله و محمد کوچک‌تر بود، در زمان شاهرخ از عنایات شاهانه بهره‌ای نداشت و بامقرری اندک خود روزگار می‌گذرانید (خواندمیر، ۲۲/۴-۲۳؛ دولتشاه، ۴۰۵).

در ۸۵۱ق پس از آنکه شاهرخ در ری وفات یافت (نک: ابوبکر طهرانی، ۳۱۸؛ میرخواند، ۷۳۳/۶)، بابر که در اردوی شاهی بود، به سوی خراسان حرکت کرد، اما در بسطام بافرستادگان «امیرهندوکه» روبه‌رو شد که وی را به استراباد فراخواندند (دولتشاه، ۴۳۰؛ میرخواند، ۷۳۴/۶- ۷۳۶). امیر هندوکه اسباب فرمانروایی او را بر مازندران فراهم ساخت (همو، ۷۳۶/۶؛ اسفزاری، ۱۲۵/۲؛ روملو، ۲۶۵). پس از مرگ شاهرخ، گوهرشادآغا برای جلوگیری از گسیختگی امور، فرماندهی اردو را به عبداللطیف فرزند الغبیگ واگذار کرد و قاصدی به سوی علاءالدوله، نوهٔ مورد عنایت خویش فرستاد که در آن هنگام در هرات جانشین نیای خود بود. همزمان، عبداللطیف نیز پیکی به سمرقند نزد پدر (الغبیگ) روانه کرد که وارث حقیقی حکومت به شمار می‌رفت (میرخواند، ۷۳۴/۶، ۷۳۶).

اندکی پس از این وقایع، عبداللطیف به گوهرشاد بدگمان شد و با بی‌حرمتی بسیار او را اسیر کرد (روملو، همانجا؛ اسفزاری، ۱۲۳/۲، ۱۲۵؛ میرخواند، ۷۳۴/۶). علاءالدوله نیز سپاهی به سوی نیشابور گسیل داشت و سپاهیان وی عبداللطیف را گرفتار، و مهدعلیا را آزاد کردند (همو، ۷۳۷/۶-۷۳۸؛ اسفزاری، ۱۲۵/۲). اما در همین هنگام، سپاهیان الغبیگ به عزم تسخیر خراسان از جیحون گذشته بودند. الغبیگ با شنیدن خبر گرفتاری فرزند، با علاءالدوله از درآشتی درآمد؛ علاءالدوله در پذیرفتن صلح مردد بود که خبر حرکت سپاهیان بابر به سوی خراسان به وی رسید. او به‌ناچار عبداللطیف را آزاد کرد، با الغبیگ پیمان‌صلح‌بست و رهسپارمشهدشد (میرخواند، ۷۴۰/۶-۷۴۱؛ اسفزاری، ۱۲۹/۲-۱۳۰). دو برادر از بیم الغبیگ که مدعی جانشینی شاهرخ بود (نک: بارتولد، II/146)، با یکدیگر صلح کردند و ولایت خبوشان (قوچان) را سر حد حکومت خود قرار دادند (اسفزاری، ۱۲۴/۲، ۱۳۰؛ میرخواند، ۷۴۱/۶؛ عبدالرزاق، ۹۱۰/۲).

بابر کوشید تا حکومت خویش را بر مازندران استحکام بخشد (همو، ۹۱۱/۲-۹۲۱). چندی بعد، علاءالدوله به‌سختی از الغبیگ شکست خورد و به بابر پناه برد (میرخواند، ۷۴۴/۶- ۷۴۸؛ اسفزاری، ۱۳۱/۲؛ خواندمیر، ۲۴/۴-۲۷؛ عبدالرزاق، ۹۲۲/۲). بابر ضمن خشنود ساختن برادر و گردآوری سپاه، با الغبیگ از در آشتی درآمد (میرخواند، ۷۴۸/۶، ۷۵۱) و پس از آنکه به نیروی خویش اعتماد یافت، به سوی خراسان لشکر کشید. وی سپاهیان الغبیگ را شکست داد و هرات، مرکز حکومت خراسان را تسخیر کرد. سپاهیان او در هرات چندان ستم و غارت روا داشتند که مردم بر ایشان شوریدند و یارعلی ترکمان را که از زندان الغبیگ گریخته بود، به فرمانروایی پذیرفتند. با این حال، حکومت بابر به سبب خامی و بی‌تدبیری، بیش از ۲۰ روز دوام نیافت، ولی در ذیحجهٔ ۸۵۲/ فوریهٔ ۱۴۴۹ بار دیگر بابر برهرات مسلط گردید (همو، ۷۵۴/۶-۷۵۵؛ خواندمیر، ۳۰/۴؛ عبدالرزاق، ۹۶۱/۲-۹۶۴).

در ۸۵۳ق والی سیستان از اطاعت سرباز زد و بابر سپاهی بزرگ برای سرکوب وی حرکت داد؛ اما چون دوری وی از خراسان، ممکن بود عبداللطیف را ــ که با کشتن الغبیگ جانشین او شده بود ــ به حمله به سوی خراسان ترغیب کند، بنابر توصیهٔ امیرهندوکه از اسفزار پیش‌تر نرفت. اگرچه سپاهیان وی توانستند حاکم سیستان را به اطاعت مجبور سازند (همو، ۹۷۴/۲- ۹۷۵؛ میرخواند، ۷۶۳/۶)، ولی طغیان امیرهندوکه، سردار مورداعتمادش، این پیروزی را درکام وی تلخ کرد. با آنکه این شورش دیری نپایید و امیرهندوکه به دست سرداران بابر به قتل رسید (میرخواند، ۷۶۳/۶-۷۶۴؛ عبدالرزاق، ۹۷۶/۲-۹۷۷)، اما همین گسیختگی امور موجب شد تا علاءالدوله از چنگ وی بگریزد. بابر سپاهی به سرکردگی امیر خداداد در پی او فرستاد. علاءالدوله چون عرصه را تنگ دید، کوشید تا خود را به سلطان‌محمد برساند. محمد که بر فارس و عراق عجم تسلط داشت، در این زمان، در راه حمله به خراسان بود. بابر سپاهی فراهم آورد و در منطقهٔ جام با سپاهیان محمد درگیر شد، اما شکست خورد و به‌قلعهٔ عماد گریخت (میرخواند، ۷۶۴/۶- ۷۶۶؛ خواندمیر، ۴۰/۴).

سلطان محمد پس از این پیروزی، بر تخت پادشاهی هرات تکیه زد، و با عبداللطیف که بر ماوراءالنهر حکم می‌راند، مکاتباتی دوستانه برقرار کرد؛ اما به علت ستم وغارت محمد و سپاهیانش، رعیت از وی روی‌گردان شدند (میرخواند، ۷۶۲/۶، ۷۶۷_ ۷۶۸). بابر به استراباد رفت و سپاهیان از هم گسیختهٔ خود را گرد آورد (ابوبکر طهرانی، ۳۲۱). وی در ۸۵۴ق/۱۴۵۰م دوباره به قصد تسخیر خراسان بازگشت و در جنگی سخت، سپاهیان محمد را پراکنده ساخت. اما محمد که در پی سپاهیانش از راه رسیده بود، به اردوی او حمله برد و بابر بار دیگر به قلعهٔ عماد گریخت (همو، ۳۲۲؛ میرخواند، ۷۷۰/۶). پس از فرار وی، سلطان محمد اندیشناک از اینکه مبادا گریختن بابر نوعی نیرنگ باشد، خود نیز از معرکه گریخت. در این میان، علاءالدوله فرصت را غنیمت شمرد و بر هرات مسلط شد (همانجا؛ عبدالرزاق، ۱۰۰۱/۲). سلطان محمد که سپاهش را ضعیف شده می‌دید، هرات را برای علاءالدوله گذاشت و از راه یزد خود را به شیراز رساند (روملو، ۲۹۹؛ ابوبکر طهرانی، ۳۲۳؛ میرخواند، همانجا). مدتی بعد بابر به هرات بازگشت و علاءالدوله به بلخ گریخت (ابوبکر طهرانی، همانجا؛ میرخواند، ۷۷۱/۶؛ عبدالرزاق، ۱۰۰۱/۲_۱۰۰۲). با این حال، اندکی پس از آن، خبر گردآوری سپاه به وسیلهٔ علاءالدوله، بابر را مجبور کرد تا در اوج سرمای زمستان به سوی بلخ حرکت کند، و در نهایت علاءالدوله که به کوههای بدخشان گریخته بود، در حوالی هرات به اسارت مأموران بابر درآمد (میرخواند، ۷۷۳/۶_۷۷۶؛ عبدالرزاق، ۱۰۱۰/۲_۱۰۱۳).

در ۸۵۵ق سلطان محمد باردیگر قصد تسخیر خراسان کرد و با سپاهی گران از مسیر اصفهان، قم‌وری به سوی خراسان روی نهاد. بابر در بسطام بود که این خبر را شنید، اما عزم صلح کرد و خواجه مولانا سمرقندی را برای عقد پیمان صلح به سوی محمد گسیل داشت (ابوبکر طهرانی، ۳۲۴؛ میرخواند، ۷۷۹/۶_۷۸۰). محمد با پیشنهاد صلح موافقت کرد، ولی شرط کرد که بخش کوچکی از خراسان تحت فرمان وی درآید و خطبه و سکه به نام او باشد. بابر شرط را پذیرفت و با خاطری آسوده به مازندران رفت (همانجا؛ خواندمیر، ۴۵/۴)؛ اما محمد پیمان گسست و در هنگامی که بابر گمان نمی‌داشت، به وی هجوم برد. در این نبرد محمد شکست خورد و به دست سپاهیان بابر اسیر شد (میرخواند، ۷۸۰/۶_۷۸۱؛ عبدالرزاق، ۱۰۲۶/۲_۱۰۳۲). بابر در نتیجهٔ خشم ناشی از این عهد شکنی و نیز سعایت وکینه جویی اطرافیان، به قتل وی وهمزمان، به نابینا کردن برادر دیگر، علاءالدوله فرمان داد تا خاطر خویش را به کلی آسوده سازد (همانجاها؛ خواندمیر، ۴۵/۴_۴۶).

بابر که دیگر منازعی نداشت، دوتن از سرداران خود را به حکومت قم و ساوه گماشت و خود آهنگ تسخیر تمامی عراق عجم و فارس کرد؛ اما از بیم آنکه سپاهیانش بی‌آزوقه بمانند، به جای مسیر ری و اصفهان، مسیر یزد و شیراز را برگزید. ترکمانان این امر را ناشی از ضعف وی دانستند و درحالی که او هنوز در شیراز بود، بر قم و ساوه استیلا یافتند. بابر رهسپار دفع آنان شد، اما در همین هنگام خبر طغیان مجدد علاءالدوله درخراسان به وی رسید. ناچار شتابان خود را به هرات رسانید (میرخواند، ۷۸۲/۶_۷۸۴؛ عبدالرزاق، ۱۰۳۵/۲، ۱۰۳۸_۱۰۴۲).

علاءالدوله که پیش از رسیدن بابر، شکست خورده، لشکریانش پراکنده شده بودند، به سیستان گریخت و از آنجا به جهانشاه ترکمان پناه برد. تسلط ترکمانان از ۸۵۷ق بر سرتاسر عراق و فارس (همانجا) بابر را بر آن داشت تا به مازندران رود و خود را برای حملهٔ مجدد به عراق آماده سازد. همزمان با کوشش وی برای تجهیز و گردآوری سپاه، سلطان ابوسعید، از نوادگان تیمور در ماوراءالنهر قدرت می‌یافت. آنگاه که بابر آهنگ عراق کرد، سلطان ابوسعید نیز درحال گسترش قلمرو خویش به سوی خراسان بود. بابر ناچار از عراق چشم پوشید و لشکریانش را به سوی خراسان گسیل کرد؛ اما این لشکرکشی، با بی‌تدبیری فراوان همراه شد. سلطان ابوسعید با شنیدن خبر حرکت سپاه بابر، با هدف صلح، به مقر حکومت خویش بازگشت (همو، ۱۰۵۲/۲_ ۱۰۵۵؛ میرخواند، ۷۸۹/۶_۷۹۰)، اما بابر پیشنهاد صلح را نپذیرفت (کاشفی، ۵۲۳/۲ _۵۲۴). سپاهیان بابر با زحمت بسیار از جیحون گذشتند و محاصرهٔ بی‌حاصل و طولانی سمرقند که نتیجهٔ دوراندیشی سلطان ابوسعید بود (نک: روملو، ۳۳۵)، سرانجام بابر را به پذیرش صلح ناچار ساخت و رود جیحون به عنوان سرحد حکومت خراسان و ماوراءالنهر پذیرفته شد (عبدالرزاق، ۱۰۷۷/۲؛ میرخواند، ۷۹۰/۶_۷۹۵). بابر با سپاهیانی فرسوده به خراسان بازگشت (دولتشاه، ۴۳۲)، اما در ۸۵۹ق/۱۴۵۵م بار دیگر حاکم سیستان علم طغیان برافراشت و بابر با فرستادن یکی از سرداران خویش، غائله را فرونشاند (عبدالرزاق، ۱۰۸۱/۲).

بابر در واپسین سالهای عمر به مشهد رفت، و کوشید تا از باده‌گساری که عادت همیشگی وی شده بود، توبه کند، اما در ۸۶۱ق اندکی پس از آنکه توبهٔ خود را شکست، ناگهان و شاید بر اثر مسمومیت توسط اطرافیان، درگذشت (اسفزاری، ۱۸۹/۲؛ خواندمیر، ۵۷/۴؛ روملو، ۳۶۵_ ۳۶۶) و پیکر او را در جوار مرقد حضرت رضا(ع) به خاک سپردند (دولتشاه، ۴۳۶). با مرگ بابر فرزندش سلطان محمود جانشین وی گردید، اما حکومت او چندان دوام نیافت (اسفزاری، ۱۹۰/۲_۱۹۷).

بابر از واپسین افراد خاندانی است که به فرهنگ دوستی و هنرپروری شهرت یافته‌اند. وی در مدت بسیار کوتاهی که در شیراز به سر برد، به احداث بنای مقبرهٔ خواجه حافظ همت گماشت (دولتشاه، ۳۰۸). خود وی نیز از شاعری اندک بهره‌ای داشت؛ چنانکه گفته‌اند در شعردوستی و شعرشناسی، بر همهٔ شاهزادگان تیموری برتری داشته است (نک: نفیسی، ۲۳۲/۱). دولتشاه سمرقندی وی را دارای طبعی موزون و سخنی چون دُر مکنون دانسته، و غزلی از وی نقل کرده است (ص ۴۳۲_۴۳۳). علیشیرنوایی (ص ۱۲۶، ۳۱۵، ۳۷۸) وزیر سلطان حسین بایقرا که گویا وی خود مدتی ملازم بابر بوده(نک: براون، III/390؛

نفیسی، ۲۸۹/۱)، از او به عنوان شاعر و پادشاهی کم‌نظیر و با فرهنگ یاد می‌کند که به سخنان بزرگان طریقت توجه بسیار داشته است، و رباعی و غزلی نیز از وی نقل می‌کند.

تقریباً بیشتر منابعی که از بابر نام برده‌اند، او را با صفاتی نیک، چون بلند همتی، بخشندگی و درویش صفتی ستوده‌اند. برخی از آنها وی را درویش و قلندری دانسته‌اند که مانند اولیاءالله آگاه از این دنیا رفته است (مثلاً نک: دولتشاه، ۴۳۰، ۴۳۳- ۴۳۵؛ فخری، ۳۸-۳۹؛ اسفزاری، ۱۸۹/۲-۱۹۰؛ پیرداق منشی، ۵۲۷). اما اگر برخی از اعمال وی چون کشتن و نابینا کردن برادرانش، بازگذاشتن دست سپاهیان درستم به مردم (دولتشاه، ۴۳۱؛ خواندمیر، ۳۰/۴)، وغارت قوت لایموت آنان (میرخواند، ۷۸۲/۶-۷۸۳) را به یاد آوریم، آنگاه این گفته‌ها را می‌توان در شمار تملقهای معمول منشیانه در مآخذ این دوره دانست. همین نکته در حکایت نقل شده توسط معصوم علیشاه (۶۸۴/۲) به خوبی آشکار است. گفته‌اند که وی نخستین کس بود که شهر مشهد را «مقدس» نامید (حکیم، ۵۵۷). شاید برخی دین‌پناهیهای وی از جمله اظهار فروتنی در برابر پیشوایان طریقت و عالمان دین (نک: اسفزاری، ۱۷۵/۲) را نیز بتوان در شمار عوام‌فریبی گذاشت. با اینهمه، در مقایسه با ستمگریهای برخی از دیگر حکمرانان همین خاندان (نک: روملو، ۲۸۳؛ خواندمیر، ۲۹/۴)، می‌توان گفت که بابر از صفات انسانی بیشتری برخوردار بوده است.

مآخذ: ابوبکر طهرانی، دیار بکریه، به کوشش نجاتی لوغال و فاروق سومر، تهران، ۱۳۵۶ش؛ اسفزاری، محمد، *روضات الجنات*، به کوشش محمدکاظم امام، تهران، ۱۳۳۸-۱۳۳۹ش؛ پیرداق منشی، *جواهرالاخبار*، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران، شم ۳۵۱۷؛ حافظ ابرو، *زبدة التواریخ*، به کوشش کمال حاج سیدجوادی، تهران، ۱۳۷۲ش؛ حکیم، محمد تقی، *گنج دانش*، به کوشش محمدعلی صوتی و جمشید کیانفر، تهران، ۱۳۶۶ش؛ خواندمیر، غیاث‌الدین، *حبیب‌السیر*، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ دولتشاه سمرقندی، *تذکرةالشعراء*، به کوشش ادوارد براون، لیدن، ۱۳۱۸ق/۱۹۰۰م؛ روملو، حسن، *احسن التواریخ*، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۴۹ش؛ عبدالرزاق سمرقندی، *مطلع سعدین و مجمع بحرین*، به کوشش محمد شفیع، لاهور، ۱۳۶۸ق/۱۹۴۹م؛ علیشیر نوایی، *مجالس النفائس*، به کوشش علی‌اصغر حکمت، تهران، ۱۳۶۳ش؛ فخری هروی، محمد، *روضة السلاطین*، به کوشش حسام‌الدین راشدی، حیدرآباد دکن، ۱۹۶۸م؛ کاشفی، علی، *رشحات عین‌الحیات*، به کوشش علی اصغر معینیان، تهران، ۱۳۵۶ش؛ معصوم علیشاه، محمد، *طرائق الحقائق*، به کوشش محمدجعفر محجوب، تهران، ۱۳۳۱ش؛ میرخواند، محمد، *روضةالصفا*، تهران، ۱۳۳۹ش؛ نفیسی، سعید، *تاریخ نظم و نثر در ایران و در زبان فارسی*، تهران، ۱۳۴۴ش؛ نیز:

Barthold, W.W., *Four Studies on the History of Central Asia*, tr. V. and T. Minorsky, Leiden, 1962; Browne, E.G., *A Literary History of Persia*, Cambridge, 1951.

محمد سیدی

بابُر، ظهیرالدین محمد (۸۸۸ -۹۳۷ق/۱۴۸۳-۱۵۳۱م)، بنیان‌گذار سلسلهٔ گورکانیان هند. وی فرزند عمر شیخ و نوادهٔ امیر تیمور گورکانی بود و از سوی مادر نیز به چنگیزخان نسب می‌برد (بابر، ۵-۷؛ دوغلات، گ ۱۱۰ ب؛ هالیستر، ۱۴۲-۱۴۳). بابر در ۱۲ سالگی (۵ رمضان ۸۹۹) بر جای پدر در اندیجان (تختگاه فرغانه) به حکومت نشست (بابر، ۲،۵؛ دوغلات، گ ۱۲۲ب؛ ابوالفضل، ۸۷/۱). زندگی سیاسی او را می‌توان بر ۳ مرحلهٔ اصلی تقسیم کرد: ۱. از حکومت اندیجان تا سفر به کابل (۸۹۹-۹۱۰ق)؛ ۲. از سفر به کابل تا فتح دهلی (۹۱۰-۹۳۲ق)؛ ۳. از تأسیس سلسلهٔ گورکانیان در هند تا درگذشت وی (۹۳۲-۹۳۷ق).

پس از مرگ تیمور، تقسیم قلمرو او میان فرزندان و نوادگانش کشمکشهایی را به ویژه در آسیای مرکزی پدید آورد. پس از درگذشت عمر شیخ، و آغاز حکومت بابر، سلطان احمد میرزا، عموی بابر و حاکم سمرقند، و سپس سلطان محمودخان، دایی بابر و حاکم تاشکند، هر کدام طمع در قلمرو او بستند، ولی با مقاومت بابر و امرای طرفدار او راه به جایی نبردند (همو، ۸۸/۱؛ فرشته، ۱۹۲/۱). مهم‌ترین مخالف بابر، شیبانی‌خان ازبک بود که امیر جوان تیموری با وجود او راه دشواری در پیش داشت. با اینهمه، بابر عزم کرده بود که سرزمین تحت فرمان خود را توسعه دهد و به ویژه بر سمرقند، پایتخت تیمور تسلط یابد. پس به تلاشی بی‌وقفه که ۱۹ سال به طول انجامید، دست زد. نخستین بار در ۹۰۳ق/۱۴۹۷م، با فرار بایسنقر فرزند ابوسعید، بابر وارد سمرقند شد (دوغلات، گ ۱۲۳ الف؛ ابوالفضل، ۸۹/۱؛ فرشته، ۱۹۳/۱)؛ اما برخی از یارانش از او جدا شده، در اندیجان، برادرش جهانگیر میرزا را به حکومت برداشتند. در این میان بابر سمرقند را نیز از دست داد و لشکریانش پراکنده شدند وخود به ناچار به خجند رفت؛ اما سال بعد اندیجان را گرفت و در ۹۰۵ق فرغانه را نیز به چنگ آورد و آن را میان خود و جهانگیر تقسیم کرد (همو، ۱۹۳/۱- ۱۹۵؛ EI², I/847). وی سپس به‌فکر تسخیر سمرقند افتاد وبا آنکه شهر در دست شیبانی‌خان بود، ولی با حمایت مردم در ۹۰۶ق آنجا را گرفت (بابر، ۵۴؛ دوغلات، ابوالفضل، همانجاها؛ روملو، ۷۱)، و در حالی که ۱۹ سال بیش نداشت، کوشید تا اتحادیه‌ای از امرای اطراف برای سرکوب قطعی شیبانی‌خان ایجاد کند، ولی توفیقی نیافت. وی سپس در ۹۰۶ق در جنگ سرپل از ازبکان شکست خورد و به سمرقند بازگشت (فرشته، ۱۹۶/۱؛ *جهانگشای*...، ۳۲۵- ۳۲۶؛ EI²، همانجا) و شیبانی‌خان شهر را به محاصره گرفت. کار بر بابر دشوار شد و به ناچار دراوایل سال ۹۰۷ق شبانه از شهر بیرون رفت (روملو، ۷۳؛ فرشته، ۱۹۷/۱) و به کمک سلطان محمودخان زمستان را در اراتپه گذراند.

اتحاد خانهای تاشکند و مغولستان به حمایت از بابر در ۹۰۸ق راه به جایی نبرد و او از ازبکان شکست خورد و یک سال در میان قبایل صحرانشین به سر برد (همو، ۱۹۷/۱- ۱۹۸؛ *جهانگشای*، نیز EI²، همانجاها)، پس از آن، نزد محمد باقر، حاکم ترمذ رفت و به پیشنهاد او قصد کابل کرد (فرشته، همانجا؛ نیز نک: غفاری، ۲۳۹-۲۴۰؛ خواندمیر، غیاث‌الدین، ۳۰۷/۴).

دومین مرحلهٔ زندگی سیاسی بابر از اینجا آغاز می‌گردد: وی در ۹۱۰ق با نیروی اندکی به بدخشان رفت و مورد استقبال خسروشاه، حاکم آنجا و مردم قرار گرفت و با کمک نظامی او روی به کابل نهاد و در

۹۱۰ق با تسلیم محمد مقیم ارغون، امیر شهر، آنجا را گرفت (دوغلات، گ ۱۲۴ب- ۱۲۵ الف؛ گلبدن بیگم، ۴- ۵؛ بکری، ۹۹؛ خواندمیر، غیاث‌الدین، ۳۰۸/۴). سپس سلطان‌حسین‌میرزا فرمانروای هرات ازبیم شیبانی‌خان، بابر را به کمک خواست و او رهسپار هرات شد و با آنکه در راه خبر مرگ سلطان حسین رسید، بابر به حرکت خود ادامه داد و در هرات با بدیع‌الزمان و مظفر حسین، پسران سلطان حسین میرزا ملاقات کرد، ولی کوششهایش برای ایجاد اتحاد بر ضد ازبکان به جایی نرسید (گلبدن‌بیگم، ۶-۷؛ ابوالفضل، ۸۹/۱ -۹۰؛ فرشته، ۱۹۸/۱؛ ریاض‌الاسلام، ۲۰-۲۱؛ دوغلات، گ ۱۵۹ب؛ روملو، ۱۲۲-۱۲۳). با اینهمه، وی در ۹۱۳ق قندهار و زمین داور را تصرف کرد (همو، ۱۳۴؛ بکری، ۱۰۳)، و اندکی بعد، به گزارش دخترش، گلبدن بیگم (ص ۹) خود را بابر پادشاه خواند (نیز نک: راس، 6).

شکست و قتل شیبانی‌خان توسط شاه اسماعیل صفوی در ۹۱۶ق/۱۵۱۰م فرصت مناسبی به دست بابر داد و او در زمستان ۹۱۷ق با شتاب به سوی سمرقند حرکت کرد و از شاه اسماعیل نیز کمک خواست (فرشته، ۲۰۰/۱؛ راس، 7؛ ریاض الاسلام، ۲۶) و وعده داد که در صورت پیروزی کامل بر سمرقند و بخارا، خطبه و سکه به نام شاه اسماعیل کند. شاه صفوی پذیرفت و لشکری به یاری او فرستاد (*جهانگشای*، ۴۱۳-۴۱۴). به‌این‌ترتیب، بابر با کمک قزلباشها سومین بار، سمرقند را فتح کرد و قلمرو او سراسر تاشکند، کابل، قندوز، حصار، سمرقند، بخارا و فرغانه را دربرگرفت (راس، همانجا).

خواندن خطبه به نام شاه اسماعیل در سمرقند، و احتمالاً زدن سکه به نام او (شواهد سکه‌شناسی در این‌باره صراحت ندارد، نک: EI², I/848)، و تظاهر بابر به تشیع، مردم سمرقند را از او ناراضی ساخت (نک: دوغلات، گ ۱۸۹ب؛ اسمیث، 320). وی سرانجام در پی جنگ با عبیدالله‌خان ازبک در ۹۱۸ق سمرقند را بار دیگر از دست داد (ابوالفضل، ۹۱/۱؛ واصفی، ۳۶/۱؛ راس، همانجا). از سوی دیگر شاه اسماعیل صفوی، امیرنجم ثانی (نجم بیک) را برای کمک به بابر و احتمالاً برای نظارت بر کار او، به ماوراءالنهر فرستاد (*جهانگشای*، ۴۱۵؛ خواندمیر، امیر محمود، ۱۴۴). به گزارش امیر محمود خواندمیر، امیرنجم ثانی می‌خواست پس از سرکوب ازبکها بابر را نیز از میان بردارد (نک: ص ۱۴۵)، اما مورخان دیگر این معنی را تأیید نکرده‌اند. به‌هرحال، پراکندگی نیروهای قزلباش و اختلاف‌امرا با امیر نجم‌ثانی از یک سو، و پیمان شکنیها و قتل عامهای وی (نک: فرشته، ۲۰۱/۱) سبب شد تا میان او و بابر دشمنی ایجاد شود (روملو، ۱۷۳-۱۷۴؛ خواندمیر، امیرمحمود، ۱۴۸-۱۵۰). از این رو، امیر نجم در نبرد با ازبکان در ۹۱۸ق در غُجدوان تنها ماند و شکست خورد و کشته شد (فضل‌الله، ۱۴-۱۷؛ ریاض الاسلام، ۳۳-۳۴). بابر به کابل بازگشت و از این تاریخ از بازپس گرفتن سمرقند، شهر دلخواه خود، چشم پوشید (گلبدن بیگم، ابوالفضل، فرشته، همانجاها).

بابر در ۹۲۸ق/۱۵۲۲م پس از سالها تلاش، سرانجام قندهار را از ارغونیان گرفت (همو، ۲۰۲/۱)، ولی به سبب بلند پروازی و شجاعت، بدان اکتفا نکرد و چون در آسیای مرکزی وجود ازبکان، و در غرب حضور صفویان که به سرعت نیرومند می‌شدند، توسعهٔ قلمروش را دشوار می‌ساخت، متوجه هندوستان شد؛ اگرچه از ۹۱۰ق ظاهراً چنین اندیشه‌ای را در سر می‌پروراند (بابر، ۱۷۷). سرزمین بزرگ هند در این زمان فاقد قدرت مرکزی بود و حکومت دهلی که در دست ابراهیم لودی قرار داشت، مهم‌ترین قدرت این ناحیه محسوب می‌شد. با اینهمه، او نیز رقیبان خطرناکی داشت و با شورشهای داخلی قلمرو خود نیز مواجه بود (نک: راس، 11-10). بابر نیز باتوجه به این ملاحظات و گاه به دعوت مخالفان ابراهیم لودی راهی تسخیر هند شد و در پنجمین لشکرکشی در ۹۳۲ق درجنگ پانی پت، لودیان را شکست داد و دهلی را تصرف کرد (بابر، همانجا؛ نظام الدین، ۱/۲؛ فرشته، ۲۰۲/۱-۲۰۳؛ راس، 12-11؛ روملو، ۲۵۴-۲۵۵). به دلیل افتادگیهای متن *بابرنامه*، تعیین تاریخ دقیق لشکرکشیهای اول تا چهارم بابر، دشوار است و به همین سبب میان مورخان بعدی نیز در این‌باره اختلاف نظر وجود دارد (نک: راس، 10)، چه، مثلاً ابوالفضل علامی تاخت و تازهای پراکندهٔ بابر به نواحی شرقی افغانستان را نیز در زمرهٔ لشکرکشیهای او به هند شمرده است (نک: حبیبی، ۲۰-۲۱). اما معلوم است که لشکرکشیهای او به هند باید میان سالهای ۹۲۵ و ۹۳۰ق رخ داده باشد (نک: فرشته، ۲۰۱/۱-۲۰۲؛ راس، همانجا؛ *ایرانیکا*، III/322). به هرحال، بابر در روز سه‌شنبه ۱۲ رجب وارد دهلی شد و روز جمعه در مسجد دهلی به نام او خطبه خواندند (راس، 14-13). پس از آن قلعهٔ آگره را نیز تسخیر کرد (گلبدن بیگم، ۱۱؛ نظام الدین، ۱۳/۲-۱۷؛ فرشته، ۲۰۵/۱).

وجود مخالفان بسیار در میان هندیها و افغانها (نک: نظام‌الدین، ۱۸/۲؛ فرشته، ۲۰۶/۱)، و شرایط نامساعد آب و هوایی که بابر در کتاب خود بدان اشاره دارد، سبب شد تا اطرافیان او خواهان بازگشت به کابل باشند (بابر، ۲۰۴، ۲۰۶-۲۰۷). یکی از شورشهای بزرگ بر ضد بابر شورش راجپوتها به رهبری راناسنگا از چیتور بود (گلبدن بیگم، ۱۵). راناسنگا که با بسیاری از مخالفان بابر، چون حسن‌خان میواتی و سلطان محمود لودی متحد شده بود، روی به جنگ با فرمانروای تیموری نهاد. بابر که نخستین بار خود را درگیر یک نوع جهاد با کفار می‌دید (راس، 17-16)، به تدارک مقدمات کار برخاست و به تمام حکام دستور داد تا از گرفتن باجهای نامشروع خودداری کنند (بابر، ۲۰۷؛ گلبدن بیگم، ۱۶-۱۷). جنگ در ۹۳۳ق در خانوه روی داد و نیروهای راناسنگا به سختی شکست خوردند. پس از این فتح بزرگ بابر را «غازی» خواندند (نظام‌الدین، ۲۰/۲-۲۶، ۹۶؛ فرشته، ۲۰۹/۱؛ هروی، ۲۸۴/۱؛ راس، همانجا). وی پس‌از آن، فتوحات‌خود را در هند ادامه داد و تا بنگال پیش رفت و دولتی نیرومند بنیاد نهاد (همو، 18-17؛ EI², I/898)، ولی فرصتی برای سامان دادن به تضادهای نژادی، اجتماعی و مذهبی هند نیافت و بر اثر بیماری شدیدی در آگره درگذشت. جسد او را طبق وصیتش به کابل بردند و در مکانی موسوم به قدمگاه به

خاک سپردند (گلبدن بیگم، ۲۴،۲۱؛ نظام الـدین، ۲/۲۶ـ۲۷؛ فـرشته، ۲۱۱/۱؛ EI²، همانجا).

بابر نه تنها سیاستمداری زبده، و جنگجویی دلیر بود، بلکه مردی آزاداندیش و دانشمند نیز به شمار می‌آمد. در وصیت‌نامه‌اش که گفته می‌شود نسخه‌ای از آن در کتابخانهٔ بهوپال نگهداری می‌شود، به همایون، فرزندش، سفارش کرده است تا برای وحدت اسلام اختلاف میان شیعه و سنی را نادیده بگیرد (هالیستر، ۱۴۴). این سفارش نمایانگر تسامح مذهبی و وسعت دید سیاسی بابر است و از این طریق توانست با دولت شیعی صفویه ارتباطی دوستانه برقرار (برای روابط او با ایران دورهٔ شاه طهماسب، نک: ریاض الاسلام، ۴۴ـ۴۸)، و نقشی مهم در انتقال فرهنگ و تمدن ایرانی به هند ایفا کند (EWA, X/214).

بابر به علم و هنر و به ویژه شعر علاقه داشت. در دورهٔ وی نقاشی و معماری پیشرفت چشمگیری یافت. از آثار معماری این دوره باید به مسجد بابری (نک: دنبالهٔ مقاله) و رام باغ (آرام باغ) اشاره کرد. وی برای ساختن آگره، سنان، معمار برجستهٔ عثمانی را به هند دعوت کرد و او یکی از بهترین شاگردان خود به نام یوسف را نزد بابر فرستاد (نهرو، ۲/۱ ۶۵). یکی از هنرهای مورد علاقهٔ تیموریان خوش نویسی بود که بابر خود در آن دستی قوی داشت و چندان در این هنر پیش رفت که مبدع خط و شیوه‌ای شد که به خط بابری شهرت یافت. بابر نسخه‌ای از *قرآن* را که با این خط نوشته شده بود، به مکه فرستاد (نظام الدین، ۲۷/۲؛ شیمل، ۱۰۲).

بابر آثاری نیز در تاریخ، ادب و فقه پدید آورد که از آن جمله‌اند:

۱. *بابرنامه*، که آن را *واقعات بابری* و *توزک بابری* نیز خوانده‌اند. این کتاب در حقیقت خاطرات و نظرات بابر است که به زبان ترکی جغتایی و با نثری ساده نگاشته شده است و حوادث سالهای ۸۹۹ تا ۹۳۶ق را در بر می‌گیرد. شخصیت برجستهٔ بابر در این اثر که بدون تعصب، عقاید و آراء خود را در موضوعات مختلف بیان کرده، به خوبی منعکس است. ارزش *بابرنامه* از جنبه‌های مختلف تاریخی، جغرافیایی، مردم شناسی و ادبی حائز اهمیت است و به گفتهٔ کوپریلی در زمرهٔ یکی از بهترین آثار نثر جغتایی محسوب می‌شود (نک: EI², I/848-849). از این اثر نسخه‌های متعددی بـر جای مانـده است (منزوی، ۱۱۴۱/۲ـ۱۱۴۲؛ استـوری، I(1)/530)، اما همه ناقصند (راس، 20). بخشی از *بابرنامه* در زمان بابر، توسط زین‌الدین وفایی خوافی (د ۹۴۰ق) به فارسی ترجمهٔ آزاد شد که احتمالاً به همین دلیل کوپریلی آن را ترجمهٔ حقیقی *بابرنامه* نمی‌داند (نک: EI², I/ 849؛ استوری، I(1)/532-533). پس از آن میرزا پاینده حسن غزنوی و محمدقلی مغول حصاری نیز این اثر را به فارسی ترجمه کردند (همو، I(1)/533). *بابرنامهٔ* ترکی نخستین بار در ۱۸۵۷م توسط ایلمینسکی در غازان چاپ تصویری شد (استوری، I(1)/532؛ براون، ادوارد، III/391-392). پس از آن در ۱۹۰۵م بوریج چاپ دیگری از روی نسخهٔ حیدرآباد منتشر کرد. ترجمهٔ فارسی دیگری که توسط عبدالرحیم‌خان خانان به دستور اکبر شاه گورکانی در ۹۹۸ق صورت گرفته بود، در ۱۳۰۸ق در بمبئی به خط نستعلیق با اغلاط فراوان چاپی با عنوان *تجارب الملوک* منتشر شد (گلچین، ۴۵۹/۲؛ مشار، ۱۱۸۳/۱). *بابرنامه* به زبانهای انگلیسی، فرانسه، روسی، آلمانی و اردو نیز ترجمه و تلخیص شده است (حبیبی، ۵۵ ـ ۵۶؛ اختراهی، ۱۷۴؛ آربری، 59؛ استوری، I(1)/534-536).

۲. *رسالهٔ عروض*. بابر این رساله را حدود سالهای ۹۳۲ تا ۹۳۴ق تألیف کرد. موضوع این رساله قالبهای عروضی در شعر شاعران ترک زبان است. وی برحسب ضرورت هر جا که لازم دیده، مثالهایی از وزنهای رایج زبـان ترکـی و گاه فارسی ذکـر کرده، و اشعاری از خود بـه عنوان شاهد نیـز آورده است (دوغلات، گ ۱۲۲ب؛ نظام الدین، نیز EI²، همانجاها). نسخهٔ خطی این رساله در ۱۹۲۳م توسط کوپریلی در کتابخانهٔ ملی پاریس (شم 1308) شناخته شد (همانجا).

۳. مبین، رساله‌ای منظوم در فقه حنفی است. تصنیف این مثنوی تعلیمی در ۹۲۸ق خاتمه یافته است (نظام‌الدین، راس، همانجاها). این اثر را *فقه بابری* نیز خوانده‌اند. مبین در اصل نام تفسیری بر این مثنوی بوده که به قلم شیخ زین‌الدین، منشی بابر، نگاشته شده است. نسخهٔ خطی این مثنوی که در ۹۳۷ق کتابت شده، جزو مجموعهٔ خصوصی کوپریلی بوده است (EI²، همانجا).

۴. ترجمهٔ *رسالهٔ والدیهٔ* عارف بزرگ‌خواجه‌عبیدالله احـرار، که بابـر آن را در ۹۳۵ق بـه ترکی جغتایی ترجمه کرد (دوغلات، همانجا؛ فرشته، ۲۱۰/۱؛ راس، 20). این رساله به ضمیمهٔ *دیوان* شعر بابر توسط کوپریلی منتشر شده است. ترجمهٔ این رساله می‌تواند نشانه‌ای بر گرایش بابر به تصوف باشد (EI²، همانجا).

۵. *دیوان*. بابر شاعری توانا بود و به زبان ترکی و فارسی شعر می‌سرود، اما بیشترین اشعار او به ترکی است. وی در قالبهای غزل، مثنوی، رباعی، قطعه، تیوغ (از قالبهای خاص شعری در زبان ترکی) و جز آنها شعر سروده است. به گفتهٔ دوغلات (همانجا)، هیچ شاعری پس از علیشیر نوایی، به اندازهٔ بابر شعر ترکی نسروده است. *دیوان* بابر به کوشش راس از روی نسخهٔ خطی کتابخانهٔ نواب رامپور، به صورت تصویری بـه ضمیمهٔ «مجلهٔ انجمن آسیایـی بنگال[1]» در ۱۹۱۰م چاپ شد (EI²، همانجا). پس از آن نسخهٔ کامل تری در کتابخانهٔ ملی پاریس کشف شد و ساموئیلوویچ[2] آن را با عنوان *مجموعهٔ اشعار بابر پادشاه* در پترزبورگ (۱۹۱۷م) منتشر کرد. کوپریلی نیز برخی از اشعار دیگر بابـر را در ۱۳۳۱ق/۱۹۱۳م در «مجلهٔ تتبعات ملـی[3]» منتشر کـرد (نک: EI²، همانجا).

حبیبی تألیفات دیگری در فن جنگ و موسیقی به بابر نسبت داده است (ص ۷۴) که هیچ نشانی از آنها در دست نیست.

1. *Journal of the Asiatic Society of Bengal.* 2. Samoylovich 3. *Millī tetebbü'ler medjmū'asi.*

مسجد بابری: از بناهاي عصر بابر بايد به چند مسجد در شبه قارهٔ هند منسوب به خود او اشاره کرد که مشهورتر از همه مسجد بابری در آیودهیا[1] واقع در ناحیهٔ فیض‌آباد در شرق اوتاربرادش مرکزی در شمال هند است («فرهنگ...[2]»، EI², II/870؛ V/175). آیودهیا از شهرهای تاریخی و مذهبی هند به شمار می‌رود که نام خود را به ناحیهٔ اوده نیز داده است (همانجا؛ *بریتانیکا*، میکرو، I/693) و احتمالاً به سبب موقعیت مذهبی آنجا، بابر در ۹۳۵ق/۱۵۲۹م دستور داد تا میرباقی حکمران اوده، مسجدی در آنجا بنا نهد («فرهنگ»، همانجا؛ دهلوی، ۶۰؛ نات، I/106). این مسجد تا مدتها به مسجد میرباقی نیز شهرت داشت (اشر، I(4)/31). روایت دیگری دربارهٔ این مسجد، بنای آن را به دورهٔ حکمرانی اسکندر لودی (ه‍ م) نسبت می‌دهد، اما این گزارش را معتبر ندانسته‌اند (دهلوی، ۱۹، ۶۰).

مسجد بابری به سبب موقعیت ویژهٔ مذهبی آن همواره موضوع اختلاف میان مسلمانان و هندوها بوده است. مسبب این کشمکشها، گزارش نویل[3]، افسر انگلیسی است که در ۱۲۷۱ق/۱۸۵۵م بدون آنکه سندی معتبر ارائه دهد، ادعا کرد که این مسجد در محل معبد ویران شدهٔ هندوها بناشده، و اصلاً محل تولد رام چندر بوده است (همو، ۲۱، ۵۶، ۶۱-۶۲). هندوها نیز برآنند که این مسجد بر خرابه‌های معبد راما ساخته شده، و راماچندر بر سکوی (چبوترهٔ) کوچکی که درقسمت بیرونی شبستان مسجد قرار داشته، زاده شده است («فرهنگ»، VI/176؛ *بریتانیکا*، میکرو، I/694). اختلاف نظر و کشمکش میان مسلمانان و هندوان بر سر محل این مسجد سالهای متمادی ادامه داشت و ساختمان آن بارها تخریب و دوباره ساخته شده است (نات، I/107)، تا سرانجام در آذرماه ۱۳۷۱ این مسجد به دست هندوها به کلی ویران گردید.

مسجد بابری دارای ۳ کتیبهٔ فارسی بود که تاریخ ساخت بنا را نیز نشان می‌داد. در هر ۳ کتیبه پس ازستایش خدا و اشاره به فرمان بنای مسجد توسط بابر از میرباقی به عنوان بانی این مسجد یاد شده است (همو، I/106-107؛ برای اشعار کتیبه، نک: دهلوی، ۶۰). بابر برای نگهداری مسجد، مقرری سالیانه‌ای نیز تعیین کرده بود که تا سالها پس از او پرداخت می‌شد (همو، ۲۱، ۶۱)

علاوه بر مسجد یاد شده، دو مسجد دیگر به فرمان بابر در هند بنا گردید که هر دو، به مسجد بابری مشهورند: یکی بابری مسجد در کابلی‌ـ باغ، در پانی پت، و دیگری در آگره در قسمت چپ رودخانهٔ جمنا در نزدیکی باغ زرافشان (نات، I/104, 106؛ براون، پرسی، 524).

مآخذ: ابوالفضل علامی، *اکبرنامه*، به کوشش مولوی احمدعلی و مولوی عبدالرحیم، کلکته، ۱۸۷۷م؛ اختر راهی، *ترجمه‌های متون فارسی به زبانهای پاکستانی*، اسلام‌آباد، ۱۳۶۵ش؛ بابر، ظهیرالدین محمد، *بابرنامه*، ترجمهٔ عبدالرحیم‌خان‌خانان، بمبئی، ۱۳۰۸ق؛ بکری، محمد، *تاریخ سند*، به کوشش عمربن محمد دارود پوته، بمبئی، ۱۹۳۸م؛ *جهانگشای خاقان*، به کوشش الله دتامضطر، اسلام‌آباد، ۱۳۶۴ش؛ حبیبی، عبدالحی، *ظهیرالدین محمد بابر*، کابل، ۱۳۵۱ش؛ خواندمیر، امیر محمود، *ایران در روزگار شاه اسماعیل و شاه طهماسب صفوی*، به کوشش غلامرضا طباطبایی، تهران، ۱۳۷۰ش؛ خواندمیر، غیاث الدین، *حبیب السیر*، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۵۳ش؛ دوغلات، محمد حیدر، *تاریخ رشیدی*، نسخهٔ عکسی موجود در کتابخانهٔ مرکز؛ دهلوی، عبدالعظیم، *بابری مسجد*، دهلی؛ روملو، حسن، *احسن التواریخ*، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۵۷ش؛ ریاض الاسلام، *تاریخ روابط ایران و هند*، ترجمهٔ محمد باقرآرام وعباسقلی غفاری‌فرد، تهران، ۱۳۷۳ش؛ شیمل، آن‌ماری، *خوش نویسی و فرهنگ اسلامی*، ترجمهٔ اسدالله آزاد، مشهد، ۱۳۶۸ش؛ غفاری قزوینی، احمد، *تاریخ جهان‌آرا*، تهران، ۱۳۴۳ش؛ فرشته، محمد قاسم، *تاریخ*، کانپور، ۱۲۹۰ق/۱۸۷۴م؛ فضل‌الله‌بن روزبهان، *سلوک الملوک*، به کوشش محمد نظام‌الدین و محمد غوث، حیدرآباددکن، ۱۳۸۶ق/۱۹۶۶م؛ گلبدن بیگم، *همایون نامه*، به کوشش آنت بوریج، لاهور، ۱۹۷۴م؛ گلچین معانی، احمد، *تاریخ تذکره‌های فارسی*، تهران ۱۳۶۳ش؛ مشار، خانبابا، *فهرست کتابهای چاپی فارسی*، تهران، ۱۳۵۰- ۱۳۵۵ش؛ منزوی، احمد، *فهرستوارهٔ کتابهای فارسی*، تهران، ۱۳۷۵ش؛ نظام الدین احمد، *طبقات اکبری*، کلکته، ۱۹۳۱م؛ نهرو، جواهر لعل، *نگاهی به تاریخ جهان*، ترجمهٔ محمود تفضلی، تهران، ۱۳۶۱ش؛ واصفی، محمود، *بدایع الوقایع*، به کوشش الکساندر بلدرُف، تهران، ۱۳۴۹ش؛ هالیستر، ج.ن.، *تشیع در هند*، ترجمهٔ آزرمیدخت مشایخ فریدنی، تهران، ۱۳۷۳ش؛ هروی، نعمت الله، *تاریخ خان جهانی و مخزن افغانی*، به کوشش محمد امام‌الدین، کلکته، ۱۹۳۱م؛ نیز:

Arberry, A.J., *Catalogue of the India Office*, London, 1937; Asher, C., *The New Cambridge History of India*, Cambridge, 1992; *Britannica*, 1978; Brown, P., «Monuments of Mughal Period», *The Cambridge History of India*, New Delhi, 1987, vol. IV; Browne, E. G., *A Literary History of Persia*, Cambridge, 1951; EI²; EWA; *The Imperial Gazetteer of India*, New Delhi, 1972; *Iranica;* Nath, R., *History of Mughal Architecture*, New Delhi, 1982, Ross, E. D., «Babur», *The Cambridge History of India*, New Delhi, 1987, vol. IV; Smith, A., «The Mughul Empire», *The Oxford History of India*, Oxford, 1961, vol. VI; Storey, C.A.,*Persian Literature*, London, 1970, vol. I (1).

هدیٰ سید حسین زاده

بابِرتی، اکمل‌الدین محمد بن محمود بن احمد رومی (د ۷۸۶ق/ ۱۳۸۴م)، ادیب، متکلم و فقیه حنفی مذهب. او بعد از ۷۱۰ق به احتمال زیاد در بایِرت (بایبورد) از نواحی ارزروم به‌دنیا آمد (ابن‌حجر، ۲۹۸/۱؛ یاقوت، ۴۴۴/۱؛ قس: سیوطی، *لب اللباب*، ۱۶)؛ پس از مدتی که به تحصیل علم پرداخت، به حلب رفت و در آنجا قاضی ناصرالدین ابن عدیم از او استقبال کرد و او را در مدرسهٔ ساذجیه جای داد. بابرتی پس از ۷۴۰ق راهی قاهره شد و در آنجا نزد استادانی چون شمس‌الدین اصفهانی، ابوحیان و قوام‌الدین محمد کاکی دانش آموخت. او از ابن عبدالهادی و دلاصی نیز حدیث شنید، هرچند هیچ گاه حدیث روایت نکرد (ابن حجر، همانجا؛ ابن صیرفی، ۱۰۹؛ سیوطی، *بغیة...*، ۲۳۹/۱؛ طاش کوپری‌زاده، *طبقات...*، ۱۲۷، *مفتاح...*، ۲۴۳/۲؛ بابرتی، ۲). او ظاهراً نزد قاضی عضد ایجی (د ۷۵۶ق) نیز درس خواند (حاجی خلیفه، ۱۸۵۴/۲).

بابرتی در قاهره به تدریس پرداخت و به تربیت دانش‌پژوهان همت گماشت. از زمرهٔ شاگردان او می‌توان میرسید شریف جرجانی، شمس‌الدین محمد فناری، مولانا حاجی پاشا، ابن قاضی سماوند و مولانا احمدی را نام برد (طاش کوپری‌زاده، *الشقائق...*، ۱۹، ۲۸، ۵۰، ۵۲). بابرتی در قاهره با امیر سیف‌الدین شیخو رابطهٔ دوستی برقرار کرد

1. Ajodhyā/Ayodhya 2. *The Imperial...* 3. Navil

و همین آشنایی سبب شد که امیر پیشنهاد او را برای ساختن یک مسجد بپذیرد. بدین‌سان، شیخو در ۷۵۶ق مسجدی بزرگ ساخت و بابرتی را به عنوان امام آن مسجد گمارد. عده‌ای از صوفیان نیز در آن مسجد بودند که به او ارادت می‌ورزیدند. چندی بعد که شیخو خانقاهی (مدرسه) نیز در مقابل آن مسجد ساخت، بابرتی و صوفیان همگی به آن خانقاه رفتند و شمارشان افزون شد. او تا پایان عمر، سرپرستی این خانقاه را برعهده داشت و به خوبی آنجا را اداره کرد، اوقاف آنجا را رونق داد و خود نیز اموالی را وقف دانشجویان حنفی مذهب آنجا کرد (مقریزی، ۳۱۳/۲؛ ابن حجر، ابن صیرفی، همانجاها؛ ابن ایاس، بدائع...، ۱(۲)/۳۵۱).

سرگذشت نویسان هر یک به گونه‌ای فضایل علمی و اخلاقی وی را ستوده‌اند و از او با عنوانهایی چون امام دوران، یگانهٔ روزگار در معقول و منقول، بلند همت و بسیار عفیف یاد کرده‌اند (ابن حجر، همانجا؛ ابن تغری بردی، ۳۰۲/۱؛ ابن ایاس، تاریخ...، ۲۶۱/۱). ستایشهایی از این دست ظاهراً چندان مبالغه‌آمیز نیست، چرا که وی در قاهره حرمتی عظیم و سخنی نافذ داشت، چندان که ملک ظاهر برقوق نخستین پادشاه جراکسهٔ مصر، هرگاه از کنار خانقاه او می‌گذشت، درنگ می‌کرد تا بابرتی بیرون بیاید و با سلطان گفت‌وگو کند. با وجود ارادتی که سلطان بدو داشت، بابرتی هیچ گاه خواستار منصبی در دستگاه حکومت نشد و حتیٰ از پیشنهاد ملک ظاهر در مورد اینکه قاضی‌القضات حنفیان شود، سرباز زد (ابن حجر، همانجا؛ ابن تغری بردی، ۳۰۲/۱-۳۰۳؛ ابن صیرفی، ۱۰۲، ۱۰۹). بابرتی گاه عزل و نصبهایی در خانقاه انجام می‌داد که موافق نظر ملک ظاهر نبود و حتیٰ وقتی سلطان کسانی را به عنوان میانجی می‌فرستاد، او نمی‌پذیرفت. وی در ۱۹ رمضان ۷۸۶ درگذشت و در همان خانقاه به خاک سپرده شد (ابن حجر، همانجا؛ ابن تغری بردی، ۳۰۲/۱؛ ابن صیرفی، همانجا). ابن ابی حجله و شهاب بن عطار در سوگ او مرثیه‌هایی ستایش‌آمیز سرودند (ابن ایاس، بدائع، ۱(۲)/۳۵۲-۳۵۳).

آثار:

الف ـ چاپی: العنایة فی شرح الهدایة، شرحی است بر الهدایهٔ مرغینانی که یک بار در کلکته (۱۸۳۱م) به صورت کتابی مستقل و بار دیگر در بولاق (۱۳۱۸ق) در حاشیهٔ فتح القدیر للعاجز الفقیرِ ابن همام چاپ شده است.

ب ـ خطی: ۱. الارشاد، شرحی است بر الفقه الاکبر ابوحنیفه (خدیویه، ۳/۲؛ ازهریه، ۲۳۳/۳؛ کوپریلی، ۳۳۷/۱؛ آلوارت، شم 1925)؛ ۲. الانوار فی شرح المنار، شرحی است بر منار الانوارِ حافظ الدین نسفی (حاجی خلیفه، ۱۸۲۴/۲؛ برای نسخه‌ها، نک: المنتخب...، ۱۶۳/۴-۱۶۴؛ دفتر...، ۲۵)؛ ۳. تحفة الابرار فی شرح مشارق الانوار، شرحی است بر مشارق‌الانوار صغانی (خدیویه، ۲۸۰/۱؛ کوپریلی، ۱۷۲/۱-۱۷۳)؛ ۴. التقریر، شرحی است بر کنزالاصول بزدوی (خدیویه، ۲۴۱/۲؛ کوپریلی، ۲۵۲/۱)؛ ۵. حاشیة علی الکشاف، حاشیه‌ای است بر تفسیر الکشاف زمخشری (همان، ۱۰۵/۱؛ آربری، III/67)؛ ۶. رسالة فی قبول ایمان فرعون (مینگانا، شم (k) 793)؛ ۷. الرسالة النضرة لمذهب الامام الاعظم ابی حنیفة (نک: GAS, I/411؛ دارالکتب، ۱۴۷/۸)؛ ۸. شرح الجامع الصحیح، شرحی است بر الجامع الصحیحِ مسلم بن حجاج (نک: GAS,I/138)؛ ۹. شرح تلخیص الجامع الکبیر (خدیویه، ۶۸/۳؛ GAS, I/427)؛ ۱۰. شرح العقیدة، شرحی است بر عقاید ابوجعفر طحاوی (همان، I/442)؛ ۱۱. شرح وصیة الامام ابی حنیفة (مرعشی، ۲۲۵/۳؛ ازهریه، همانجا؛ نیز نک: ششن، ۳۴۱/۱)؛ ۱۲. المقصد فی الکلام (نک: GAL, II/97؛ آلوارت، شم 1813)؛ ۱۳. النقود و الردود، شرحی است بر منتهی السؤل و الامل فی علمی الاصول و الجدلِ ابن حاجب (حاجی خلیفه، ۱۸۵۳/۲؛ برای نسخه‌ها، نک: آستان...، ۲۷۸؛ مرعشی، ۴۰/۵، ۵۲/۲۰؛ کوپریلی، ۲۵۱/۱)؛ ۱۴. النکت الظریفة فی ترجیح مذهب ابی حنیفة (حاجی خلیفه، ۱۹۷۷/۲؛ برای نسخه‌ها، نک: نموی، I/98,126؛ گوتشالک، IV/195؛ دلا ویدا، V/223).

مآخذ: آستان قدس ف، فهرست؛ ابن ایاس، محمد، بدائع الزهور، قاهره، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ همو، تاریخ مصر، بولاق، ۱۳۱۱ق؛ ابن تغری بردی، النجوم؛ ابن حجر عسقلانی، احمد، انباء الغمر، به کوشش حسن حبشی، قاهره، ۱۳۸۹ق/۱۹۶۹م؛ ابن صیرفی، علی، نزهة النفوس و الابدان، به کوشش حسن حبشی، قاهره، ۱۹۷۰-۱۹۷۳م؛ ازهریه، فهرست؛ بابرتی، محمد، العنایة فی شرح الهدایة، در حاشیهٔ شرح فتح القدیر ابن همام، بیروت، داراحیاء التراث العربی؛ حاجی خلیفه، کشف؛ خدیویه، فهرست؛ دارالکتب، فهرست؛ دفتر کتبخانهٔ الحاج سلیم آغا، استانبول، ۱۳۱۰ق؛ سیوطی، بغیة الوعاة، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۴ق/۱۹۶۴م؛ همو، لب اللباب، نسخهٔ عکسی موجود در کتابخانهٔ مرکز؛ ششن، رمضان، نوادر المخطوطات العربیة، بیروت، ۱۹۷۵م؛ طاش کوپری‌زاده، احمد، الشقائق النعمانیة، به کوشش احمد صبحی فرات، استانبول، ۱۴۰۵ق؛ همو، طبقات الفقهاء، موصل، ۱۹۶۱م؛ همو، مفتاح السعادة، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ کوپریلی، خطی؛ مرعشی، خطی؛ مقریزی، احمد، الخطط، بولاق، ۱۲۷۰ق؛ المنتخب من المخطوطات العربیة فی بیروت، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۶م؛ یاقوت، بلدان؛ نیز:

Ahlwardt; *Arberry*; Della Vida, G. L., *Elenco dei manoscritti arabi islamici della Biblioteca Vaticana*, Vatican, 1935; GAL; GAS; Gottschalk, H. L. et al., *Islamic Arabic Manuscripts*, Birmingham, 1963; Mingana, A., *Catalogue of the Arabic Manuscripts*, Manchester, 1934; Nemoy, L., *Arabic Manuscripts in the Yale University Library*, New Haven, 1956.

ناصر گذشته

بابُرنامه، نک: بابر، ظهیرالدین.

بابُری، مسجد، نک: بابر، ظهیرالدین.

بابِ سَرعَسکَری، عنوان سازمان نظامی امپراتوری عثمانی، قبل از تأسیس رسمی «نظارت حربیه» (حربیه نظارتی = وزارت جنگ). این اداره که «سرعسکرقاپی‌سی» نیز نامیده‌می‌شد (پاکالین، I/146,III/177)، محل استقرار و کار «سرعسکر»، یعنی فرمانده کل ارتش عثمانی بود که بعد از الغای سپاه ینی‌چری در ۱۲۴۱ق/۱۸۲۶م تشکیل گردید (نک: هـ د، اصلاح طلبی در قلمرو عثمانی؛ نیز «دائرة المعارف ...[1]» IV/364). با الغای سازمان ینی‌چری، «اجاق و

1. *Türkiye...*

آقالیق» که محل فرماندهی «ینی‌چری آغاسی» بود، برچیده شد و به جای‌آن «بریهٔ‌عسکریه‌نظارتی» تأسیس شد (پاکالین، III/176-177).
باب سرعسکری شامل واحدهای تابعهٔ متعددی مانند ارکان حرب (ستاد)،ترابری،مهندسی،ارتباطات(شاو،۱۴۰/۲؛ «دائرةالمعارف»، همانجا) و مکتوبی (دبیرخانه) بود (لطفی، IX/78).

باب سرعسکری علاوه بر ادارهٔ امور نظامی، امور انتظامی و امنیت شهرها و برخی خدمات اجتماعی مانند آتش‌نشانی را نیز برعهده داشت (شاو، نیز «دائرةالمعارف»، همانجاها). وظیفهٔ تأمین امنیت شهرها در ۱۲۶۲ق/۱۸۴۵م از دایرهٔ سرعسکری جدا شد و به ادارهٔ دیگری که «ضَبطیه» نامیده‌می‌شد، واگذارگردید (EI², I/838؛ پاکالین، همانجا). قبل از صدور فرمان تنظیمات خیریه در ۱۲۵۵ق/۱۸۳۹م، سرشماری و ضبط آمار اتباع غیرمسلمان نیز برعهدهٔ ادارهٔ سرعسکری بود («دائرةالمعارف»، همانجا). در زمان سلطان محمود دوم و به فرمان او در ۱۲۵۲ق/۱۸۳۶م، محل ادارهٔ سرعسکری به کاخ قدیم (اسکی سرای) منتقل شد که امروزه ساختمان مرکزی دانشگاه استانبول است (پاکالین، همانجا). عنوان باب سرعسکری با اعلان مشروطیت دوم در ۱۹۰۸م به وزارت حربیه، یا حربیه نظارتی تبدیل شد و پس از اعلان جمهوریت در ۱۹۲۳م/۱۳۰۲ش و تشکیل وزارتخانه‌های جدید به وزارت دفاع (مدافعهٔ‌ملی) تغییر نام داد («دائرةالمعارف جدید...[1]»، IX/3513).

مآخذ: شاو،ا. ج. و ا.ک. شاو، *تاریخ امپراتوری عثمانی و ترکیهٔ جدید*، ترجمهٔ محمود رمضان‌زاده، مشهد، ۱۳۷۰ش؛ نیز:
EI²; Lütfi, A., *Tarih*, Istanbul, 1984; Pakalın, M.Z., *Osmanlı tarih deyimleri ve terimleri sözlüğü*, Istanbul, 1983; *Türkiye diyanet vakfı İslâm ansiklopedisi*, Istanbul, 1991; *Yeni Türk ansiklopedisi*, Istanbul, 1985.
علی اکبر دیانت

باب عالی، اصطلاحی در نظام اداری ـ سیاسی امپراتوری عثمانی و عنوان نهاد صدارت عظمیٰ، مرکز هدایت و ادارهٔ کشور که از سدهٔ ۱۳ق/۱۹م، توسعاً به معنی دولت عثمانی به کار رفته است.

باب عالی به معنی درگاه عالی از دیرباز به عنوان مرکز و نشانهٔ حاکمیت و وحدت و اعمال قدرت از موقعیت ممتازی برخوردار بوده، و فرمانهای مربوط به رتق‌وفتق امورکشور از همانجا صادرمی‌شده است. باب و واژه‌های مترادف آن به عنوان مرکز حل و فصل امور کشور، از روزگار کهن متداول بوده است، چنانکه گزنفن یونانی نیز به آن اشاره کرده است (نک: IA, II/174؛ پاکالین، I/136-137). باب عالی با عنوانهای گوناگون دیگری مانند در، درگاه، دربار (همانجاها)، باب‌سرای،باب‌سلطانیه(«دائرةالمعارف...[2]»، 188)،قاپی (طیارزاده، ۹۸/۳)، پاشاقپوسی، باب همایون (صبحی، ۳۵)، درگاه عالی (همو، ۷۱)، باب آصفی، سرای آصفی که محل استقرار صدراعظم بود (پاکالین، I/140)، و دیوان خانهٔ باب عالی نیز نامیده شده است («دائرةالمعارف»، همانجا).

تا زمان فتح استانبول در ۸۵۷ق/۱۴۵۳م، امور دولت عثمانی در دربار و تحت نظر شخص سلطان اداره می‌شد (پاکالین، نیز IA، همانجاها) که آن را دیوان همایون و یا قبه آلتی (زیرگنبد) (ثریا، ۷۳۶/۴) می‌گفتند و اگر چه واژهٔ باب عالی در متون تاریخی اوایل سدهٔ ۱۲ق/۱۸م، به کار رفته (نعیما، ۴۸/۴)، اما سلطان محمود دوم، نخستین پادشاهی است که در سدهٔ ۱۳ق/۱۹م، اصطلاح باب عالی را در فرمانهای خود آورده است (پاکالین، I/138). با گسترش امپراتوری عثمانی و پیچیدگی مسائل، ادارهٔ امور از دربار جدا، و به صدر اعظم واگذار شد و از زمان صدارت کوپریلی محمد پاشا در ۱۰۶۱ق/۱۶۵۰م در این نهاد تثبیت شد (IA، پاکالین، همانجاها). محل باب عالی ابتدا ثابت نبود و با تغییر اقامتگاه صدر اعظمها ــ مانند محمود پاشا، گدیک پاشا و... ــ در محله‌های مختلف شهر استانبول جابه‌جا می‌شد؛ از زمان صدارت ابراهیم پاشا نوشهرلی (هـ م) به نزدیک کاخ توپکاپی منتقل شد و در ساختمان ثابتی استقرار یافت (IA, II/175).

باب عالی از ۳ ادارهٔ بزرگ که هر یک مشتمل بر دوایر کوچک‌تری بود، تشکیل می‌شد و هر کدام سرپرست جداگانه‌ای داشت که عبارت بودند از: ۱. کَهیابیک که در مقام معاونت صدراعظم و به امور لشکری و کشوری می‌پرداخت؛ ۲. رئیس الکُتّاب که مسئولیت ادارهٔ امور خارجی را برعهده داشت و کسانی مانند آمدجی (هـ م)، ترجمان دیوان همایون (مترجم) ــ رابط میان نمایندگان خارجی و رئیس الکُتّاب ــ و بیلیک جی که عهده‌دار تنظیم فرمانها، عهدنامه‌ها و بایگانی آنها بود، با او همکاری می‌کردند (پاکالین، I/137-138)؛ ۳. چاووش باشی (همانجا) یا کدخدای صدرعالی ــ صدارت عظمیٰ کتخداسی ــ (ثریا، ۸۰۰/۴ بی) که مسئولیت رسیدگی به شکایاتی که به صدراعظم می‌شد، و در عین حال معرفی متهمان به محکمه، امور تشریفات و ضبطیه را عهده‌دار بود (پاکالین، همانجا). همچنین سمتی با عنوان استادی باب عالی (باب عالی خوجه لیقی) وجود داشت که آموزش زبان فارسی و عربی برای منشیان را برعهده داشت (همو، I/139-140).

پس از انحلال سپاه ینی‌چری در ۱۲۴۲ق/۱۸۲۶م که در تاریخ عثمانی به «واقعهٔ خیریه» معروف است (نک: شاو، ۵۳/۲ـ۵۵)، صدر اعظمها از اقامت در کاخ باب عالی صرف‌نظر کردند و از این تاریخ به یک ادارهٔ رسمی که ریاست آن را خود صدراعظم بر عهده داشت، تبدیل شد (IA, II/136). با شروع دورهٔ اصلاحات (نک: هـ د، اصطلاح طلبی) از سوی محمود دوم، تشکیلات و سازماندهی باب عالی نیز دگرگون شد، چنانکه ادارهٔ کدخدای صدرعالی به نظارت ملکیه و یک سال بعد به نظارت داخلیه (وزارت داخله)، دایرهٔ رئیس الکتابی به نظارت خارجیه (وزارت امورخارجه)، باب دفترداری به وزارت مالیه (شاو، ۱۳۵/۲ـ۱۳۶؛ پاکالین، I/138؛ IA, II/176؛ «دائرةالمعارف»، 190) تبدیل گردید و نیز به شیوهٔ اروپاییان مجالسی با عنوان مجلس والای احکام عدلیه و شورای دولت در آن دایر شد

1. *Yeni Türk* ... 2. *Osmanlı* ...

(جودت پاشا، 157؛ شاو، ۲/۱۴۲ـ۱۴۸؛ اینال، I/24).

باب عالی به عنوان مرکز ثقل رهبری امپراتوری عثمانی در زمان فرمانروایی عبدالمجید اول و نیز سلطان عبدالعزیز (سدۀ ۱۳ق/۱۹م) از قدرت و اعتبار بسیاری برخوردار بود («دائرة‌المعارف»، همانجا)، اما در دورۀ عبدالحمید دوم (۱۲۹۳ـ۱۳۲۶ ق/۱۸۷۶ـ۱۹۰۸م) به تدریج از اهمیت آن کاسته شد و امور امپراتوری مستقیماً زیر نظر پادشاه و از سوی دربار اداره می‌شد (همانجا). با برکناری عبدالحمید دوم و به قدرت رسیدن جمعیت اتحاد و ترقی (ﻫ م)، باب عالی باردیگر اهمیت خود را باز یافت (شاو، ۲/۴۸۹ ب). با شروع جنگهای بالکان و شکست دولت عثمانی، گروهی از هواداران اتحاد و ترقی که انورپاشا نیز در میان آنان بود، به ساختمان باب عالی حمله بردند و دولت کامل پاشا را مجبور به استعفا کردند و محمود شوکت پاشا را به صدارت برداشتند. در این میان ناظم پاشا وزیرجنگ و عده‌ای دیگر کشته شدند. این واقعه که در صفر ۱۳۳۱/ ژانویۀ ۱۹۱۳ اتفاق افتاد، به «واقعۀ هجوم به باب عالی» معروف است (نک: بدوی کوران، 320- 318؛ بایور، 66؛ شاو، ۲/۴۹۸). ساختمان باب عالی بارها دچار آتش سوزی کامل شده، و سپس تجدید بنا گردیده است که آخرین آن در ۱۳۲۹ق/۱۹۱۱م بود (اکرم کوچو، IV/1761-1765). همچنین زلزله‌ای نیز در ۱۲۷۱ق/۱۸۵۵م ساختمان آن را ویران ساخت (جودت پاشا، همانجا).

با فروپاشی و تجزیۀ دولت عثمانی، باب عالی نیز از میان رفت و ساختمان آن به محل استانداری استان استانبول تبدیل شد. خیابانی که ساختمان باب عالی در آن قرار دارد و به «باب عالی جاده‌سی» معروف بود، امروزه «آنکاراجاده‌سی» نامیده می‌شود (اکرم کوچو، IV/1756-1757) و مرکز امور مطبوعاتی و انتشاراتی شهر استانبول است.

مآخذ: ثریا، محمد، سجل عثمانی (*تذکرۀ مشاهیر عثمانیه*)، استانبول، ۱۳۱۶ق؛ شاو، ا.ج.و ا.ک. شاو، *تاریخ امپراتوری عثمانی و ترکیۀ جدید*، ترجمۀ محمود رمضان‌زاده، مشهد، ۱۳۷۰ش؛ صبحی، محمد، *تاریخ*، استانبول، ۱۱۹۸ق؛ طیارزاده، احمدعطا، *تاریخ*، استانبول، ۱۲۹۳ق؛ نعیما، مصطفی، *تاریخ*، استانبول، چ سنگی؛ نیز:

Bayur., H., XX. *Yüzyılda türklüğün tarih ve acun siyasası üzerindeki etkileri*, Ankara, 1974; Bedevi Kurān, A., *İnkılâp tarihimiz ve Jön Türkler*, Istanbul, 1945; Cevdet Paşa, *Tezākir*, Ankara, 1986, nos. I-12; Ekrem Koçu, R., *İstanbul ansiklopedisi*, Istanbul, 1960; IA; İnal, M. K., *Osmanlı devrinde son sadrıazamlar*, Istanbul, 1964; *Osmanlı tarihi ansiklopedisi*; Pakalın, M. Z., *Osmanlı tarih deyimleri ve terimleri sözlüğü*, Istanbul, 1971.

علی اکبر دیانت

بابَکِ خُرَّم‌دین (مق صفر ۲۲۳/ ژانویۀ ۸۳۸)، رهبر جنبش خرمیان در نیمۀ نخست سدۀ ۳ق/۹م. با وجود همۀ شهرت وی، آنچه به خانواده و تبار و عقاید و اهداف او مربوط می‌شود، در مآخذ کهن بسیار اندک است و در مجموع نمی‌توان به نتیجۀ قانع کننده‌ای دست یافت؛ گو اینکه هر یک از روایات به نحوی باور عمومی را از موضوع باز می‌تابانند.

دربارۀ اصل و نسب بابک مفصل‌ترین روایت از آن واقدبن عمرو تمیمی (احتمالاً از رجال قرن ۴ق) است که اخبار مربوط به بابک را گردآورده بوده است و ابن‌ندیم و احتمالاً مقدسی هر یک به نحوی از اثر او نقل می‌کنند (نک: دنبالۀ مقاله). بنابراین روایت، پدر بابک روغن فروشی دوره‌گرد و اهل مداین بود (قس، مقدسی، ۶/۱۱۴ـ ۱۱۵، که می‌گوید از نبطیان سواد، یعنی عراق بوده است). وی در روستای بلال‌آباد از میمد در آذربایجان، دلباختۀ زنی یک چشم شد و فسق آن دو بر اهالی آشکار گردید، اما بعدها ازدواج کردند و بابک به دنیا آمد (ابن‌ندیم، ۴۰۶). در روایت دیگری ــ که در یکی دو مورد جزئی با روایت یاد شده اشتراک دارد ــ بابک فرزند ازدواجی غیرشرعی شمرده شده، و یکی از «صعالیک» (= راهزنان) ادعای پدری او کرده است (طبری، ۹/۵۴)؛ روشن است که در این روایت قصد تحقیر و طعن بابک در میان بوده است (نیز نک: ذهبی، ۱۰/۲۹۶؛ صفدی، ۱۰/۶۲، که روایاتی مبنی بر حرام زادگی او نقل کرده‌اند). در روایتی دیگر که می‌تواند نشان‌دهندۀ اعتقاد بخشی از هواداران بابک باشد، وی را فرزند مطهربن فاطمه خوانده، و این فاطمه را دختر ابومسلم خراسانی (ﻫ م) دانسته‌اند (دینوری، ۴۰۲؛ نیز نک: مسعودی، مروج...، ۴/۱۴۴؛ مقدسی، ۴/۳۱).

طبق روایت واقد، بابک در آذربایجان به دنیا آمد و در آنجا فعالیت خویش را آغاز کرد؛ حتی گفته‌اند زمانی که وی هنوز جوان بود، «اعجمی» را به خوبی تکلم نمی‌کرده است (ابن‌ندیم، ۴۰۷). اگر این نکته درست باشد، می‌توان حدس زد که زبان مادری بابک یکی از گویشهای ایرانی، یعنی آذری، زبان باستان آذربایجان بوده است (نک: ﻫ د، آذری)؛ با اینهمه، روشن نیست که چرا محمد بن عبدالملک زیات در بیت شعری او را «شیطان خراسان» (یا «سلطان خراسان»: ابن‌اعثم، ۸/۳۵۳) خوانده است (طبری، ۹/۵۳؛ نیز نک: صدیقی، ۳۱۱ و حاشیه). در منابع موجود، روایتی که بتوان با توجه بدان سال‌زاد بابک را تعیین یا تحدید کرد، وجود ندارد.

به نظر می‌رسد خانوادۀ بابک ظاهراً در زمرۀ مسلمانان محسوب می‌شده‌اند، زیرا به نوشتۀ مسعودی بابک حسن نام داشت (همان، ۴/۳۵۵) و از برادر او به نام عبدالله هم در مآخذ، بسیار یاد شده است (نک: دنبالۀ مقاله). البته وی شاید مقارن آغاز جنبش، نام ایرانی بابک (=پاپک) به معنای پدر را برگزید که در ایران پیش از اسلام هم سابقه داشت و از جمله، نام نیای ساسانیان بود (نک: یوستی، 242-241).

بنا بر روایت واقد، بابک پس از مرگ پدرش تا ۱۸سالگی در شهرهای سراب (در مآخذ: سراة) و تبریز به کار تیمارداری چارپایان برای یکی دوتن از عربهای ازدی ــ که در آن نواحی صاحب اموالی بودند (نک: ابن‌فقیه، ۵۸۲ ـ۵۸۳، به نقل از واقد) و نامشان ذکر شده است ــ می‌پرداخت و ضمناً هنگامی که نزد یکی از ایشان به کار اشتغال داشت، نواختن تنبور را نیز فراگرفت (ابن ندیم، ۴۰۶).

این روایت نشان می‌دهد که منطقۀ بذّ (ﻫ م) و قلعۀ آن ــ اکنون مشهور به «جمهور» واقع در آذربایجان شرقی در شمال شهرستان اهر و جنوب‌غربی کلیبر (نک: کام بخش، ۴ ب) ــ از دیرباز مرکز تجمع

خرم‌دینان که یک فرقهٔ مزدکی محسوب می‌شدند، بوده است (ابن‌ندیم، همانجا). از برخی تحرکات ایشان در دورهٔ هارون‌الرشید و امین نیز در مآخذ یاد شده است (نک: دینوری، ۳۹۱؛ طبری، ۳۳۹/۸). در زمان کودکی و نوجوانی بابک، ریاست برخرمیان در همین ناحیه، موضوع رقابت میان دو تن از بزرگان ایشان به نامهای جاویدان بن سهرک (شهرک یا سهل: مسعودی، همان، ۳۲۴/۴؛ طبری، ۵۵۶/۸؛ ابن‌اثیر، ۳۲۸/۶) و ابوعمران بوده است. جاویدان که مالدار نیز بود، یک بار بر سر راه خود در زمستانی سخت، ناچار در قریهٔ بلال‌آباد میمد در منزل مادر بابک ــ که بسیار فقیر بود ــ فرود آمد. بابک به خدمتکاری جاویدان پرداخت و او کاردانی و فراست بابک را پسندید و از مادرش خواست تا درقبال دریافت دستمزد، او را برای سرپرستی اموال و زمینهایش استخدام کند و مادر بابک پذیرفت. مدتها بعد میان ابوعمران و جاویدان جنگی در گرفت که ابوعمران در طی آن کشته‌شد، و جاویدان نیز زخمی برداشت که بر اثر آن درگذشت (ابن‌ندیم، ۴۰۶-۴۰۷؛ نیزنک: مقدسی، ۱۱۵/۶). بنا بر همان روایت، همسر جاویدان که با بابک روابط عاشقانه داشت، با این ادعا که روح جاویدان در بابک حلول کرده است، یاران جاویدان را گردآورد و طی مراسمی او را به عنوان رهبر خرم‌دینان جانشین جاویدان کرد و از قول وی گفت: او هموست که خرمیان را به پیروزی می‌رساند. اما برخی از خرمیان گویا این موضوع را با نظر شک و تردید تلقی کردند (ابن‌ندیم، ۴۰۷؛ نیزنک: مقدسی، ابن‌اثیر، همانجاها؛ برای تحلیلی از این مراسم، نک: یارشاطر، 1010-1011).

مورخان سال آغاز جنبش بابک را ۲۰۰ یا ۲۰۱ق نوشته‌اند (طبری، ۵۵۶/۸، ۱۱/۹؛ مسعودی، *التنبیه*...، ۳۵۳، قس: مروج، ۳۲۵/۴، که سال آغاز جنبش را ۲۰۴ق آورده است). به روایت مقدسی، بابک کار خود را با خون‌ریزی و ایجاد رعب و وحشت دراهالی آن ناحیه آغاز کرد (۱۱۶/۶). توجه به اوضاع دستگاه خلافت عباسی در این زمان، برای درک علل پیشرفت کار بابک مهم و اساسی است: از حدود سال ۱۹۵ق که امین و مأمون برای دست یافتن به خلافت با یکدیگر نزاعها و جنگهای خونین داشتند، تا ۱۹۸ق که سرانجام امین به قتل رسید (نک: هـ د، امین)، دستگاه خلافت چنان آشفته و درگیر مسائل و دشواریهای بزرگ‌تر بود که فرصتی برای توجه کافی به بابک باقی نمی‌ماند؛ ظاهراً اقدامات شخص داعیه‌داری چون حاتم‌بن هرثمةبن اعین نیز در مناسب جلوه‌دادن اوضاع برای بابک بی‌تأثیر نبوده است (نک: یعقوبی، ۱۸۹/۳). از سوی دیگر اقدامات مأمون، حتیٰ در بغداد نیز برای او دردسرهای بزرگی فراهم آورد، چندان که در ۲۰۱ق او را از خلافت عزل، و با ابراهیم‌بن مهدی (هـ م) بیعت کردند (نک: هـ د، احمدبن نصر خزاعی). بنابراین، پیشرفتهای اولیهٔ بابک در گسترش جنبش و پایداری آن، در درجهٔ نخست مرهون وجود بحران در دستگاه رهبری خرمیان بود و سپس آشفتگی و درگیریهای داخلی در ارکان خلافت عباسی. همچنین جایگاه اصلی وی درقلعهٔ بذ که بر سرکوهی با راههای کوهستانی وصعب‌العبورواقع‌بودو زمستانهای سخت داشت، دسترسی لشکریان خلافت را به او دشوار و نامکن می‌نمود، چنانکه خلیفه معتصم نیز بعدها بر نکتهٔ اخیر تأکید کرد (قلقشندی، ۴۰۳/۶).

احتمالاً نخستین اقدام جدی برای سرکوب جنبش بابک در دورهٔ خلافت مأمون در حدود سال ۲۰۴ق/۸۱۹م صورت گرفت که یحیی‌بن معاذ به آن ناحیه لشکر کشید، گرچه کار چندانی از پیش نبرد (یعقوبی، همانجا؛ طبری، ۵۷۶/۸). پس از او در ۲۰۵ق/۸۲۰م عیسی بن محمدبن ابی خالد و در ۲۰۷ق طاهربن ابراهیم و در ۲۰۹ق علی‌بن صدقه هریک به عنوان والی آذربایجان و جبال مأمور سرکوب این جنبش شدند (ابن ابی‌طاهر، ۱۴۵؛ یعقوبی، همانجا؛ طبری، ۵۸۰/۸؛ ابن‌اثیر، ۳۷۹/۶، ۳۹۰).

در حدود سال ۲۱۲ق/۸۲۷م مأمون، محمدبن حُمید طوسی را مأمور سرکوب جنبش بابک کرد، اما وی در جنگی که در ناحیهٔ هشتاد سر در جنوب قلعهٔ بذ میان او و سپاهیان بابک در ۲۱۴ق صورت گرفت، شکست خورد و کشته شد (طبری، ۶۱۹/۸، ۶۲۲؛ ازدی، ۳۸۶ ب؛ نیزنک: ابن‌قتیبه، ۳۹۱؛ یعقوبی، ۱۹۰/۳). سپس مأمون عبدالله‌بن طاهر را در همان سال به جنگ با بابک گسیل داشت و عبدالله در طی حدود ۹ ماه که غالباً در دینور اقامت داشت، لشکریانی پی‌درپی برای سرکوب بابک می‌فرستاد و کسانی از بزرگان سپاه او را به هلاکت می‌رسانید (دینوری، ۴۰۲؛ ابن‌قتیبه، نیزنک: یعقوبی، همانجاها؛ شابشتی، ۱۳۷-۱۳۸؛ حمزه، ۱۷۴؛ ابن‌اثیر، ۴۱۴/۶)، اما سرانجام ولایت بر خراسان را ترجیح داد (طبری، ۶۲۲/۸؛ نیز نک: ابن‌ابی طاهر، ۷۴؛ ابن‌قتیبه، همانجا؛ ازدی، ۳۹۵). گویا به پیشنهاد همو(شابشتی، ۱۳۸)، مأمون، علی‌بن هشام را مأمور جنگ با بابک کرد (طبری، نیز ابن ابی‌طاهر، یعقوبی، ابن‌قتیبه، همانجاها)؛ اما علی‌بن هشام به ستمکاری و غارت اموال مردم روی آورد و چون مأمون بر او سخت گرفت، قصد آن کرد تا مأمور خلیفه را ناگهان بکشد و خود به بابک بپیوندد، ولی موفق نشد و اقدامات او برپریشانی اوضاع افزود (طبری، ۶۲۷/۸-۶۲۸).

به هر حال، مأمون که در اواخر دورهٔ خلافت خود سرگرم پیکار با رومیان بود (ابن‌اثیر، ۴۱۷/۶ ب)، نتوانست از عهدهٔ کار بابک برآید، و در وصیت خود به معتصم بر سرکوب خرمیان تأکید کرد (همو، ۴۳۰/۶). در این زمان کار بابک و هواداران او چنان بالاگرفته بود که در حدود سال ۲۱۸ق/۸۳۳م در ناحیهٔ جبال از همدان و اصفهان و دیگر مناطق، کسان بسیاری حتیٰ از والیان و مشاهیر دست کم در ظاهر با او همراه شده بودند (یعقوبی، ۱۹۹/۳؛ طبری، ۶۶۷/۸؛ نیز نک: مقدسی، ۱۱۴/۶؛ گردیزی، ۱۷۵؛ صدیقی، ۲۹۷-۲۹۸)؛ احتمالاً وی در خراسان نیز هوادارانی یافته بود (نک: دنبالهٔ مقاله) و مقاومت طولانی او بر شمار هوادارانش می‌افزود. معتصم از آغاز خلافت، همت بر از میان برداشتن بابک گماشت (نک: قلقشندی، ۴۰۲/۶) و از بذل اموال هنگفت و فرستادن سپاهیان متعدد برای سرکوب او دریغ نورزید؛ اما این لشکرکشیها اگر چه موجب نابودی و شکست بسیاری از هواداران

بابک می‌شد، از حیث سرکوب کامل جنبش او کاری از پیش نمی‌برد (نک: طبری، ۶۶۸/۸، ۸/۹، ۱۱-۱۲). سرانجام، خلیفه بر آن شد تا یک سردار ایرانی به نام افشین (ﻫ م) را که قبلاً رشادتهایی نشان داده بود، برای سرکوب بابک گسیل کند. افشین در جمادی الآخر ۲۲۰/ژوئن ۸۳۵ با سمت والیگری آذربایجان و ارمنستان، با لشکری گران و مجهز که گروهی داوطلب جهاد با کفار نیز با آن همراه شده بودند، به قصد سرکوب جنبش به سوی بابک به راه افتاد (همو، ۱۱/۹؛ نیز نک: یعقوبی، همانجا؛ دینوری، ۴۰۳). افشین که می‌دانست بـا جنگی فرسایشی و دشوار روبه‌روست و موقعیت بابک موجب برتری او بوده است، در برزند (ﻫ م) اردو زد و نخست دست به کار استحکام موقعیت خویش از طریق حفرچندین خندق و نصب منجنیق در اطراف منطقهٔ استقرار بابک شد و سپس بـه پاک‌سازی آن نواحی ازهواداران و جاسوسان بابک و حفظ یا تصرف یا استحکام قلعه‌ها و بناهای نظامی منطقه پرداخت (طبری، ۱۱/۹-۱۲؛ نیز نک: دینوری، همانجا)؛ آنگاه به حیله چنین شایع کرد که یکی از سرداران خلیفه با اموالی هنگفت از جانب اردبیل به سوی اردوگاه افشین در حرکت است (طبری، ۱۴/۹-۱۵؛ نیز نک: بلعمی، ۱۲۵۹/۲). این حیله مؤثر افتاد و بابک به قصد تصرف این اموال بیرون آمد و درجنگی که در ناحیهٔ ارشق (ﻫ م) در گرفت، به سختی شکست خورد و به شهر موقان گریخت و سپس در بذ موضع گرفت (طبری، ۱۳/۹-۱۴، ۱۶).

پس از آن تا حدود ۲ سال بعد، افشین با نبردهای پراکنده در وضعی سخت و فرساینده با زمستانهای سرد و راهها و ارتفاعات ناآشنا ــ که گاه ناخرسندی لشکریان را در پی‌داشت و گاه خود به وقت گذرانی و حتیٰ همدستی با بابک متهم می‌شد (همو، ۳۹/۹) ــ کوشید قدم به قدم به قلعهٔ بذ دست یابد و یاران بابک را از اطراف او پراکنده کند (ابن اثیر، ۴۴۹/۶-۴۵۱، ۴۵۶-۴۵۹، ۴۶۱-۴۶۲). از سوی دیگر، بابک نیز در طول این مدت با رومیان مکاتبه داشت و می‌کوشید با تحریک آنان به جنگ با مسلمانان در دیگر سرزمینهای اسلامی، از فشار برخود بکاهد (همو، ۴۷۹/۶).

گفته شده است که در گیرودار نبردی که به تصرف بذ انجامید، بابک با افشین دیدار، و از خلیفه تقاضای امان کرد (طبری، ۴۳/۹-۴۴؛ دینوری، ۴۰۴)، اما با توجه به روحیه‌ای که بابک بعدها از خود نشان داد، می‌توان حدس زد که از جانب او حیله‌ای در کار بوده است. به هر حال، احتمالاً در رمضان ۲۲۲/اوت ۸۳۷ مردان افشین موفق شدند، قلعهٔ بذ را با تلاش بسیار به تصرف خویش درآورند و زنان و فرزندان متعدد بابک را دستگیر کنند (همانجاها؛ نیز نک: صدیقی، ۳۲۱)؛ اما بابک با شمار اندکی از اصحاب و یاران خود ــ ظاهراً بدین قصد که به روم پناهنده شود ــ به سوی بیشه‌ای میان آذربایجان و ارمنستان گریخت که به سبب انبوه درختان امکان تعقیب و گریز در آن میسر نبود. افشین که سراسر ناحیه را در محاصره گرفته بود و از طریق جاسوسان خود بر جایگاه بابک آگاهی داشت، کوشید با ارائهٔ امان نامه‌ای همراه با نامه‌ای از پسر بابک برای پدرش، وی را دستگیر کند، اما بابک یکی از فرستادگان را گردن زد و پسرش را سخت ناسزا گفت (طبری، ۴۵/۹-۴۶). از آن سوی، افشین با بطریقان و سرکردگان ارمنستان که ظاهراً از بابک چندان دلخوشی هم نداشتند (نک: دنبالهٔ مقاله)، نامه‌نگاری کرد تا اجازه ندهند بابک از طریق سرزمینهای آنان بگریزد (همو، ۴۵/۹).

سرانجام، بابک که پس‌از دستگیری چندتن از اعضای خانواده‌اش، بی‌یاور مانده بود، به دعوت یکی از بطریقان ارمنستان به نام سهل بن سنباط مخفیانه در منزل او فرود آمد و برادرش عبدالله را به نزد یکی دیگر از بطریقان آن ناحیه گسیل کرد (همو، ۴۵/۹-۴۸). اما سهل‌بن سنباط که بعدها ارتقای مقام و پاداش بسیار یافت (نک: همو، ۵۴/۹؛ نیز نک: نفیسی، ۱۳۵ ب؛ مینورسکی، ۱۷۰ ب)، خبربابک را به اطلاع افشین رسانید و سرانجام با همکاری صمیمانهٔ سهل‌بن سنباط بابک دستگیر شد (طبری، ۴۵/۹-۵۰؛ نیز نک: خلیفه، ۷۸۶/۲؛ یعقوبی، ۱۹۹/۳-۲۰۰). بابک را در ۱۰ شوال ۲۲۲ به اردوگاه افشین در برزند آوردنـد و چون برادرش نیز اندکی بعد دستگیر شد، هـر دو را در یک خانه بـه زنـدان افکندند (طبـری، ۵۰/۹-۵۱؛ بـرای روایتهای دیگر، نک: دینوری، ۴۰۴-۴۰۵؛ ابـن‌اعثم، ۳۴۶/۸؛ مسعودی، مـروج، ۳۵۳/۴-۳۵۴). افشین، بابک و برادرش را در ۳صفر ۲۲۳ق/۴ ژانویهٔ ۸۳۸م به سامرا آورد و بابک را در قصر خود جای داد. خلیفه خود به دیدن بابک آمد (طبری، ۵۳/۹). گفته‌اند که بابک سرانجام به امر خلیفه به دست شمشیردار خود با شکنجهٔ بسیار از پای در آمد. سر بابک را به خراسان فرستادند ــ که خود نشانه‌ای است بر وجود هوادارانی از او در آن منطقه ــ و پیکرش را در سامرا به دار کشیدند و با برادرش نیز در بغداد چنین کردند (همانجا؛ نیزنک: خلیفه، ۷۸۸/۲؛ یعقوبی، همانجا؛ ابن‌اعثم، ۳۵۳/۸؛ مسعودی، همان، ۳۵۴/۴-۳۵۵؛ مقدسی، ۱۱۷/۶-۱۱۸).

ابوتمام در شعری که سرود، افشین را به «فریدون» و بابک را به «ضحاک» تشبیه کرد (مسعودی، *التنبیه*، ۸۸؛ ابن‌فقیه، ۵۵۵). شگفت آنکه سمعانی نیز نام پدر بابک را «مردس» (= مرداس) نوشته (ص۱۰۹؛ قس: صدیقی، ۲۸۷) که بنا بر برخی روایات نام پدر ضحاک افسانه‌ای بوده است (نک: فردوسی، ۴۳/۱؛ نیز نک: زرین‌کوب، دو قرن ...، ۲۳۷، که «مرداس» را به معنای «مردم خوار» آورده است). این نکته نمی‌تواند با موضوع خون‌ریزی و کشتار منسوب به بابک که ارقام شگفت‌انگیز و باور نکردنی از آن ارائه شده است (مثلاً نک: مقدسی، ۱۱۶/۶-۱۱۷؛ ذهبی، ۲۹۷/۱۰)، بی‌ارتباط باشد. البته شایستهٔ یادآوری است که به موجب روایتی از طبری، رفتار بابک با اسیران دورهٔ جنبش ــ که به ویژه از عربهای منطقه بودند ــ چندان ناپسندیده نبوده است (۵۰/۹). روایاتی مبنی بر رفتار شجاعانهٔ بابک به هنگام مرگ نقل شده است (مثلاً نک: مقدسی، ۱۱۸/۶؛ عوفی، ۲۹۹؛ نیز نک: صدیقی، ۳۲۰؛ قس: مسعودی، مروج، ۳۵۵/۴).

معلوم نیست بابک تا چه اندازه به عقاید خرمیان (نک: مقدسی، ۳۰/۴-۳۱) پایبند بوده است، زیرا گفته‌اند که خرمیان اهل خون‌ریزی و

قتال نبوده‌اند و بابک جنگ و خون‌ریزی را پیشه گرفته بود (ابن‌ندیم، ۴۰۶). به‌هر حال، می‌توان گفت که اگر هم عقاید خرمی موجب اعتلای بابک در میان پیروان این فرقه شد، ادامه و توفیق نسبی جنبش ۲۰ سالهٔ او، نه در جاذبه‌های اعتقادی، بلکه در وجود زمینه‌های اجتماعی و سیاسی آن عهد بوده است. در مآخذ موجود، نشانه‌ای از چگونگی پیشرفت کار بابک و از شیوه‌های او برای جلب هواداران دیده نمی‌شود. از ملاحظهٔ مجموع روایتهای مربوط به آن عهد می‌توان حدس زد که در میان ایرانیان نوعی احساس استقلال‌طلبی از عنصر عرب و حتیٰ برپایی گونه‌ای پادشاهی همچون ساسانیان وجود داشت که در وجوه گوناگون سیاسی و مذهبی مجال ظهور می‌یافت. چنانکه محققان به درستی گفته‌اند، خرمیان و در رأس ایشان بابک در این عهد ــ دست کم نزد بخشی از مردم ــ نمایندهٔ چنین احساسی شمرده می‌شدند (نک: مادلونگ، ۱۹). شاید درک همین نکته بوده است که در همان روزگار نیز بابک و افشین و مازیار را یکسو دانسته، میان ایشان به نحوی باب ارتباط را باز بینگارند (برای تفصیل، نک: هـ د، افشین). البته اصل و نسب و خاستگاه بابک سخت در پردهٔ ابهام است (نک: صدیقی، ۲۸۷، که احتمال دهقان زاده بودن او را مطرح کرده است)، اما از لابه‌لای روایات می‌توان حس برتری جویی و جاه‌طلبی او را دریافت. حتیٰ از پیغامی که او در مخفی گاه خود پس از فتح قلعهٔ بذ به دست افشین، برای پسرش فرستاد، چنین بر می‌آید که در سودای پادشاهی بوده، زیرا از خود به عنوان «پادشاه» یاد کرده («کنت ملکاً»)، و گفته است که اگر پسر به او می‌پیوست، سروری بدو می‌رسید (طبری، ۴۶/۹). همچنین گفته‌اند که بابک به هنگام قدرت، دختران و خواهران زیباروی بطریقان ارمنستان را به زور به زنی می‌خواست، چنانکه ابن سنباط نیز به او گفت: بطریقان این سرزمین همگی با تو خویشی دارند و تو از طریق ایشان فرزند یافته‌ای (همو، ۴۸/۹) و همین امر احتمالاً درناخشنودی اهالی آن سرزمین از بابک سخت مؤثرافتاد (نک: نفیسی، ۱۳۷؛ در خصوص روابط بابک با ارمنستان و روم، نک: زرین‌کوب، *تاریخ*...، ۶۹/۲ـ۷۰).

با کشته شدن بابک، کارخرمیان به پایان نیامد و سالها و حتیٰ قرنها بعد در همان ناحیه و نواحی دیگرایران، نشانی از تحرکات ایشان وجود داشته است (نک: صدیقی، ۳۲۳ـ۳۲۵؛ نفیسی، ۱۵۶ـ۱۵۸).

مآخذ: ابن‌ابی طاهر طیفور، احمد، *کتاب بغداد*، به کوشش محمد زاهد کوثری، قاهره، ۱۳۶۸ق/۱۹۴۹م؛ ابن‌اثیر، *الکامل*؛ ابن‌اعثم کوفی، احمد، *الفتوح*، حیدرآباددکن، ۱۳۹۵ق؛ ابن‌فقیه، احمد، *البلدان*، به‌کوشش یوسف هادی، بیروت، ۱۴۱۶ق/۱۹۹۶م؛ ابن‌قتیبه، عبدالله، *المعارف*، به‌کوشش ثروت‌عکاشه، قاهره، ۱۹۶۰م؛ ابن‌ندیم، *الفهرست*؛ ازدی، یزید، *تاریخ الموصل*، بـه کوشش علی حبیبه، قاهـره، ۱۳۸۷ق/۱۹۶۷م؛ بلعمی، محمد، *تاریخ نامهٔ طبری*، به کوشش محمد روشن، تهران، ۱۳۶۶ش؛ حمزهٔ اصفهانی، *تاریخ سنی ملوک الارض*، بیروت، دارمکتبة الحیاة؛ خلیفة‌بن خیاط، *تاریخ*، به کوشش سهیل زکار، دمشق، ۱۹۶۸م؛ دینوری، احمد، *الاخبارالطوال*، به کوشش عبدالمنعم عامر و جمال‌الدین شیال، قاهره، ۱۹۶۰م؛ ذهبی، احمد، *سیراعلام النبلاء*، به‌کوشش شعیب‌ارنؤوط و دیگران، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ زرین‌کوب، عبدالحسین، *تاریخ مردم ایران از پایان ساسانیان تا پایان آل‌بویه*، تهران، ۱۳۶۷ش؛ همو، دو قرن سکوت، تهـران، ۱۳۴۴ش؛ سمعانـی، عبدالکریم، *الانساب*، چ تصویری، لیدن، ۱۹۱۲م؛ شابشتی، علی، *الدیارات*، بـه کوشش کورکیس عـواد، بغداد، ۱۹۶۶م؛ صدیقی، غلامحسین، *جنبشهای دینی ایرانی*، تهران، ۱۳۷۲ش؛ صفدی، خلیل، *الوافی بالوفیات*، به کوشش ژاکلین سوبله و علی عماره، بیروت، ۱۴۰۲ق؛ طبری، *تاریخ*؛ عوفـی، محمد، *جوامع الحکایات*، بـه کوشش جعفر شعار، تهران، ۱۳۷۴ش؛ فردوسی، *شاهنامه*، مسکو، ۱۹۶۶م؛ قلقشندی، احمد، *صبح الاعشیٰ*، قاهره، دارالکتب المصریه؛ کام بخش فرد، «قلعهٔ جمهور یا دژ بذ جایگاه بابک خرم‌دینی»، *بررسیهای تاریخی*، ۱۳۴۵ش، س ۱، شم ۴؛ گردیزی، عبدالحی، *زین‌الاخبار*، به‌کوشش عبدالحی حبیبی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ مادلونگ، ویلفرد، *فرقه‌های اسلامی*، ترجمهٔ ابوالقاسم سری، تهران، ۱۳۷۷ش؛ مسعودی، علی، *التنبیه و الاشراف*، بـه کوشش دخویـه، لیدن، ۱۸۹۳م؛ همو، *مروج الذهب*، به کوشش شارل پلا، بیروت، ۱۹۷۳م؛ مقدسی، مطهر، *البدء و التاریخ*، به کوشش کلمان هوار، پاریس، ۱۹۰۷م؛ مینورسکی، و.، «قفقازیات ۴»، بابک خرم دین (نک: هم، نفیسی)؛ نفیسی، سعید، *بابک خرم‌دین*، تهران، ۱۳۴۳ش؛ یعقوبی، احمد، *تاریخ*، نجف، ۱۳۵۸ق؛ نیز:

Justi, F., *Iranisches Namenbuch*, Hildesheim, 1963; Yarshater, E., «Mazdakism», *The Cambridge History of Iran*, Cambridge, 1983, vol. III (2).

علی بهرامیان

بابَکیّه، نک: خرم‌دینان.

بابُل، شهرستان و شهری در استان مازندران.

شهرستان بابل: این شهرستان از شمال به بابلسر، از جنوب به فیروزکوه، از خاور به قائم شهر و سواد کوه و از باختر به آمل محدود می‌گردد (*سرشماری*...، چهل و چهار). شهرستان بابل شامل ۶ بخش مرکزی، گتاب، بابل کنار، لاله‌آباد، بندپی‌شرقی و بندپی غربی، و ۱۳ دهستان و همچنین ۶ شهر به نامهای بابل، امیر کلا، مرزیکلا، زرگر محله، گلوگاه و خوشرود پی است (*سازمان تقسیمات*...، ۵۵). در سرشماری آبان ۱۳۷۵ جمعیت این شهرستان ۴۲۱٬۰۶۸ نفر بود که ۴۲/۶۶٪ در نقاط شهری و ۵۷/۳۴٪ در نقاط روستایی سکنیٰ داشته‌اند (*سرشماری*، شانزده).

شهرستان بابل از دو منطقهٔ جلگه‌ای در شمال، و کوهستانی در جنوب تشکیل شده است. ارتفاعات آن که از رشته کوههای البرز به شمـار می‌آید، اینهـاست: لَس (۳٬۳۹۲ متر) و نارگلی (۳٬۲۸۲ متر) (*فرهنگ*...، ۶۶). بابل با آب و هوای معتدل و مرطوب و بارندگی بسیار دارای رودهای بزرگ و کوچکی است که از البرز سرچشمه می‌گیرند. بابل‌رود مهم‌ترین و بزرگ‌ترین رودخانهٔ این شهرستان است. بیشتر رودهای بزرگ و کوچک این شهرستان مانند سجادرود، بزرود و کلارود به این رودخانه می‌پیوندند (نک: صالح، ۹۵ـ۱۰۰). شرایط مساعد جغرافیایی از قبیل آب فراوان و خاک حاصل‌خیز، موجب شده است که شهرستان بابل، مانند بیشتر نقاط مازندران از وضع اقتصادی خوب ــ به ویژه در زمینهٔ کشاورزی ــ برخوردار باشد. در حدود ۹۰٪ اهالی به کشاورزی اشتغال دارند. فرآورده‌های عمدهٔ کشاورزی آنجا شامل برنج، گندم، پنبه، مرکبات و دانه‌های روغنی است. دامداری نیز از جمله فعالیتهای اهالـی، به ویژه در مناطق روستایی، به شمار مـی‌رود (*فرهنگ*، همانجا).

بیشتر آثار تاریخی بر جای مانده در شهرستان بابل متعلق به سدهٔ ۹ق (دوران مرعشیان) و پس از آن است که از آن جمله‌اند: ۱. مقبرهٔ درویش فخرالدین ــ از بزرگان خاندان مرعشی ــ که در کنار بابل رود و بر سر راه آمل به بابل واقع شده است؛ ۲. بقعهٔ سلطان محمدطاهر، فرزند امام موسیٰ کاظم(ع)، در ۴ کیلومتری بابل به قائم شهر؛ ۳. بقعهٔ امامزاده قاسم، مشهور به بقعهٔ آستانه، که بنای آن متعلق به اواخر سدهٔ ۹ق است (مشکوتی، ۱۸۱-۱۸۲)؛ ۴. پل محمدحسن خان، بر روی بابل رود که توسط محمدحسن خان قاجار، پدر آقا محمدخان در سدهٔ ۱۲ق ساخته شده است (حسین‌زاده، «سابقه...»، ۷۶).

شهر بابل: این شهر در ۵۲° و ۴۴´ طول شرقی و ۳۶° و ۳۴´ عرض شمالی واقع است. بنابر سرشماری آبان ۱۳۷۵، شهر بابل دارای ۱۵۶٬۲۶۰ نفر جمعیت بوده است (مفخم، ۴۹؛ *سرشماری...*، چهل و دو). این شهر در حکم مرکزی برای روستاییان نواحی مجاور است و به این سبب مشاغل جنبی و فعالیتهای تجاری در سطح ناحیه در آنجا گرد آمده است. شهر بابل از نظر سیاسی، نظامی و صنعتی هیچ‌گاه اهمیت خاصی نداشته است و اگر راه ارتباطی مازندران از این ناحیه گذر نمی‌کرد، هرگز به وسعت و اهمیت امروز نمی‌بود (نیاکی، ۲۴۶-۲۴۷).

پیشینهٔ تاریخی: آثار و اشیاء باستانی که در کاوشهای صورت گرفته در تپه‌های باستانی پیرامون بابل به دست آمده است، سابقهٔ زیستگاهی منطقه را به هزارهٔ ۱ ق‌م می‌رساند (نک: همو، ۲۴۷-۲۴۸). در دورهٔ اسلامی نخستین‌بار مؤلفان سدهٔ ۳ق از این شهر با نام «مامطیر» نام برده‌اند (نک: ابن رسته، ۱۴۹؛ ابن فقیه، ۳۰۴). ابن اسفندیار در *تاریخ طبرستان* (۷۳/۱)، این نام را به کلامی از امام حسن(ع) منسوب می‌دارد و در این باره می‌گوید: «چون امام حسن(ع) به مامطیر رسید... آن موضع به چشم امام حسن(ع) دلگشا و نزه آمد، آبگیرها و مرغان و شکوفه‌ها در ارتفاع بقعه و نزدیک ساحل دریا دید، گفت: بُقْعَةٌ طَیِّبةٌ ماءٌ و طَیرٌ». این گفته جای بسی تأمل دارد، زیرا چنین‌روایتی از امام‌حسن(ع)، در هیچ‌یک از آثار پیش از ابن‌اسفندیار دیده نمی‌شود. عده‌ای از مورخان از جمله طبری (۱۵۳/۴) و ابن قتیبه (ص ۵۶۸)، اشاره‌ای به حضور امام حسن(ع) در میان سپاه عرب، در فتح طبرستان نکرده‌اند و برخی از مورخان مانند اولیاءالله آملی (ص ۴۵-۴۸) صریحاً حضور امام را در فتح طبرستان نفی نموده‌اند. آن عده مورخان هم که عقیده به شرکت امام حسن(ع) در فتح طبرستان دارند، اشاره‌ای به آمدن آن حضرت به درون مازندران تا نواحی مامطیر و آمل نکرده‌اند و تنها بدان اشاره دارند که فرمانده سپاه عرب با اسپهبد طبرستان پیمان صلح بست (نک: ابن فقیه، ۵۷۰؛ بلاذری، ۴۶۷-۴۶۸؛ مقدسی، ۱۹۸/۵). به هر حال حتیٰ اگر بر این باور باشیم که امام حسن(ع) به هنگام فتح طبرستان در سپاه عرب حضور داشته، و وارد طبرستان و مامطیر شده باشد، هیچ رابطه‌ای میان جملهٔ مذکور و نام مامطیر وجود ندارد که چگونه «ماء و طیر» به مامطیر بدل شده است؟ (حسین‌زاده، *شهر بابل*، ۱۱). نزدیک به نام مامطیر دیهی در طبرستان به نام «مانهیر» بوده است (نک: ابن اسفندیار، ۶۱/۱).

نخستین باری که از مامطیر در یک واقعهٔ تاریخی نام برده شده، هنگام قیام حسن بن زید علوی (داعی کبیر) برضد حکمران عرب طبرستان در ۲۵۰ق است (نک: همو، ۲۳۰/۱-۲۳۱). در سدهٔ ۳ق مامطیر شهرکی بیش نبوده، و ابن رسته (همانجا) آنجا را در زمرهٔ آبادیهای کورهٔ آمل آورده است. ابن فقیه از مسجد و منبر آن و کثرت آبادیهای میان مامطیر و آمل یاد کرده است (ص ۵۶۷). در *حدود العالم* از مامطیر به عنوان شهرکی با آبهای روان نام برده شده که رودخانهٔ «باوُل» از میان آن می‌گذشته، و در آنجا نوعی حصیر بافته می‌شده است که در تابستانها از آن استفاده می‌کرده‌اند (ص ۴۹، ۱۴۵). مامطیر تا پیش از دورهٔ مغولان از شهرهای متوسط طبرستان بود و در آثار مؤلفان این دوره، از آن با عنوان «شهرک» یاد شده است (سمعانی، ۱۸۰/۵؛ یاقوت، ۳۹۸/۴؛ نیز نک: مرعشی، ۱۸۸).

تا حدود سال ۷۵۰ق، نام این شهر همه جا در کتابهای تاریخی و جغرافیایی، مامطیر و تابع حکومت طبرستان آمده است (حسین‌زاده، «سابقه»، ۷۲). در ۷۶۳ق، سادات مرعشی بر سراسر طبرستان دست یافتند و سید قوام‌الدین (میربزرگ) ــ بزرگ و بنیان‌گذار سلسلهٔ سادات مرعشی ــ طبرستان را میان فرزندان خویش تقسیم نمود؛ او خود در آمل با فرزندش رضی‌الدین که فرمانروای آنجا بود، زندگی می‌کرد؛ اما پس از مدتی از فرزندش رنجید و به مامطیر (بارفروش ده) آمد. حضور سیدقوام‌الدین در این محل باعث گرد آمدن پیروان او در آنجا شد و با آمد و رفت دراویش و پیروان وی کسب و کار در این محل رونق گرفت و باعث توسعهٔ شهر شد (خواندمیر، ۳۴۱/۳؛ نیز نک: نیاکی، ۳۸) و پس از آن در کتابهای تاریخی از مامطیر با نام «بارفروش‌ده» یاد شده است (همو، ۴۳). سادات مرعشی تا ۱۰۰۶ق (بجز مدت محدودی از ۷۹۴ تا ۸۰۵ق در زمان تیمور)، همچنان بر آنجا حکومت داشتند، تا اینکه شاه عباس اول صفوی در این سال به حیات سیاسی حکومتهای محلی مازندران پایان داد (حسین‌زاده، همان، ۷۳).

شاه عباس از لحاظ سیاسی و اقتصادی و هم بدان سبب که مادرش از سادات مرعشی بود، دلبستگی خاصی به عمران و آبادانی مازندران داشت. بار فروش ده نیز از توجهات شاه عباس نسبت به مازندران بی‌بهره نماند. به فرمان او خیابانهای این شهر، فراخ و سنگفرش شد و بر شمار دکانهای بازار افزوده گردید (برزگر، ۲(۱)/۴۰-۴۱)؛ همچنین در میان مردابی که نزدیک شهر قرار داشت، جزیره‌ای ساخته شد و در آن جزیره، قصری موسوم به «بحر ارم» بنا گردید و از این جزیره تا شهر پلی تعبیه شد که ۲۹ پایه از آجر و آهک داشت (اعتمادالسلطنه، *مرآة...*، ۲۵۷/۱). این بنا تا روزگار ناصرالدین شاه پا برجا بود و در دومین سفر وی به مازندران در ۱۲۹۲ق مرمت شد (همو، *المآثر...*، ۷۶). تا آنکه سرانجام در ۱۳۱۰ش، در دوران رضا شاه این دریاچه که به باتلاق تبدیل شده بود، خشک شد و آن جزیره نیز هموار گردید (صالح، ۷۷).

در دورهٔ صفویه بارفروش ده توسعه یافت و در اواخر این دوره نام آن

به بارفروش تغییر یافت. در کتابهای دورهٔ زندیه همه جا نام این شهر «بارفروش» آمده است (نک: ابوالحسن مستوفی، ۳۱۳؛ موسوی، ۱۷۱، ۱۷۳). در دورهٔ قاجار به‌سبب گسترش تجارت میان ایران و روسیه، بارفروش به لحاظ آنکه از نظر مسافت نزدیک‌ترین راه میان دریای خزر و تهران بود، توسعه یافت (کرزن، ۸۲) و به یکی از مراکز عمدهٔ بازرگانی در مازندران تبدیل شد (مرگان، ۲۲۰/۱). کالاهای روسی به وسیلهٔ کشتی به بندر مشهدسر (بابلسر کنونی) حمل، و از آنجا به بارفروش آورده می‌شد (کیهان، ۲۸۸/۲). جمعیت بارفروش و دهات پیرامون آن، در دوران ناصرالدین شاه، حدود ۶۰ هزار نفر بوده (اعتمادالسلطنه، *مرآة*، همانجا)، و بزرگ‌ترین شهر مازندران به شمار می‌رفته است (بارتولد، ۲۴۳). بارفروش در دورهٔ قاجار دارای ۲۵ محله، ۶ مدرسه، ۴ کاروانسرا، ۱۴ حمام و ۱۴ مسجد بوده، همچنین در این شهر یک محلهٔ یهودی‌نشین با ۸۵ خانه، ۲ کنیسه و ۱ مدرسه که در آن زبان عبری تدریس می‌شده، وجود داشته است (مکنزی، ۸۳).

از رویدادهای مهم بارفروش در دورهٔ قاجار ازدحام پیروان علی‌محمد باب، به سرکردگی ملاحسین بشرویه‌ای در این شهر است که منجر به واقعهٔ بقعهٔ طبرسی گردید. در ۱۲۶۴ق در فاصلهٔ زمانی درگذشت محمدشاه قاجار و بر تخت نشستن ناصرالدین شاه، جماعت بابی از این دورهٔ فترت که کشور در بی‌ثباتی به سر می‌برد، استفاده کرده، بر فعالیتهای خود افزودند. ملاحسین که این زمان در شاهرود به سر می‌برد، با استفاده از غیبت حاکم مازندران و نفوذ حاجی محمدعلی، از علمای بارفروش که به تازگی بابی شده بود، به بارفروش آمده، در خارج شهر، حوالی «بحر ارم» مستقر گردید؛ اما با مخالفت علمای شیعه، او و همراهانش نتوانستند در شهر بمانند و به مزار شیخ طبرسی رفتند و آنجا را به صورت قلعه‌ای مستحکم درآوردند و چند ماهی در آنجا با نیروهای دولتی جنگیدند (هدایت، ۴۳۰/۱۰-۴۳۵).

ناصرالدین شاه در دوران سلطنت خود دوبار به بارفروش سفر کرد: یک‌بار در ۱۲۸۲ق و بار دوم در ۱۲۹۶ق. وی در سفر اول برای عمران و آبادی آنجا فرمانهایی صادر کرد (اعتمادالسلطنه، همان، ۲۶۴/۱-۲۶۵). در زمان پادشاهی مظفرالدین شاه، روابط تجاری بارفروش با مراکز روسیه گسترش بسیار یافت و آمد و رفت بازرگانان موجب رونق بارفروش و افزایش درآمد آنجا گردید (نیاکی، ۹۹-۱۰۰). در دورهٔ رضاشاه، ساخت و سازهایی به سبک جدید در بارفروش صورت گرفت و چهرهٔ شهر تغییر کرد و در ۱۳۱۰ش نام این شهر از بارفروش به بابل تغییر یافت (نک: صالح، ۷۶-۷۸).

مآخذ: ابن اسفندیار، محمد، *تاریخ طبرستان*، به کوشش عباس اقبال آشتیانی، تهران، ۱۳۲۰ش؛ ابن رسته، احمد، *الاعلاق النفیسة*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۹۱م؛ ابن فقیه، احمد، *البلدان*، به کوشش یوسف هادی، بیروت، ۱۴۱۶ق/۱۹۹۶م؛ ابن قتیبه، عبدالله، *المعارف*، به کوشش ثروت عکاشه، قاهره، ۱۹۶۰م؛ ابوالحسن مستوفی، *گلشن‌مراد*، به کوشش غلامرضا طباطبایی مجد، تهران، ۱۳۶۹ش؛ اعتمادالسلطنه، محمدحسن، *المآثر و الآثار*، تهران، ۱۳۰۶-۱۳۰۷ق؛ همو، *مرآة البلدان*، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۶۷ش؛ اولیاءالله آملی، محمد، *تاریخ رویان*، به کوشش منوچهر ستوده، تهران، ۱۳۴۸ش؛ بارتولد، و.، *تذکرهٔ جغرافیایی تاریخی ایران*، ترجمهٔ حمزه سردادور، تهران، ۱۳۵۸ش؛ برزگر، اردشیر، *تاریخ تبرستان پس از اسلام*، تهران، ۱۳۳۴ش؛ بلاذری، احمد، *فتوح البلدان*، به کوشش عبدالله انیس طباع، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ *حدود العالم*، به کوشش منوچهر ستوده، تهران، ۱۳۴۰ش؛ حسین‌زاده، پوراندخت، «سابقهٔ تاریخی و اوضاع اقتصادی شهر بابل»، *کاوش*، تهران، ۱۳۴۳ش، س ۲، شم ۳؛ همو، *شهر بابل* (متن کامل سخنرانی)، تهران، ۱۳۴۳ش؛ خواندمیر، غیاث‌الدین، *حبیب‌السیر*، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ سازمان تقسیمات کشوری *جمهوری اسلامی ایران*، وزارت کشور، تهران، ۱۳۷۹ش؛ *سرشماری عمومی نفوس و مسکن* (۱۳۷۵ش)، نتایج تفصیلی، شهرستان بابل، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۷۶ش؛ سمعانی، عبدالکریم، *الانساب*، به کوشش عبدالله عمر بارودی، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ صالح طبری، صمد، *بابل سرزمین طلای سبز*، تهران، ۱۳۷۸ش؛ طبری، *تاریخ*؛ *فرهنگ جغرافیایی آبادیهای کشور* (ساری)، سازمان جغرافیایی نیروهای مسلح، تهران، ۱۳۷۰ش، ج ۲۸؛ کرزن، جرج، *ایران و قضیهٔ ایران*، ترجمهٔ وحید مازندرانی، تهران، ۱۳۴۹ش؛ کیهان، مسعود، *جغرافیای مفصل ایران*، تهران، ۱۳۱۱ش؛ مرعشی، ظهیرالدین، *تاریخ طبرستان و رویان و مازندران*، به کوشش عباس شایان، تهران، ۱۳۳۳ش؛ مرگان، ژاک، *ایران*، مطالعات جغرافیایی، ترجمهٔ کاظم ودیعی، تبریز، ۱۳۳۸ش؛ مشکوتی، نصرت‌الله، *فهرست بناهای تاریخی و اماکن باستانی ایران*، تهران، ۱۳۴۹ش؛ مفخم پایان، لطف‌الله، *فرهنگ آبادیهای ایران*، تهران، ۱۳۳۹ش؛ مقدسی، مطهر، *البدء و التاریخ*، پاریس، ۱۸۹۹م؛ مکنزی، چارلز فرانسیس، *سفرنامهٔ شمال*، ترجمهٔ منصوره اتحادیه، تهران، ۱۳۵۹ش؛ موسوی اصفهانی، محمدصادق، *تاریخ گیتی گشا*، تهران، ۱۳۶۳ش؛ نیاکی، جعفر، *بابل* (شهر زیبای مازندران)، به کوشش پوراندخت حسین‌زاده، تهران، ۱۳۷۹ش؛ هدایت، رضا قلی، *ملحقات روضة الصفا*، تهران، ۱۳۳۹ش؛ یاقوت، *بلدان*.

علی کرم‌همدانی

بابِل، عَلَمی جغرافیایی که ذکر آن در قرآن کریم در داستان هاروت و ماروت آمده، و در آن به حضور این دو فرشته برای «تعلیم» آدمیان اشاره شده است (بقره/۲/۱۰۲).

بدون توجه به داستان هاروت و ماروت، گفتنی است که بر اساس غالب روایات، این سرزمین در زمان حضرت سلیمان(ع)، پیامبر بنی‌اسرائیل (یا ادریس(ع)، نک: سیوطی، ۹۹/۱)، محل هبوط این فرشتگان برای آموزش به آدمیان بوده است؛ حائز اهمیت است که مفسران، غالباً تعلیم را به مفهوم آموزش سحر و جادو، یا انگیختن فتنه میان زن و مرد یاد کرده‌اند (مثلاً طبرسی، ۳۳۷/۱؛ بغوی، ۱۲۹/۱)، حال آنکه در دسته‌ای از روایات، بابل در واقع محل آزمایش این دو فرشته (در برخی روایات ۳ فرشته، نک: ثعلبی، ۴۴)، به عنوان نمایندهٔ فرشتگان در نظر گرفته شده است، تا آشکار گردد که ایشان تا چه حد دارای توان مقابله با شهوات دنیوی هستند (سیوطی، ۹۷/۱-۹۸). در برخی روایات چنین می‌یابیم که پس از عدم موفقیت فرشتگان در آزمایش الٰهی، بابل به عنوان مکانی برای عذاب دنیوی ایشان در نظر گرفته می‌شود و آنان تا ابد در میان چاهی در بابل، گرفتار و در عذابند (نک: ثعلبی، ۴۴-۴۵؛ قزوینی، ۳۰۴؛ حمدالله، ۳۷؛ سیوطی، ۹۶/۱ بب).

براساس روایات یاد شده، بابل به سبب شدت رواج شهوات دنیوی در آن، محلی برای آزمایش الٰهی و جایگاه عذاب خداوندی است. از سوی دیگر اشارهٔ مفسران به سحرورزی، فتنه‌انگیزی و اعمال ناشایست این دو فرشته (در برخی روایات، دو کافر: سیوطی، ۹۶/۱) در

بابل، و نیز روایاتی که عراق (نامی متأخر و جایگزین برای بابل) را با ثروت و نشانه‌های فریبندهٔ این جهانی وصف می‌کند (مثلاً نک: همانجا)، و گاه آن را سرزمین سحر و جادو می‌خواند (طبرسی، ۳۳۹/۱؛ ابوعبید، ۲۱۸/۱)، چهره‌ای خاص از این سرزمین ترسیم نموده است. شاید همهٔ این روایات در کنار یکدیگر، پاسخ مناسبی باشد بر آنکه چرا در برخی روایات، بابل، سرزمین ملعون نامیده شده است و یا اینکه چرا حضرت علی(ع) از نماز گزاردن در آن خودداری نموده‌اند (ابوداوود، ۱۳۲/۱؛ صنعانی، ۴۱۵/۱؛ ابوعبید، ۲۱۸/۱-۲۱۹).

از دیدگاه جغرافی‌نویسان مسلمان، بابل یکی از اقالیم ۷گانه است که در میان دیگر اقالیم جای دارد و غالباً آن را با خونیرث اسطوره‌های ایرانی یکی دانسته‌اند (مسعودی، *التنبیه*...، ۳۵؛ ابوعبید، ۲۱۹/۱). برپایهٔ روایات، بابل از قدمتی بسیار برخوردار بوده، و نخستین بار حضرت نوح(ع) آن را آبادان ساخته، و پس از طوفان، در این سرزمین ساکن گشته است و در پی او، اخلاف وی به ساخت شهرها در آن پرداخته‌اند (یاقوت، ۴۴۷/۱؛ برای برخی روایات دیگر، نک: اصطخری، ۸۶؛ حمدالله، همانجا). از نظر پیشینهٔ روایی بابل دومین سرزمینی است که بر روی زمین بنا گشته، و نیز حضرت ابراهیم(ع) در این دیار به آتش افکنده شده است (اصطخری، همانجا؛ EI²). این سرزمین که برپایهٔ قصص محل حکومت نمرود، ضحاک و سپس پادشاهان کنعانی بوده (نک: اصطخری، همانجا؛ ابن رسته، ۱۹۹؛ حمدالله، همانجا)، ابنیه، قصرها و بروج بسیار داشته است، چنانکه نمرود می‌پنداشت با ساختن برجی عظیم می‌تواند به آسمان برود و خدای ابراهیم را ببیند (مسعودی، *مروج*...، ۱۰۹/۲؛ ثعلبی، ۸۴).

سرزمینی که در آثار مفسران، تاریخ نویسان و جغرافی دانان مسلمان، با بابل قرآنی یکی دانسته شده، در واقع بابل باستانی (شنعار عهد عتیق) است (پیدایش، ۱۰:۱۰؛ ۲:۱۱) که دارای پیشینه‌ای بس شکوهمند است و یکی از مهم‌ترین مراکز فرهنگی در تاریخ بشر به شمار می‌آید (برای برخی اطلاعات کلی، نک: .ERE, II/309 ff).

مآخذ: ابن رسته، احمد، *الاعلاق النفیسة*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۹۱م؛ ابوداوود سجستانی، سلیمان، سنن، به کوشش محمد محیی‌الدین عبدالحمید، بیروت، داراحیاء التراث العربی؛ ابوعبید بکری، عبدالله، معجم *ما استعجم*، به کوشش مصطفی سقا، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ اصطخری، ابراهیم، *مسالک الممالک*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۲۷م؛ بغوی، حسین، *معالم التنزیل*، بیروت، دارالفکر؛ ثعلبی، احمد، *قصص الانبیاء*، بیروت، ۱۴۰۱ق/۱۹۸۱م؛ حمدالله مستوفی، *نزهة القلوب*، به کوشش لسترنج، لیدن، ۱۳۳۱ق/۱۹۱۳م؛ سیوطی، *الدر المنثور*، قم، ۱۴۰۴ق؛ صنعانی، عبدالرزاق، *المصنف*، به کوشش حبیب الرحمان اعظمی، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ طبرسی، فضل، *مجمع البیان*، به کوشش هاشم رسولی محلاتی و فضل‌الله یزدی، بیروت، دارالمعرفه؛ عهد عتیق؛ *قرآن کریم*؛ قزوینی، زکریا، *آثار البلاد*، بیروت، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م؛ مسعودی، علی، *التنبیه و الاشراف*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۹۳م؛ همو، *مروج الذهب*، به کوشش یوسف اسعد داغر، بیروت، ۱۳۸۵ق/۱۹۶۶م؛ یاقوت، *بلدان*؛ نیز: EI²; ERE.

فرامرز حاج منوچهری

بابُلْسَر، شهر و مرکز شهرستانی به همین نام در استان مازندران. بابلسر تا ۱۳۱۵ش، مشهدسر (مزار و مدفن شهید) نامیده می‌شد (برزگر، ۲(۱)/۴۴؛ مهجوری، ۳۲۵/۲)، زیرا بر این باور بوده‌اند که برادر بزرگ امام رضا(ع) به نام ابراهیم ابوجواب [ملقب به ابراهیم اطهر] در این مکان به خاک سپرده شده است (رابینو، ۷۳)، اما این گفته فاقد سند و مدرک تاریخی است (برزگر، همانجا). برخی دیگر نیز به خطا مشهدسر را به معنی مدفن سرِ شهید دانسته‌اند (اعتمادالسلطنه، ۲۶۵/۱). اما در واقع، واژهٔ «سر» در زبان محلی، به معنی جا و مکان به کار می‌رود (ستوده، ۴(۱)/۲۵۶-۲۵۷).

شهرستان بابلسر: بابلسر یکی از شهرستانهای ساحلی استان مازندران است (*سرشماری*...، پانزده). مساحت آن ۳۴۵/۷ کم² و شبیه مستطیلی افقی است که مرز شمالی آن به دریای خزر، مرز باختری به شهرستان محمودآباد، مرز خاوری به شهرستانهای جویبار و قائم‌شهر، و مرز جنوبی آن به شهرستان بابل محدود است (*آمارنامه*، ۱۳۷۶ش، «۱-۱،۵-۵۴»). شهرستان بابلسر دارای ۴ بخش مشتمل بر دو شهر، ۸ دهستان و ۹۰ آبادیِ دارای سکنه است (*سرشماری*، همانجا).

میزان بارندگی سالانه در این شهرستان ۹۵۷/۴ میلی‌متر، متوسط حداکثر رطوبت نسبی سالانه ۹۴/۷٪ و متوسط حداقل آن ۶۴/۴٪ بوده است (*آمارنامه*، ۱۳۷۵ش، ۴۰-۴۱). تنها رودخانهٔ شهرستان بابلسر، رودخانهٔ بابل است (جعفری، ۱۱۸-۱۱۹). محیط طبیعی بابلسر، زیستگاه برخی جانوران و پرندگان مانند روباه، گرگ، شغال، گراز، خرگوش، جوجه‌تیغی، کبک، تیهو، قرقاول، مرغابی و غاز است (*فرهنگ جغرافیایی آبادیها*...، ۶۷).

بابلسر اکنون یکی از ۱۵ شهرستان استان مازندران است (*آمارنامه*، ۱۳۷۶ش، «۱-۴۹»). بر مبنای سرشماری ۱۳۷۵ش، جمعیت آن ۱۵۵'۲۶۵ نفر بوده که نسبت به سرشماری دورهٔ قبل (در ۱۳۶۵ش)، سالانه به طور متوسط ۱/۸٪ رشد داشته است (همان، ۱۳۷۵ش، ۱۱۵). ۴۲/۹۱٪ جمعیت در نقاط شهری و ۵۷/۰۹٪ آن در نقاط روستایی سکنیٰ داشته‌اند و از لحاظ ترکیب جنسی، نسبت مردان و زنان در شهرستان بابلسر برابر بوده است (*سرشماری*، شانزده). بر طبق همین آمار از کل جمعیت ۶ ساله و بیشتر شهرستان بابلسر ۸۰/۳٪ باسواد بوده‌اند و این نسبت در بین جمعیت شهری ۸۵/۵٪ و در بین جمعیت روستایی ۷۶/۴٪ بوده است (*آمارنامه*، ۱۳۷۵ش، ۱۴۴). در شهرستان بابلسر ۱۶۷ مدرسهٔ ابتدایی، ۹۲ مدرسهٔ راهنمایی، ۴۶ مدرسهٔ دورهٔ متوسطهٔ عمومی شهری و روستایی، ۴۰ مدرسهٔ متوسطهٔ نظام جدید و ۳ هنرستان دایر بوده است (همان، ۱۵۵، ۱۵۶، ۱۶۱ب). همچنین این شهرستان دارای دانشکده‌های علوم پایه و علوم انسانی وابسته به دانشگاه مازندران است (همان، ۲۴۰، ۲۴۲).

مردم بابلسر به گویش مازندرانی سخن می‌گویند و بیشتر آنان مسلمان شیعه (دوازده امامی) هستند (*فرهنگ جغرافیایی آبادیها*، همانجا).

اقتصاد شهرستان بابلسر بیشتر بر زراعت، دامداری و ماهی‌گیری استوار است. مهم‌ترین محصولات آن برنج، گندم، مرکبات، تره‌بار و برخی اقلام میوه است که افزون بر تأمین نیاز محل، به نقاط دیگر نیز صادر می‌شود (همانجا).

از آثار تاریخی بابلسر می‌توان آستانهٔ امامزاده ابراهیم ابوجواب را نام برد. بنا به گفته‌ای، بانی بقعهٔ امامزاده را سید عزیز بابلکانی، و تاریخ بنای آن را زمان شاه اسماعیل اول (۹۰۷-۹۳۰ق) دانسته‌اند (مرعشی، ۷۳-۷۵)؛ در حالی که کتیبه‌های موجود امامزاده نشان می‌دهد که کتیبهٔ صندوق چوبی حرم مربوط به ۸۳۵ق، کتیبهٔ درِ صحن آن ۸۴۱ق، کتیبهٔ درِ شمالی ۸۵۸ق، کتیبهٔ درِ غربی ۸۵۹ق، و کتیبهٔ ساختمان مسجد امامزاده مربوط به ۹۰۶ق است (رابینو، ۷۳؛ ستوده، ۴(۱)/۲۶۴-۲۷۰). ناصرالدین شاه قاجار، ضمن سفر خود به مازندران در ۱۲۹۲ق شرح مبسوطی درخصوص این امامزاده و کتیبه‌های آن به دست داده است (ص ۱۲۹-۱۳۶). اثر دیگر، بقعهٔ بی‌بی رقیه است که مؤلف *سفرنامهٔ ایران و روسیه* آن را بی‌بی سکینه، و تاریخ بنای بقعهٔ آن را ۸۹۳ق دانسته است (عزالدوله، ۱۵۸؛ قس: رابینو، ۷۳-۷۴). این بنا در شمال غربی امامزاده ابراهیم و بر فراز تپه‌ای شنی مسلط به دریا، ساخته شده است (ستوده، ۴(۱)/۲۷۰).

شهر بابلسر: این شهر مرکز شهرستان بابلسر است و در ۵۲° و ۳۹´ طول شرقی و ۳۶° و ۴۲´ عرض شمالی و ارتفاع ۲۲ متر از سطح دریا واقع شده است (پاپلی، ۸۲). بابلسر در مسیر راه اصلی کنارهٔ دریای خزر و در ۱۹ کیلومتری شمال باختری شهر بابل قرار دارد (*فرهنگ جغرافیایی آبادیها*، ۶۸) و آب و هوای آن معتدل و مرطوب است. رودخانهٔ بابل از میان شهر عبور می‌کند و به دریای خزر می‌ریزد (همان، ۶۷-۶۸). بین بابلسر و دریا در طرف راست رودخانهٔ بابل، یک رشته تپه‌های شنی قرار دارد که درگذشته بر آن فانوس دریایی ساخته بودند (رابینو، ۷۳).

بابلسر در ابتدای سدهٔ ۱۱ق و پس از آن دارای بندرگاه بوده است. شاه عباس صفوی که در ۱۰۰۷ق، و نیز ۱۰۱۶ق، چند روزی را در آنجا اقامت کرده است، در سفر دوم خود، به وصف کشتیهای بزرگ و کوچکی که در انتظار رسیدن زمان مناسب کشتیرانی بوده‌اند، پرداخته است (منجم، ۱۸۹-۱۹۱، ۳۳۳-۳۳۴). برخی کسان از برج بزرگ مشهدسر که بر فراز تپه جای داشته، و توسط استپان رازین از میان رفته است، یاد کرده‌اند (عزالدوله، رابینو، همانجاها). استپان رازین فرمانده قزاقهای شورشی [ایالت دُن] برضد نظام فئودالی روسیه بود که در بهار ۱۶۶۷م به‌حملاتی در مسیر ولگا و دریای خزر دست‌زد (BSE³, XXI/418). در این حمله، وی شهرهای سواحل غربی و جنوبی دریای خزر را غارت کرد و عده‌ای از مردم این شهرها را به اسارت گرفت (مهجوری، ۲/۹۶).

در دورهٔ نادری، محمدخان افشار از سوی نادرشاه فرمان یافت تا به یاری آلتون (انگلیسی) که به دین اسلام درآمده، و از سوی نادرشاه سمت دریا بیگی یافته بود، در مشهدسر (بابلسر) کشتی بسازد و در دریای خزر به کارگیرد (اعتمادالسلطنه، ۲/۱۱۳۱). مورخان محلی سدهٔ ۱۱ق مازندران در شرح درگیریهای میان حاکمان محلی مشهدسر اشاراتی دارند (نک: مرعشی، ۲۸۶، ۳۱۱، جم ؛ شیخ علی گیلانی، ۱۰۴). این شهر در دورهٔ قاجار، بندر کشتیرانی و بازرگانی بار فروش (بابل)، و از بنادر شرقی دریای خزر بوده است (انتنر، ۲۴؛ مکنزی، ۸۹)؛ چنانکه کمپانی «قفقاز و مرکوری» که با کمک مالی دولت روسیه از اوایل دههٔ ۱۸۶۰م، سفرهای پستی و حمل مسافر را از باکو به بنادر ایرانی دریای خزر آغاز کرده بود، شعبه‌ای در مشهد سر داشت (*گزارش...*، ۱۴ و حاشیهٔ ۲۱). از مشهدسر کالاهای بسیاری همچون ابریشم، پنبه و برنج مازندران به روسیه صادر، و کالاهای روسی مستقیماً بدانجا وارد می‌شده است (مرگان، ۲۴۰؛ سرنا، ۲۴).

بابلسر در ابتدای سدهٔ کنونی از مراکز مهم تجاری ایران محسوب می‌شد (کیهان، ۳/۴۳۰-۴۳۱)، با اینهمه، فاقد لنگرگاه مناسبی برای پهلو گرفتن کشتیهای بزرگ بود؛ به همین سبب، اینگونه کشتیها در فاصلهٔ دورتری از ساحل لنگر انداخته، بارهای خود را توسط زورق به اسکلهٔ گمرک منتقل می‌نمودند (همو، ۲/۲۸۸، ۳/۴۴۲). بابلسر همچنین از مراکز عمدهٔ شیلات و خاویار شمرده می‌شد (همو، ۲/۲۸۹، ۳/۱۲). بسیاری از جهانگردانی که به شمال ایران سفر کرده‌اند، در خاطرات خود به این شهر، به ویژه به بازرگانی آن اشاره دارند (مکنزی، ۸۷، ۸۸، ۸۹؛ سرنا، همانجا). با کاهش روابط بازرگانی میان ایران و شوروی، و رونق یافتن تجارت در بنادر دیگر مانند بندر انزلی در گیلان (فریزر، ۵۴۳، ۵۴۴؛ *فرهنگ جغرافیایی ایران*، ۳/۳۷)، این شهر مدتی موقعیت خود را از دست داد (همانجا)، اما امروزه بابلسر یکی از بنادر معتبر و از گردشگاههای زیبای کشور به شمار می‌آید (برزگر، ۲(۱)/۴۴).

در ۱۳۷۵ش جمعیت شهر بابلسر ۳۷٬۶۷۱ نفر (۸٬۷۶۲ خانوار)، و شمار مردان و زنان در این شهر تقریباً برابر بوده است. همچنین از ۳۳٬۷۴۵ نفر جمعیت ۶ ساله و بیشتر در شهر بابلسر ۸۸/۰۶٪ باسواد بوده‌اند (*سرشماری*، چهل).

مآخذ: *آمارنامهٔ استان مازندران* (۱۳۷۵ش)، سازمان برنامه و بودجهٔ استان مازندران، تهران، ۱۳۷۶ش؛ *آمارنامهٔ استان مازندران* (۱۳۷۶ش)، سازمان برنامه و بودجهٔ استان مازندران، تهران، ۱۳۷۷ش؛ اعتمادالسلطنه، محمدحسن، *مرآة البلدان*، به کوشش عبدالحسین نوایی و هاشم محدث، تهران، ۱۳۶۸ش؛ انتنر، م. ل.، *روابط بازرگانی روس و ایران* (۱۸۲۸-۱۹۱۴م)، ترجمهٔ احمد توکلی، تهران، ۱۳۶۹ش؛ برزگر، اردشیر، *تاریخ تبرستان پس از اسلام*، تهران، ۱۳۳۴ش؛ پاپلی یزدی، محمدحسین، *فرهنگ آبادیها و مکانهای مذهبی کشور*، مشهد، ۱۳۶۷ش؛ جعفری، عباس، *رودها و رودنامهٔ ایران*، تهران، ۱۳۷۶ش؛ رابینو، هـ.ل.، *سفرنامهٔ مازندران و استراباد*، ترجمهٔ غلامعلی وحید مازندرانی، تهران، ۱۳۳۶ش؛ ستوده، منوچهر، *از آستارا تا استاریاد*، تهران، ۱۳۶۶ش؛ *سرشماری عمومی نفوس و مسکن* (۱۳۷۵ش)، نتایج تفصیلی، شهرستان بابلسر، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۷۶ش؛ سرنا، کارلا، *سفرنامه، آدمها و آیینها در ایران*، ترجمهٔ علی‌اصغر سعیدی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ شیخ علی گیلانی، *تاریخ مازندران*، به کوشش منوچهر ستوده، تهران، ۱۳۵۲ش؛ عزالدوله ــ ملکونف، *سفرنامهٔ ایران و روسیه*، به کوشش محمد گلبن و فرامرز طالبی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ *فرهنگ جغرافیایی آبادیهای کشور* (ساری)، سازمان جغرافیایی نیروهای

مسلح، تهران، ۱۳۷۰ش، ج ۲۸؛ *فرهنگ جغرافیایی ایران* (آبادیها)، استان دوم، دایرهٔ جغرافیایی ستاد ارتش، تهران، ۱۳۲۹ش؛ فریزر، جیمز بیلی، *سفرنامه*، ترجمهٔ منوچهر امیری، تهران، ۱۳۶۴ش؛ کیهان، مسعود، *جغرافیای مفصل ایران*، تهران، ۱۳۱۱ش؛ *گزارش ایران از یک سیاح روس*، ترجمهٔ سیدعبدالله، تهران، ۱۳۶۳ش؛ مرعشی، میرتیمور، *تاریخ خاندان مرعشی مازندران*، به کوشش منوچهر ستوده، تهران، ۱۳۵۶ش؛ مرگان، ژاک، *ایران*، مطالعات جغرافیایی، ترجمهٔ کاظم ودیعی، تبریز، ۱۳۳۸ش؛ مکنزی، چارلز فرانسیس، *سفرنامهٔ شمال*، ترجمهٔ منصورهٔ اتحادیه، تهران، ۱۳۵۹ش؛ منجم یزدی، محمد، *تاریخ عباسی*، به کوشش سیف‌الله وحیدنیا، تهران، ۱۳۶۶ش؛ مهجوری، اسماعیل، *تاریخ مازندران*، ساری، ۱۳۴۵ش؛ ناصرالدین شاه، *روزنامهٔ سفر مازندران*، تهران، ۱۳۵۶ش؛ نیز: BSE[3].

مژگان نظامی

بابِلْیون، یا باب اَلْیون، دژ و شهری باستانی در محل قاهرهٔ کنونی. این شهر در زمان فتح مصر توسط مسلمانان الیونه نیز نامیده می‌شد که مسلمانان آن را فسطاط نامیدند (بلاذری، ۲۱۳؛ مقریزی، ۴۵/۲). یاقوت بابلیون را به حضرت ادریس(ع) نسبت داده، و نوشته است: هنگامی که فرزندان قابیل در بابل میان صالحان فساد برانگیختند، ادریس(ع) به درگاه خداوند دعا کرد که او را از شر آنان به سرزمینی همانند بابل هدایت کند، و زمانی که در آنجا ساکن شد، آن را بابلیون نامید (۴۵۰/۱)؛ اما مقریزی (همانجا) به نقل از عبدالملک بن هشام، آن را به بابلیون بن سبا بن یشجب بن یعرب بن قحطان منسوب کرده است. به گفته‌ای دیگر اسیران بابلی که در مصر شورش کردند، دژی ساخته، در آن پناه گرفتند، اما پس از آن اجازه یافتند که محلی برای زندگی خود در آنجا برپا کنند؛ آنها این محل را به یاد زادگاه خود بابیلون[1] نامیدند (نک‍: استرابن، 86-85). برخی دیگر بابلیون را واژه‌ای یونانی و نام قدیم مصر دانسته‌اند که بر محلی میان نیل علیا و سفلیٰ که از آنجا بر سرزمین مصر نظارت می‌شد، دلالت داشت (ادریسی، ۳۲۳/۱؛ EI[2], I/845).

برخی از نویسندگان نامهای گوناگون مصر در دوران مختلف از قبیل نام یونانی لتوپولیس، نام قبطی ممفیس و نام عربی فسطاط را مترادف با بابلیون به کار برده‌اند (باتلر، *بابیلون...*، 6). در سده‌های میانه حتیٰ پس از ساخته شدن قاهره، نویسندگان اروپایی بیشتر از بابیلون نام برده‌اند، به نحوی که سلطان مصر را سلطان بابیلون نامیده‌اند (باتلر، «فتح...[2]»، 246؛ بوکاتچو، 904). با گذشت زمان نامهای فسطاط و قاهره و مصر جای بابلیون را گرفتند و استفاده از این نام به قبطیان منحصر گشت (باتلر، *بابیلون*، 33). بابلیون در ساحل نیل در منطقهٔ قاهرهٔ کنونی قرار داشت و وجود ارتفاعات، آنجا را مکانی مناسب برای برپایی دژها و استحکامات ساخته بود. عمرو بن عاص نخستین پایتخت اسلامی مصر را در همانجا برقرار کرد (کازانوا، ۳۴-۳۵).

از بطلمیوس نقل شده است که رود تراژان، یعنی کانالی که رود نیل را به دریای سرخ وصل می‌کرد، از میان بابیلون می‌گذشت (نک‍: باتلر، همان، 9؛ نیز استرابن، 87). وی تأیید کرده است که شهر بابیلون به سوی شمال و جنوب آن کانال گسترده بود (باتلر، همان، 11). از شهر بابلیون اطلاع دیگری در دست نیست، اما دربارهٔ دژ آن نوشته‌اند که در منطقهٔ قدیم قاهرهٔ کنونی قرار داشت و تا اواخر سدهٔ ۱۳ق/۱۹م ۳ سوی آن پابرجا بود. دیوارهای دژ حدود ۸ پا ضخامت داشت و ۴ سنگر در جنوب و شرق، آن را قطع می‌کرد که تا اواخر سدهٔ ۱۹م ۳ سنگر آن نمایان بود. در اوایل سدهٔ ۱۴ق/۲۰م دروازهٔ دژ پس از حفاری نمایان شد (باتلر، «فتح»، 239). یک دروازهٔ دیگر نیز بین دو برج مدور به قطر حدود صد پا واقع بود. دیوارهای دژ ۶۰ پا ارتفاع داشت، اما ارتفاع برجها از آنها بیشتر بود، به گونه‌ای که از فراز آنها فاصله‌های دور مشاهده می‌شد (همان، 240). در دژ حتیٰ در ۱۴۰۰م راه عادی دژ بود و در خارج آن بازاری بزرگ قرار داشت که راه اصلی آن پس از گذشتن از یک کلیسا به مسجد عمرو می‌رسید (همان، 242-241).

دیوذُروس یونانی در سدهٔ ۱ق م تأیید می‌کند که شناخت چگونگی بنای بابلیون میسر نیست (I/199). وی در این باره دو دیدگاه را بیان می‌کند. یکی اینکه اسیران بابلی در مصر به دلیل فشار کار، شورش کردند و مواضعی استوار در کنار نیل ساختند و با مصریان جنگیدند، اما سرانجام صلح کردند و برای خود در بلندیها یک آبادی ساخته، آن را بابلیون نامیدند؛ دوم اینکه سمیرامیس اسیران بابلی را به مصر آورد و آنها محلی به نام زادگاه خود برپا کردند (همو، I/197, 199). اما ابن عبدالحکم می‌گوید: ایرانیها دژ بابلیون را پایه گذاشتند و رومیها پس از فتح مصر آن را تکمیل کرده، توسعه دادند و تا فتح مسلمانان در آن برجای ماندند (ص ۳۴-۳۵). با وجود این، نویسندگان معاصر ساخته شدن دژ توسط بخت‌نصر در سدهٔ ۶ ق‌م را معتبرتر تلقی می‌کنند (نک‍: باتلر، *بابیلون*، 25) و برآنند که تکمیل آن توسط تراژان (۱۱۷-۵۳ ق‌م) درپی شورش یهودیان در اسکندریه انجام گرفت (همو، «فتح»، 243).

بابلیون، درگذشته مرکز اسقف‌گری بود و نام اسقف این شهر در مدارک مسیحی سده‌های ۴ و ۷م ذکر شده است (همو، *بابیلون*، 14). در مدارک قبطی، یونانی و عربی سدهٔ ۷م به پرداخت مالیات و نقل و انتقال مواد غذایی در بابلیون اشاره شده است، بدون آنکه نام اسکندریه ذکر گردد (همان، 28).

به گزارش منابع، عمرو بن عاص به دستور خلیفه عمر در ۱۹ق عازم فتح مصر شد و شهر «الیونه» را در ۲۰ق فتح کرد (نک‍: بلاذری، ۲۱۲-۲۱۳؛ طبری، ۱۰۴/۴). عمروبن‌عاص برای گشودن بابلیون درخواست نیروی کمکی کرد و فتح دژ ۷ ماه به درازا کشید (ابن عبدالحکم، ۶۴). چون شهر به دست مسلمانان افتاد، قبایل عرب در اطراف آن سکنیٰ گزیدند و آن را گسترش دادند (یعقوبی، ۳۳۰). گفته شده است که ارسال نامه برای تأسیس شهر جدید فسطاط از جانب عمرو بن عاص به خلیفه عمر از بابلیون به جای اسکندریه، بر اهمیت بابلیون دلالت داشت (گست، 55). فتح بابلیون راه گشودن هلال خصیب را برای مسلمانان گشود (باتلر، «فتح»، 32).

ادریسی در سدهٔ ۶ق می‌نویسد که بابلیون شهری با ساختمانهای

---

1. Babylon 2. *The Arab...*

بزرگ و زمینهای سرسبز زراعی و ساکنان مرفه‌بود (۳۲۳/۱). در مدارک سدهٔ ۸م از مخازن دانه و غلات، و کارگاههای آهنگری و کشتی‌سازی و نساجی بابلیون یاد شده است (نک: باتلر، *بابیلون*، 30-29 ,14). در بابلیون معابد یونانی و کنیسه‌های کهن هم وجود داشت (نک: مقریزی، ۴۲۴/۳؛ استرابن، 87).

مآخذ: ابن عبدالحکم، عبدالرحمان، *فتوح مصر و اخبارها*، بغداد، ۱۹۲۰م؛ ادریسی، محمد، *نزهة‌المشتاق*، بیروت، عالم‌الکتب؛ بلاذری، احمد، *فتوح البلدان*، لیدن، ۱۸۶۵م؛ طبری، *تاریخ*؛ کازانوا، پل، *تاریخ و وصف قلعة القاهرة*، ترجمهٔ احمد درّاج، قاهره، ۱۳۹۴ق/۱۹۷۴م؛ مقریزی، احمد، *الخطط*، بیروت، ج ۲، داراحیاء العلوم، ج ۳، دارالعرفان؛ یاقوت، *بلدان*؛ یعقوبی، احمد، *البلدان*، لیدن، ۱۸۹۱م؛ نیز:

Boccaccio, G., *Das Dekameron*, tr. A. Wesselski, Frankfurt, 1976; Butler, A. J., *The Arab Conquest of Egypt*, Oxford, 1978; id, *Babylon of Egypt*, Oxford, 1914; *Diodorus of Sicily*, tr. C. H. Oldfather, London, 1968; EI^2; Guest, A. R., « The Foundation of Fustat and the Khittahs of that Town», JRAS, 1907; Strabo, *The Geography*, tr. H. L. Jones, London, 1949.

پرویز امین

بابِ ماچین، نک: یسویه.

بابِ مَشیخَت، اداره و محل کار شیخ‌الاسلام ــ بالاترین مقام دینی ــ در نظام اداری دولت عثمانی، به ویژه پس از انحلال تشکیلات ینی‌چری. این اداره به شیخ الاسلام قاپی‌سی، بابِ فتوا و فتواخانه نیز معروف بوده است (لطفی، IX/39؛ پاکالین، I/142؛ «دائرةالمعارف دیانت[1]»، IV/363).

شیخ‌الاسلامها که صدور فتوا و ادارهٔ امورمذهبی را انجام می‌دادند، و از لحاظ موقعیت در دستگاه دولت هم‌رتبه با صدراعظم یا یک مرتبه پایین‌تر بودند («فرهنگ...[2]»، II/, 1382)، ابتدا محل مخصوصی نداشتند و در خانه‌هایشان وظایف خود را انجام می‌دادند. پس از برچیده شدن سپاه ینی‌چری به دست سلطان محمود دوم در ۱۲۴۲ق که به «واقعهٔ خیریه» معروف است، ساختمان «آغاقاپی‌سی» محل فرمانده ینی‌چریها که نزدیک مسجدسلیمانیه قرار داشت، به شیخ‌الاسلامها واگذار شد (طیارزاده، ۱۳۹/۲-۱۴۰؛ اوزون چارشیلی، I/394؛ «سجل...[3]»، I/67؛ شاو، ۱۳۹/۲). از ۱۲۵۲ق/۱۸۳۶م تمام دوایر وابسته بـه نهاد مشیخت به محل جدید انتقال یافت. در این محل که «باب والای فتوا» نیز نامیده می‌شد، دایره‌ای به نام «فتواخانهٔ عالی» تشکیل شد که به عنوان یک مرکز علمی وظیفهٔ پاسخ‌گویی به مسائل حقوقی دول اسلامی و گاه اروپایی را برعهده داشت («سجل»، I/66-67).

باب مشیخت از واحدها و دوایر گونه‌گونی تشکیل می‌شد که هر یک مسئولیت و وظیفهٔ خاصی را بر عهده داشت. طبق یک سنت، خاموش شدن چراغ باب‌مشیخت، نشانهٔ عزل شیخ‌الاسلام‌بود («دائرةالمعارف دیانت»، همانجا). از مقامهای مهم این نهاد یکی نیز «امین فتوا» بود که مسئولیت اعلان و صدور نظریات حقوقی و مذهبی شیخ‌الاسلام را برعهده داشت و در رأس فتواخانه در باب مشیخت بود (پاکالین، I/621؛ «دائرةالمعارف ترک[4]»، XVI/276).

اگرچه با اعلان مشروطیت در ۱۳۲۷ق/۱۹۰۹م از اهمیت باب مشیخت به تدریج کاسته شد، اما تافروپاشی دولت عثمانی همچنان وظایف خود را انجام می‌داد. بالغوخلافت‌واعلان‌جمهوریت، عمر باب مشیخت نیز پایان یافت و به جای آن «ادارهٔ امور مذهبی» وابسته بـه نخست وزیری تشکیل شد. ساختمان باب مشیخت امروزه ادارهٔ «مفتی لیک» استانبول است («دائرة العمارف دیانت، همانجا).

مآخذ: شاو، ا.ج. و ا.ک.شاو، *تاریخ امپراتوری عثمانی و ترکیهٔ جدید*، ترجمهٔ محمود رمضان‌زاده، مشهد، ۱۳۷۰ش؛ طیارزاده، احمدعطا، *تاریخ*، استانبول، ۱۲۹۳ق؛ نیز:

Lütfi, A., *Tarih*, Istanbul, 1984; Pakalın, M.Z., *Osmanlı tarih deyimleri ve terimleri sözlüğü*, Istanbul 1983; *Ser'iye sicilleri*, Istanbul, 1988; *Türk ansiklopedisi*, Ankara, 1968; *Türkçe sözlük*, Ankara, 1988; *Türkiye diyanet vakfı İslâm ansiklopedisi*, Istanbul, 1991; Uzunçarşılı, İ.H., *Osmanlı devleti teşkilâtından kapukulu ocakları*, Ankara, 1984.

علی‌اکبر دیانت

بابُ الْمَنْدَب، تنگه‌ای در جنوب غربی قارهٔ‌آسیا بین گوشهٔ جنوب غربی شبه جزیرهٔ عربستان و شمال شرقی قارهٔ افریقا که دریای سرخ را به خلیج عدن متصل می‌سازد. در طرف آسیایی تنگه، یعنی منتهی‌الیه جنوب غربی شبه جزیرهٔ عربستان که جزو خاک جمهوری یمن محسوب می‌شود، رأس باب‌المندب قرار دارد که دماغهٔ گُوه‌مانندی از زمین است که به سوی دریا پیش رفته است و بخش آسیایی تنگه‌را تشکیل می‌دهد. درطرف افریقایی تنگه، رأس سیان در جمهوری جیبوتی قرار دارد («فرهنگ...[5]»، I/387). پهنای این تنگه حدود ۳۲ کمـ است. جزیرهٔ پریم این تنگه را به دوگذرگاه بزرگ و کوچک تقسیم می‌کند. گذرگاه پهن‌تر (غربی) ۲۶کمـ و گذرگاه باریک‌تر (شرقی) ۳کمـ پهنا دارد (فانک...[6]، ذیل باب المندب). باریک‌ترین قسمت تنگهٔ بزرگ با عرض ۱۲/۴ کمـ مسیر مطمئنی برای کشتیهای بزرگ است، زیرا ژرفای آب در سراسر آن میان ۱۸۰ تا ۳۱۵ متر است و در مسیر این آبهای عمیق هیچ خطری وجود ندارد. تنگهٔ کوچک چون دارای مسیری کوتاه‌تر و مستقیم‌تر است، بیشتر مورد استفادهٔ کشتیهای بخاری و بادبانی است («فرهنگ»، همانجا). باب المندب همـواره در معرض بادهای موسمی اقیانوس هند است و کشتیهای مصری در عهد باستان به کمک همین بادها وارد آنجا می‌شدند (گوبینو، 63).

کهن‌ترین سند دربارهٔ باب المندب دو کتیبهٔ سبایی متعلق به نیمهٔ نخست سدهٔ ۶م (احتمالاً ۵۱۷ ـ ۵۲۵م) است که در آن به درگیریهای یوسف ذونواس پادشاه سبایی باحبشیان اشاره شده است. در این دو کتیبه از «سلت مدبن[7]» که احتمالاً به معنای «سلسلة المندب» است، یاد شده است. این سلسله شاید زنجیری بوده که یوسف در بخشی از تنگه برای جلوگیری از عبور حبشیان کشیده بوده است (نک: ریکمانز، 336-335). اغلب جغرافی‌دانان و مورخان اسلامی در آثار خود از مندب نام برده‌اند (نک: یعقوبی، ۳۱۹؛ ابن خردادبه، ۱۴۱؛ طبری، ۱۲۷/۲؛

1. *Türkiye*...　2. *Türkçe*...　3. *Ser'iye*...　4. *Türk*...　5. *Gazetteer*...　6. *Funk*...　7. sslt mdbn

مقدسی، ۱۲۳؛ ابن اثیر، ۴۳۲/۱). «المندب» بندری در غرب تنگهٔ باب المندب بوده که این تنگه نام خود را از آن گرفته است. المندب همان «أکلیس[1]» دوران باستان است که امروزه شیخ سعید نامیده می‌شود (ریکمانز، 335). بنابر مآخذ حمیری «المندب» شهری پر رونق بوده (نک: همدانی، ۹۲، ۹۵)، اما در سده‌های نخستین اسلامی رونق و آبادانی گذشتهٔ خود را از دست داده، و به شهری کم اهمیت بدل گشته بوده است (همو، ۹۲).

دمشقی در شرح دریای سرخ گفته که آن دریا شاخه‌ای تنگ است، همچون زبانی از دریای یمن بیرون کشیده شده، و بُرونشو آن از مندب در میان کوهی است و از خاور تا باختر ۱۲ میل طول دارد، فراخی دهانهٔ آن رود در مندب به قدری است که انسان، خشکی آن سوی رود را می‌تواند ببیند (ص ۲۷۷). ادریسی باب‌المندب را انتهای غربی دریای چین و هند و یمن (اقیانوس هند) دانسته است (۹/۱).

در میان جغرافی‌دانان اسلامی، یاقوت نخستین کسی است که در باب وجه تسمیهٔ مندب اظهارنظر کرده است و دیگران از او نقل قول کرده‌اند. او مندب را با عبور حبشیان از این منطقه مربوط می‌داند. به عقیدهٔ یاقوت این محل قبلاً ذوالمندب بوده است و حبشیان هنگام عبور خود از آنجا این کلمه را «دندمدیند» می‌گفتند. ساکنان یمن پس از عبور حبشیان از این منطقه گفتند: این محل دیگر «ذات المطرب» (گذرگاه تنگ) نیست، بلکه مندب (محل دعوت) است (نک: ۶۵۹/۴-۶۶۰). برخی از محققان، به علت پرخطر بودن این گذرگاه، باب المندب را دروازهٔ ندبه ترجمه کرده‌اند (نک: BSE³, II/507؛ نک: *فانک*، همانجا).

از زمان کشیده شدن کانال سوئز در شمال دریای سرخ که آن را به مدیترانه متصل، و عبور کشتیها را از اقیانوس هند به اروپا مقدور ساخته است، روز به روز بر اهمیت جهانی باب‌المندب، افزوده شده، و اکنون محل عبور تمام نفتکشهایی است که از تنگهٔ هرمز گذشته، راه مدیترانه را در پیش می‌گیرند. علاوه بر این، بسیاری از کشتیهای بزرگ اقیانوس پیما با مسافران و کالا و مواد خام آسیای جنوبی و جنوب شرقی از آن عبور می‌کنند. از این رو، اکنون باب‌المندب از اهمیت اقتصادی، سوق الجیشی و ژئوپولیتیکی والایی برخوردار است و درآمدهای ناشی از این موقعیت طبیعی که در گذشته عاید عربستان و حبشه می‌شد، اکنون به جمهوریهای یمن و جیبوتی که مالک زمینهای دوطرف تنگه‌اند، تعلق می‌گیرد (یادداشتهای مؤلف).

مآخذ: ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن خردادبه، عبیدالله، *المسالک والممالک*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۳۰۶ق/۱۸۸۹م؛ ادریسی، محمد، *نزهة المشتاق*، بیروت، ۱۴۰۹ق/۱۹۸۹م؛ دمشقی، محمد، *نخبة الدهر*، ترجمهٔ حمید طبیبیان، تهران، ۱۳۵۷ش؛ طبری، *تاریخ*؛ مقدسی، محمد، *احسن التقاسیم*، لیدن، ۱۹۰۶م؛ همدانی، حسن، *صفة جزیرة العرب*، به کوشش محمدبن علی اکوع، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ یاقوت، *بلدان*؛ یعقوبی، احمد، *البلدان*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۹۱م؛ یادداشتهای مؤلف؛ نیز:
BSE³; *Funk and Wagnals Encyclopedia*, Online version, 2001; *Gazetteer of Arabia*, ed. Sh. A. Scoville, Graz. 1979; Gobineau, J.A., *Trois ans en Asie*, Paris, 1923; Ryckmans, J.,«Inscriptions historiques sabéennes de l'Arabie centrale», *Le Muséon*, Louvain, 1953, vol. LXVI.

محمدحسن گنجی

بابی حَلَبی، مصطفیٰ بن عبدالملک (عثمان) (د اواخر ذیحجهٔ ۱۰۹۱/ژانویهٔ ۱۶۸۱)، ادیب، شاعر و قاضی حنفی حلب.

محبی که معاصر وی بوده، در *خلاصة الاثر* اطلاعات نسبتاً جامعی از زندگی او به دست داده است. مصطفیٰ در «باب» یکی از روستاهای حلب زاده شد (محبی، ۳۸۵/۴؛ نیز نک: هوار، 327)، در همانجا به تحصیل علوم رایج پرداخت، سپس در ۱۰۵۱ق/۱۶۴۱م برای تکمیل تحصیلات فقهی آهنگ دمشق کرد (همانجا) و به خدمت ابن حسام، قاضی‌القضات دمشق رسید. اشعاری نیز در ستایش ابن حسام از او باقی است (محبی، ۳۷۷/۴-۳۸۲). بابی در این شهر نزد عبدالرحمان عمادی و نجم‌الدین غزی دانش آموخت (همو، ۳۷۷/۴؛ طباخ، ۳۶۲/۶)، سپس به آناتولی (آسیای صغیر) سفر کرد (زیدان، ۶۳۰) و در آنجا به تدریس پرداخت. وی در آناتولی گام در وادی عرفان نهاد و طریقت مولویه را برگزید (محبی، طباخ، زیدان، همانجاها). او در آن دیار با بزرگان و دولتمردان دستگاه عثمانی مصاحبت و همنشینی داشت و مدایحی نیز در ستایش شیخ‌الاسلام یحییٰ افندی و همچنین وزیر اعظم احمد پاشا کوپریلی سروده است (هوار، 328).

بابی در شهرهای بزرگی همچون طرابلس شام، مغنیسا و بغداد به شغل قضا پرداخت و در ۱۰۹۱ق قاضی مدینه شد (محبی، همانجا)؛ در همان سال به مکه رفت و پس از گزاردن مناسک حج، در اواخر ذیحجه درگذشت (همو، ۳۸۵/۴).

بابی در شعر از شاعران بزرگ کهن تقلید می‌کند و آثارش آکنده از واژگان و نامهای خاص و تصاویر و ایهامهای معروف است؛ او نیز بر ویرانه‌های منزلگه یار می‌گرید و با ذکر نام یکی از جایگاهها یا یکی از معاشیق خیالی، شنونده را به عصر جاهلی باز پس می‌کشاند. در آنچه محبی ابداعات او می‌خواند، چندان نوآوری نمی‌توان یافت. آیا قصیده‌ای که در رثای دندان برکندهٔ خویش سروده، و هوار (همانجا) جالب توجه پنداشته است، نوآوری تلقی می‌شود؟

تنها اثر برجای مانده از او *دیوان* شعری است (GAL, II/357) که در بیروت (۱۲۸۹ق/۱۸۷۲م، نیز ۱۳۲۶ق/۱۹۰۸م) به چاپ رسیده است. طباخ نیز ضمن مجموعه‌ای با عنوان *العقود الدریة فی الدواوین الحلبیة* که در حلب (۱۹۲۹م) منتشر شده، به شرح احوال و اشعار مصطفیٰ بابی پرداخته است.

مآخذ: زیدان، جرجی، «تاریخ آداب اللغة العربیة»، *مؤلفات*، بیروت، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۲م، ج ۱۴؛ طباخ، محمد راغب، *اعلام النبلاء*، حلب، ۱۳۴۴ق/۱۹۲۶م؛ محبی، محمدامین، *خلاصة الاثر*، بیروت، دارصادر؛ نیز:
GAL; Huart, Cl., *Littérature arabe*, Paris, 1920.

ایران‌ناز کاشیان

بابیّه، فرقه‌ای دینی که در نیمهٔ دوم سدهٔ ۱۳ق/۱۹م به دست سیدعلی محمد شیرازی (محرم ۱۲۳۵ - شعبان ۱۲۶۶/نوامبر ۱۸۱۹-

1. Ocelis

ژوئیهٔ ۱۸۵۰) در ایران پدید آمد. علی‌محمد شیرازی که در آغاز خود را «بابِ» امام غایب می‌دانست ــ و مریدانش به همین سبب بابیه نامید شده‌اند ــ پس از چندی، خود را حجت و مهدی موعود خواند و آنگاه شریعتی نونهاد و سخنانی گفت و نوشت که بی‌شباهت به دعوی الوهیت نیست. منشأ برخی عقاید و دعویهای او را باید در بعضی عقاید اسماعیلیه و صوفیه و نقطویه و به ویژه آراء شیخ احمد احسایی (ه‌م)، و شاگرد و جانشین او سیدکاظم رشتی جست و جو کرد (کسروی، ۱۲-۱۴؛ صبحی، ۴۷).

گرچه جانشینان سیدکاظم و شیخیهٔ پس از او، به ویژه شاخهٔ کریم‌خانی به کلی از عقاید بابیه بیزاری می‌جویند و از سرسخت‌ترین مخالفان این گروه و فرقِ منشعب از آن به شمار می‌روند (مثلاً نک: کرمانی، محمدکریم، ۲-۴؛ کاشانی، ۱۱)، ولی عقاید ایشان راه علی - محمد را در طرح چنان ادعاهایی هموار ساخت. مثلاً آنان معتقد بودند که امامان اثنا عشر مظاهر الٰهی، و دارای صفات و نعوت بارینـد و علل اربعهٔ موجودات و مشیت خدا و دست خدا در اجرای جمیع امور وجودیه و کونیه و شرعیه به شمار می‌روند؛ و در عصر غیبت به مقتضای حکمت و رحمت کاملهٔ خدا همواره کسی حضور دارد که بلاواسطه با امام غایب مرتبط بوده، و واسطهٔ فیض میان امام و امت باشد؛ یا به طور مثال عقاید دیگری که سپس توسط میرزا محمدکریم‌خان کرمانی به صورت ۴ رکن یا اصل، تبویب و تبیین شد، یعنی معرفت خدا (توحید)، معرفت نبی (نبوت)، معرفت امام (امامت)، و معرفت شیعهٔ کامل یا رکن رابع که همان باب یا واسطهٔ فیض است، دست‌مایهٔ خوبی برای دعویهای وی گردید (همو، ۱۳-۱۶؛ براون، «یح - یط»؛ صبحی، همانجا؛ میرزاجانی، ۸۶)، خاصه که شاگردان احسایی و سیدکاظم و سپس بابیه، این دو را همان شیعهٔ کامل و «باب» و رکن رابع می‌دانستند که ظهور امام غایب را نزدیک دانسته، مردم را به قرب ظهورش بشارت می‌دادند(کسروی، ۲۰؛میرزاجانی، ۹۸-۱۰۳؛صبح ازل، «مجمل...»، ۴-۵؛زرندی، ۳،۶،۷،۱۲).

به هر حال، دربارهٔ احوال علی محمد پیش از دعوی بابیت اطلاع وسیع و دقیقی در دست نیست، جز آنکه معلوم است مدتی در آغاز جوانی در صفحات جنوب ایران به تجارت مشغول بوده، و سپس به نجف رفته، و نزد سیدکاظم شاگردی کرده، و با عقاید او خوگر شده است. البته بابیان، منکر شاگردی او نزد سیدکاظمند تا او را «امّی» قلمداد کنند (نک: میرزاجانی، ۱۱۰؛ *حقایقی...*، ۵۴؛ کاشانی، ۱۰-۱۱). پس از مرگ سیدکاظم (۱۲۵۹ق/۱۸۴۳م) که برخلاف شیخ احمد احسایی، جانشینی برای خود تعیین نکرد، علی‌محمد بی‌درنگ مدعی بابیت شد (میرزا جانی کاشانی از بابیانِ نخستین، مرتبهٔ او را «بابیت مخصوصهٔ آثاری» ــ نه منصوصه ــ خوانده است) و گروهی از شیخیه نیز به او گرویدند (میرزاجانی، ۱۰۶؛ کسروی، ۲۲؛ صبحی، ۴۷-۴۸؛ نیز نک: سمندر، ۱۸، جم)؛ اما اندکی بعد در ۱۲۶۰ق علی‌محمد دعوی گران‌تری کرد و خود را قائم منتظر خواند. ظاهراً نخستین گروندگان به او را شیخیان متعصبی تشکیل می‌دادند که بنابر آموزه‌های شیخ احمد و سیدکاظم منتظر ظهور امام بودند. کسانی مانند ملاحسین بشرویه‌ای که در مسجد کوفه در انتظار ظهور اعتکاف گزیده بود و چون خبر به او رسید، نزد علی محمد رفت و با او گفت و گو کرد و دعویش را پذیرفت. علی محمد نیز او را «باب» خواند و برای دعوت به خراسان فرستاد تا مردم را گرد آورد و با درفشهای سیاه خروج کنند. علی محمد خود نیز برای اینکه به مقتضای حدیثی که می‌گوید: امام زمان از مکه ظهور خواهد کرد و رایاتش از خراسان بیرون می‌آید، روی به حجاز نهاد، ولی در آنجا دلیرِ طرح دعوی نیافت و به بوشهر بازگشت. بابیان معتقدند که وی در مکه «اظهار امر» کرد و به شریف مکه و شاه ایران و امپراتور عثمانی‌نامه نوشت و آنها را به اطاعت خواند (روحانی، ۳۷؛ *حقایقی*، ۵۷؛ گلپایگانی، *رسائل...*، ۹۴؛ نیز نک: کسروی، ۲۲-۲۳).

در ایامی که علی محمد در مکه بود، بر اثر فعالیت ملاحسین و دیگر گروندگان، کار او شهرتی گرفت و از این‌رو، چون به ایران بازگشت، بی‌درنگ دستگیر شد و علما در شیراز مجلسی آراستند و او را در معرض امتحان آوردند. اعتضادالسلطنه آورده است که وی در این مجلس صریحاً نوشته‌های خود را وحی الٰهی، و افصح از *قرآن* (مثلاً نک: علی محمد، *بیان فارسی*، ۵۴؛ تفتی، ۲۷۵-۲۷۷)، و دین خود را ناسخ اسلام دانست (اعتضادالسلطنه، ۱۶)؛ و چون نتوانست دعوی خود را اثبات کند و بلکه اطوار نابخردانه داشت، چوبش زدند و وی نیز بر سر منبر از آن دعوی توبه کرد و آنگاه همانجا بازداشت شد. مدتی بعد به سفارش و کوشش منوچهرخان معتمدالدولهٔ گرجی، والی اصفهان، علی محمد وارد این شهر شد و چند ماهی به آسودگی سپری کرد تا والی مرد. آنگاه علمای اصفهان به دربارنامه نوشتند و خواهان تنبیه علی‌محمد شدند. حاج میرزا آقاسی که خود مشرب صوفیانه داشت و نمی‌خواست نسبت به این دعاوی سخت‌گیری کند، دستور داد او را به ماکو تبعید کنند (نامهٔ حاجی میرزا آقاسی به علما در کتابخانهٔ شمارهٔ ۱ مجلس شورای اسلامی موجود است)، اما به درخواست وزیر مختار روس، کینیاز دالگورکی ــ که از بروز آشوب در قفقاز بیم داشت ــ علی‌محمد را به قلعهٔ چهریق در حدود اورمیه بردند (ایوانف، 212-213). بر اثر کوششهای بابیانی چون ملاحسین بشرویه‌ای و ملامحمدعلی بارفروشی و سپس قرةالعین، کار باب بالا گرفت. آنگاه علاوه بر کسانی چون ملاعبدالخالق یزدی و ملاعلی اصغر مجتهد نیشابوری و ملامحمدتقی هراتی و ملامحمدعلی زنجانی، جمع قابل توجهی گرد آمده، آمادهٔ شورش گشتند. پس به دستور دولت علی محمد را به تبریز بردند و مجلسی تشکیل دادند و علما و از جمله چند تن از علمای شیخی با او به گفت و گو پرداختند. از گزارشی که ناصرالدین میرزای ولیعهد در این باره به محمدشاه نوشته، پیداست که علی محمد به رغم تکرار دعوی از پاسخ فروماند و در آخر هم خود را مسلمان و موحد و اهل ولایت ائمه خواند و توبه کرد و بخشایش خواست (هدایت، ۱۰/۳۱۰-۳۱۲؛ اعتضادالسلطنه، ۱۵-۱۷، ۲۰، ۲۳؛ کسروی، ۲۲-۳۱؛

نیرممقانی، ۲۴ بب؛ نیز نک: میرزاجانی، ۱۱۲-۱۳۸؛ مازندرانی، ۱۵؛ براون، «مواد...[1]»، 256. اصل توبه نامه که براون آن را چاپ کرده، در کتابخانهٔ شمارهٔ ۱ مجلس شورا موجود است؛ نیز نک: نوایی، ۱۳۱-۱۳۲؛ آیتی و دیگران، ۲-۳).

اما قیام و آشوب مسلحانه‌ای که در خراسان، مازندران، فارس، زنجان و دیگر نقاط توسط بابیان پدید آمد (مثلاً نک: همدانی، 138-128)، دولت مرکزی را به مقابله واداشت و آنان پس از چند جنگ خونین سرکوب گشتند و چند تن از سران بابیه کشته شدند و برخی به حبس افتادند. این آشوبها و بیم دولت از گسترش آن سبب شد تا به دستور دولت، علی محمد را باز از چهریق به تبریز بردند و همراه یکی از یارانش به نام محمدعلی زنوزی در ۲۸ شعبان ۱۲۶۶ اعدام کردند (هدایت، ۱۰/۴۲۸-۴۳۳، ۴۵۶-۴۵۷؛ اعتضادالسلطنه، ۳۳-۷۳؛ ضیایی، ۱۶۲-۱۶۴؛ میرزا جانی، ۱۵۵-۱۷۴، ۲۴۱-۲۴۳؛ مالمیری، ۴-۱۸؛ کاشانی، ۵۶-۵۸؛ قس: کسروی، ۳۱-۳۲). در برخی از منابع آمده است که باب را پیش از قتل در مجلسی حاضر کردند و چون دعوی خود را تکرار کرد، حکم به قتلش دادند (سپهر، ۳/۹۹-۱۰۰؛ زعیم‌الدوله، ۱۵۴-۱۶۲؛ میرزاجانی، ۲۴۵-۲۴۹). نویسنده‌ای بابی بر آن است که حکم قتل علی‌محمد را امیرکبیر،بدون‌اجازه و خواست شاه صادر کرد(*مقاله...*، ۳۴-۳۵؛ متن فتوای علما در اعدام باب نیز در کتابخانهٔ شمارهٔ ۱ مجلس شورا موجود است). گوبینو معتقد است که امیرکبیر می‌خواست بدون توسل به خشونت، بی‌پایگی ادعاهای علی‌محمد را روشن گرداند، ولی جریان امور و فتنه‌ای که بابیان به راه انداختند، کار را به اعدام او کشانید (ص 232-231).

قطع نظر از انگیزه‌های علی محمد در دعوی بابیت و مهدویت، از گزارشهای مختلف نویسندگان معاصر یا قریب به او برمی‌آید که گروهی، خاصه در شهرهای دور از مرکز حکومت به این حرکت ایمان آوردند و به آن گرویدند و بسیاری از آنان در عقاید خود استواری نشان دادند و به رغم جنگها و سرکوب شدیدی که در همان وقت و پس از آن نسبت به بابیه اعمال می‌شد، مقاومت کردند. بزرگ‌ترین انگیزهٔ این گروش و پایداری را باید در وضع اجتماعی مردم ایران که سالیان دراز در معرض تجاوز و چپاول حاکمان مستبد و فاسد، و در فقر و نادانی روزگار می‌گذراندند، و نیز امید داشتن به یک منجی برای اصلاح امور، دید. پس شگفت نیست اگر برای رهایی از آن ستم و ریا به دامن هر کس که با هر انگیزه‌ای به مخالفت با قدرتهای رسمی برخیزد، چنگ زنند و نیازی هم به تفحص در چنان دعویهایی نبینند. آنگاه تنبیه و زجر و حبس علی‌محمد و ممانعت خلق از مواجهه با او و شنیدن دعویهایش، خاصه آن مجالس مناظرهٔ کم مایه با پرسشها و پاسخهای غیرقابل دفاع که در شیراز و تبریز درچیدند، هم به نوبهٔ خود موجب شد تا آوازهٔ این دعوی همه جا در پیچد و فردگرایی دیرینهٔ عوام زنده گردد (نک: زعیم‌الدوله، ۱۳۰-۱۳۱؛ هدایت، ۱۰/۳۱۲، ۴۲۱؛ آیتی، ۱۴؛ کرمانی، زین‌العابدین، ۳-۴). ادامهٔ برخی شورشها پس از قتل باب، به ویژه کوشش بابیان برای قتل ناصرالدین شاه هم مؤید این معنی است که این حرکت کم‌کم به نهضتی ضدحکومت بدل می‌شد؛ اما طرح ناموفق قتل شاه موجب شد تا سرکوب شدیدتری نسبت به بابیه اعمال گردد و بسیاری از سران آنان به قتل رسند و برخی زندانی شوند و گروهی به بغداد گریزند (اعتضادالسلطنه، ۷۹-۱۰۶؛ براون، «لح»؛ کسروی، ۳۲-۳۳).

از این گریزندگان دو تن از همه مشهورتر شدند. یکی میرزا یحییٰ نوری که باب به او لقب صبح ازل داده بود و در اواخر سال ۱۲۶۸ یا اوایل ۱۲۶۹ق به بغداد رفت؛ دیگری برادر او میرزا حسینعلی نوری که چون در زندان بود، چند ماه دیرتر به بغداد رسید و معاون و کارگزار صبح ازل شد. میرزا یحییٰ که به گفتهٔ برخی بابیانِ نخستین، از سوی علی محمد به وصایت منصوب، و مأمور شده بود تا ابواب جدیدی به کتاب *بیان* علی محمد بیفزاید، در بغداد دستگاهی پدید آورد و ۱۰ سال در آنجا به ریاست و دعوت پرداخت، اما غالب امور را برادرش حسینعلی اداره می‌کرد. در این مدت شماری از بابیان دعوی کردند که «من یظهره‌الله»اند که باب بشارت ظهور او را داده بود. از آن سوی، نزاعهای میان مسلمانان و بابیان در بغداد موجب شد تا دولت عثمانی صبح ازل و بابیه را به استانبول، و سپس به ادرنه روانه کند و اینان ۵سال (رجب ۱۲۸۰ تا ربیع‌الآخر ۱۲۸۵/دسامبر ۱۸۶۳ تا اوت ۱۸۶۸) در آنجا ماندند. در این دوره میرزا حسینعلی خود را «من یظهره الله» خواند و از برادر برید و دستگاهی دیگر پدید آورد و بسیاری از بابیان به او گرویدند. دولت عثمانی هم از بیم جنگ میان دو فرقه که سخت به دشمنی می‌پرداختند، میرزا یحییٰ و اتباعش را به قبرس، و میرزا حسینعلی و یارانش را به عکا تبعید کرد. میرزا یحییٰ از آن پس فعالیت چندانی نشان نداد و فشار و تبلیغات بهائیان اندک اندک او و یارانش را به فراموشی افکند. وی مطابق وصیت علی محمد، متمم *بیان* را در ۴۷ باب به فارسی نوشت. این متمم از باب ۱۱ از واحد ۹، یعنی از آنجا که علی محمد *بیان* را خاتمه داد، آغاز می‌گردد. اما حسینعلی که خود را بهاءالله می‌خواند، به فعالیت شدیدی دست زد و فرقهٔ بهائیت را پدید آورد (میرزاجانی، ۲۴۴؛ براون، «لج-مب»؛ صبحی، ۴۴).

عقاید و آثار: عمدهٔ عقاید و دعویهای علی محمد که غالباً مبهم و پیچیده هم هست، در دو کتاب *بیان* و *دلائل سبعهٔ* او آمده است. وی که به پیروی از بنیان‌گذاران شیخیه، فیضِ الٰهی را در هدایت خلق تعطیل‌بردار نمی‌دانست، خود را مؤسس دورهٔ جدید نبوت می‌خواند (نک: شاهرودی، *مرآت...*، ۱۲۱. برای آگاهی از نظر میرزا ابوالفضل گلپایگانی دربارهٔ نبوت باب، نک: ۱۲۱-۱۲۵، «تنبیه...»، ۲۰۳ بب) و خاتمیت پیامبر اسلام(ص) را خاتمیت دورهٔ نبوت سابقه می‌نامید، در کتاب *بیان* که آن را ناسخ *قرآن* می‌پنداشت (برای آگاهی از برخی پاسخها به این دعاوی، نک: همو، حق...، ۱۰۶-۱۱۰)، آورده که مراد از معرفت پروردگار، معرفت مظهر اوست و آنچه در مظاهر ظاهر می‌گردد،

---

1. *Materials...*

«مشیت» اوست که خالق هر چیزی است، این مشیت نقطهٔ ظهور است و در هر دوری و کوری بر حسب آن دوره ظاهر می‌گردد. محمد(ص) نقطهٔ «فرقان» است و علی محمد نقطهٔ «بیان»، و هر دو یکیند. نقطهٔ بیان عیناً همان آدم بدیع فطرت است. ظهورات را نه ابتدایی است، نه انتهایی؛ قبل از آدم (ع) هم عوالمی بوده است و پس از «من یظهره‌الله» هم ظهورات دیگر به طور بی‌نهایت خواهد بود. هر ظهوری اشرف از ظهور پیش و مشتمل بر آن است؛ و مشیت اولیه در هر ظهوری، اقویٰ و اکمل از ظهور قبل است (علی‌محمد، *بیان عربی*، ۳-۱۰، *بیان فارسی*، ۵۰، ۸۱-۸۲، *دلائل*...، ۲-۳؛ براون، «کا-کد»). مراد باب از این سخن آن است که وی موجودی «ازلی» است که در دورانهای مختلف به مظاهر و اطوار گوناگون ظاهر می‌شود و او همان آدم و نوح و ابراهیم و موسیٰ (ع) و سایر پیامبران است. ظاهراً این عقیده، تأویلی است از یک حدیث منسوب به امام صادق(ع) که وی در *دلائل سبعه* (ص ۳-۴) آورده است، به این مضمون که «هر که خواهد در آدم و نوح و ابراهیم(ع) و... بنگرد، در من بنگرد.» بنابراین، علی محمد معتقد بود که نباید او را خاتم ظهورات مشیت اولیه و آخرین سلسلهٔ نبوتها دانست، بلکه وی ظهور کسی را که از او به «من یظهره الله» تعبیر می‌کرد، بشارت داده، و او را اشرف و اعظم از خود شمرده، و تصریح کرده است که کمال‌دین «بیان» در ظهور اوست؛ چه، «از یوم بعثت رسول‌الله(ص) تا یوم عروج او قیامت عیسیٰ(ع) بود که شجرهٔ حقیقت در هیکل محمدیه ظاهر شد... و از حین ظهور شجرهٔ «بیان» الیٰ ما یغرب، قیامت رسول‌الله(ص) است... و قیامت «بیان» در ظهور من یظهره‌الله است، زیرا امروز بیان در مقام نقطه است و اول ظهور من یظهره‌الله، آخر کمال «بیان» است...» (همو، *بیان عربی*، ۱۱ ب، *بیان فارسی* ۳۰ ب).

از این گفته‌ها معلوم می‌شود که علی محمد خود را در ردیف پیامبران پیشین و بلکه اشرف از آنان دانسته است و از برخی سخنانش بیش از این هم برمی‌آید (مثلاً نک: *لوح*...، ۵؛ میرزاجانی، ۲۴۴). وی در *دلائل سبعه* به صراحت دعوی مهدویت کرده است و مراتب و شئونی را برای امام زمان ــ که به عقیدهٔ او باید در پایان هر دور و کوری ظاهر گردد، و این ظهور الی ما لانهایه ادامه دارد ــ ثابت می‌داند. پیچیدگی و ابهام غریبی که در سخنان علی محمد وجود دارد، دامنهٔ گسترده‌ای برای تأویل آن، پدید می‌آورد؛ ولی دعوی بابیت و مهدویت او در منابع بابیه به صراحت تکرار، و بر آن تأکید شده است. میرزا جانی کاشانی آورده است که نشانه‌های «حجت و امام منتظر» که سیدکاظم رشتی بیان کرده، همه بر علی محمد راست می‌آید و وی در آغاز مرتبهٔ بابیت مخصوصهٔ آثاری داشت و در ۱۲۶۰ق خود را قائم و حجت خواند و بابیت را به ملاحسین بشرویه‌ای تفویض کرد (ص ۱۰۲-۱۰۶؛ نیز نک: براون، «ک-کا»).

مازندرانی تصریح کرده است که چون خلق به انواع حُجُب در احتجاب بودند، حکمت الٰهیه اقتضا داشت که به تدریج مردم را به درجات عرفانی ترقی دهد. پس در ابتدای امر به نام «باب» و عبد بقیةالله خود را معرفی کرد، در حالی که «لطیفهٔ غیبیه در خلف هیکل منیر خودش پنهان بود». کاشانی همچنین به استناد برخی روایات، ایام غیبت کبریٰ را هزار سال دانسته است تا دعوی علی محمد که هزار سال پس از غیبت کبریٰ خود را مهدی خواند، راست بیاید (ص ۹۸-۹۹). برخی از بابیان و بهائیان یک شعر شلمغانی، معروف به ابن عزاقر، از متکلمان امامیه و معتمد حسین بن روح را که دعوی نبوت و الوهیت کرد و به قتل رسید (۳۲۲ق/۹۳۴م)، پیش‌بینی ظهور باب، یا میرزا حسینعلی دانسته‌اند (گلپایگانی، *رسائل*، ۴۱-۴۴).

آثار متعددی در تفسیر و عقاید به علی محمد منسوب است. ظاهراً نخستین اثر او رسالهٔ *العدلیة فی الفرائض الاسلامیه* نام دارد که در کربلا تألیف شده است. علی محمد سپس کتاب *الروح* را در شیراز نوشت و در اصفهان هم رساله‌ها و تفاسیر برخی سور قرآن مانند شرح *سورهٔ والعصر*، *فروع عدلیه* و *نبوت خاصه* را پدید آورد. ظاهراً نخستین بار در *تفسیر سورهٔ یوسف* دعوی خود را آشکارا نوشت. رساله‌ای هم به سبک *صحیفهٔ سجادیه* دارد (نک: زعیم‌الدوله، ۱۶۷). کتاب *بیان* که مهم‌ترین اثر اوست، به دو زبان عربی و فارسی پدید آمد و نسخهٔ فارسی تا حدی شرح تحریر عربی است. این کتاب ناتمام ماند و علی محمد تکمیل آن را به «من یظهره‌الله»، و در آخر به میرزا یحییٰ صبح ازل حوالت داد و ازلیان هم از اینجا، او را همان «من یظهره‌الله» می‌دانستند (نوایی، ۱۶۰-۱۶۴؛ *آئین*...، ۱۰-۱۲).

آثاری که در زمان علی محمد، یا قریب به عهد او دربارهٔ بابیه یا رد بر آنها نوشته شده، نیز بسیار است و شماری از آنها را بابیان و بهائیان نیز معرفی کرده‌اند (مثلاً علایی، ۸-۱۰؛ گلپایگانی، *کشف*...، ۳-۵، ۱۵-۱۶). کهن‌ترین کتابی که در شرح زندگی علی محمد و تبیین عقاید او از سوی بابیه نوشته شده، کتاب *نقطة الکاف* اثر میرزا جانی کاشانی است که یک نسخه از آن‌را ادوارد براون در مجموعهٔ کُنت دوگوبینو یافت و منتشر کرد (براون، مقدمهٔ «تاریخ...[1]»، 32,37؛ قس: گلپایگانی، همان، ۴۶، ۵۰-۵۵، ۱۶۵-۱۶۶)؛ اما بهائیان این کتاب را مجعول دانسته‌اند. از دیگر آثاری که در علل و عوامل دعوی باب در دست است و موجب گفت و گوها شد، کتابی است موسوم به *یادداشتهای کینیاز دالگورکی*، از اعضای عالی‌رتبه، و سپس وزیر مختار روس در ایران که نویسنده در آنجا مدعی شده است در نجف در زی علما درآمده، و علی محمد را فریفته، و به طرح آن دعویها واداشته است (ص ۳۵ بب). افزون بر نشانه‌های جعل که در خود کتاب پیداست (مثلاً نک: ص ۶-۸، ۱۵، ۱۷، جم)، محققان نیز این اثر را به کلی ساختگی دانسته‌اند (آدمیت، ۴۵۶؛ قس: آیتی و دیگران، ۵۳-۶۰).

به هر حال، از نخستین کسانی که به قضیهٔ باب و فتنهٔ بابیان پرداختند، یکی ملامحمد مامقانی، مشهور به حجت الاسلام است که خود از علمای حاضر در مجلس مناظرهٔ تبریز بود و شرح ماجرا را تقریر نمود و

1. *The New*...

پسرش محمدتقی نیر ممقانی آن را تحت عنوان *ناموس ناصری* تدوین کرد؛ دیگر اعتضادالسلطنه است که در همان ایام می‌زیسته، و در کتاب *المتنبّئین*، فصلی را به باب و بابیه اختصاص داده که حاوی نکات مهمی است (نک: «اعتضادالسلطنه...»، ۵۴ ب). سپهر نیز در مجلد قاجاریهٔ *ناسخ التواریخ* (۵۶/۳ ـ ۷۵، ۸۹ ـ۱۰۳)، دو سال پس از قتل باب، شرحی دربارهٔ او و بابیه آورده است؛ هدایت هم در *روضة الصفای ناصری* بخشهایی را به دعوی باب و شورش بابیان اختصاص داده است. علاوه بر اینها کتابی موسوم به *مفتاح باب الابواب* به زبان عربی در تاریخ باب و بها از محمدمهدی خان تبریزی در دست است که مندرجات آن را از قول جدش محمدتقی که در برخی مجالس مناظره و محاکمهٔ باب شرکت داشته، ترتیب داده است.

محمد مهدی زعیم‌الدولهٔ تبریزی مدتی در عکا و قبرس با حسینعلی و میرزا یحییٰ مراوده و مکاتبه داشته، و سخنانشان را شنیده، و هر دو را آزموده بوده است (زعیم‌الدوله، ۸ـ۹، ۱۲۱، ۳۰۲ـ۳۰۳؛ نوابی، ۱۲۴). وی کتاب دیگری هم به فارسی دربارهٔ بابیه داشته است. از دیگر آثار قدیم دربارهٔ بابیه باید به کتاب «مذاهب و فلسفه در آسیای میانه» اثر کنت دوگوبینو (نک: مآخذ) سفیر فرانسه در تهران اشاره کرد که بخش مهمی از اطلاعات براون دربارهٔ باب و بابیه مستند به اوست.

ردیه‌هایی که بر باب و بابیه نوشته شده، بسیار زیاد است. برخی از اقدم آن آثار اینهاست: کتاب *ازهاق الباطل* اثر حاجی محمدکریم‌خان کرمانی از سران بزرگ شیخیه و معاصر با محمدعلی. وی گویا کتاب دیگری هم در همین موضوع داشته است. پسر او حاجی محمدخان کرمانی هم ۳ رساله، از جمله *الشمس المضیئه* و *تقویم العوج*، در رد بر بابیه و اثبات عقاید شیخیه نگاشت (گلپایگانی، کشف، ۵۳ ـ۵۴؛ کرمانی، محمد، ۲ـ۳). حاج میرزا ابوالقاسم زنجانی که در شورش بابیان زنجان حضور داشته، ۴ رساله در رد بر آنها نوشته بوده است. ملاعبدالرسول مدنی کاشانی هم کتابی در رد بر بابیه به نام *الرد علی البابیه و البهائیه* نگاشت که حاوی عقاید و نظرات علمای شیعه دربارهٔ امام غایب(ع) و علامتهای ظهور در پاسخ به باب است (مثلاً نک: مدنی کاشانی، ۲۷ـ ۳۸). کتاب *السیف التنار فی دفع شبهات الکفار* از عبدالله مامقانی، از رؤسای شیخیه (مثلاً نک: مدنی کاشانی، ۲۲ـ ۳۸: دربارهٔ نبوت و امامت و صفات الٰهی در پاسخ به عقاید بابیه) از جمله آثار قابل توجه در این زمینه است. همچنین باید از کتاب *منهاج الطالبین* از حاج حسین قلی جدیدالاسلام نام برد که به بررسی آراء بابیه و صوفیه و معانی حروف ــ بحث موردتوجه بابیه ــ پرداخته است (مثلاً نک: ص ۱۶ـ۱۷، ۲۰۳ـ ۲۱۰)؛ همچنین *رساله در ردّ بابیه* از میرزا یحییٰ ارومی که منتخبی است از *اسرار العقاید* (چ همراه اثر پیشین) از دیگر کهن‌ترین آثار در این زمینه است.

مآخذ: آدمیت، فریدون، *امیرکبیر و ایران*، تهران، ۱۳۵۶ش؛ آیتی، عبدالحسین (آواره)، *کشف الحیل*، تهران، ۱۳۰۴ش؛ همو و دیگران، *بیان الحقایق* (تکمیل *کشف الحیل*)، تهران، حافظ؛ *آئین باب*، نگارش ع. ف.، اصفهان، ۱۳۲۳ش؛ اعتضادالسلطنه، *فتنهٔ باب*، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۵۱ش؛ «اعتضادالسلطنه و ظهور بابیه»، *یادگار*، تهران، س ۲، شم ۱؛ براون، ادوارد، مقدمه بر *نقطة الکاف* (نک: هم، میرزاجانی)؛ تفتی یزدی، محمدحسین، *قاطع الوتین*، بمبئی، ۱۳۴۴ق؛ جدیدالاسلام، حسین قلی، *منهاج الطالبین*، بمبئی، ۱۳۲۱ق؛ *حقایقی چند دربارهٔ امر بهایی*، مطبوعات امری؛ روحانی، غلامرضا، *برهان واضح*، مطبوعات امری؛ زرندی، نبیل، *مطالع الانوار*، تلخیص و ترجمهٔ عبدالحمید اشراق خاوری، مطبوعات امری؛ زعیم‌الدولهٔ تبریزی، محمدمهدی، *مفتاح باب الابواب*، ترجمهٔ حسن فرید گلپایگانی، تبریز، ۱۳۳۵ش؛ سپهر، محمدتقی، *ناسخ التواریخ*، به کوشش جهانگیر قائم‌مقامی، تهران، ۱۳۳۷ش؛ سمندر، کاظم، *تاریخ*، به کوشش عبدالعلی علایی؛ شاهرودی، احمد، «تنبیه الغافلین»، همراه *حق المبین* (هم)؛ همو، *حق المبین*، تهران، ۱۳۳۳ق؛ همو، *مرآت العارفین فی دفع شبهات المبطلین*، تهران، ۱۳۴۱ق؛ صبح ازل، یحییٰ، متمم بیان؛ همو، «مجمل بدیع» (نک: ما، همدانی)؛ صبحی مهتدی، فضل‌الله، *خاطرات زندگی و تاریخ بابیگری و بهاییگری*، تهران، ۱۳۱۲ش؛ ضیایی، محمدصادق، «سندی راجع به شورش بابیان زنجان»، *یغما*، تهران، ۱۳۴۶ش، س ۲۰، شم ۱؛ علایی، عبدالعلی، مقدمه بر *تاریخ* (نک: هم، سمندر)؛ علی محمد شیرازی، بیان عربی؛ همو، بیان فارسی؛ همو، دلائل سبعه؛ همو، *لوح هیکل‌الدین*، همراه بیان عربی؛ کاشانی، حبیب‌الله، *رجوم الشیاطین*، ۱۳۲۲ق؛ کرمانی، زین‌العابدین، *صواعق البرهان*، ۱۳۳۱ق؛ کرمانی، محمد، *الشمس المضیئة*، تهران، ۱۳۲۲ق؛ کرمانی، محمدکریم، *ازهاق الباطل*، تهران، ۱۲۷۷ق؛ کسروی، احمد، *بهاییگری*، تهران، ۱۳۲۲ش؛ گلپایگانی، ابوالفضل، *رسائل و رقائم*، به کوشش روح‌الله مهرانجانی؛ همو، *کشف الغطاء*؛ مازندرانی، اسدالله، *اسرار الآثار خصوصی*، مطبوعات امری؛ مالمیری، محمدطاهر، *تاریخ شهداء یزد*، قاهره، ۱۳۴۲ق؛ مامقانی، عبدالله، *السیف التنار فی دفع شبهات الکفار*، نجف، ۱۳۴۵ق؛ مدنی کاشانی، عبدالرسول، *الرد علی البابیة والبهائیة*، تهران، ۱۳۷۴ق؛ *مقالهٔ شخصی سیاح*، مطبوعات امری؛ میرزا جانی کاشانی، *نقطة الکاف*، به کوشش ادوارد براون، لیدن، ۱۳۲۸ق/۱۹۱۰م؛ نوابی، عبدالحسین، «سه مقاله»، *فتنهٔ باب* (نک: هم، اعتضادالسلطنه)؛ نیر ممقانی، محمدتقی، «ناموس ناصری»، *گفت و شنود سیدعلی محمدباب با روحانیون تبریز*، به کوشش حسن مرسلوند، تهران، ۱۳۷۴ش؛ هدایت، رضا قلی، *روضة الصفای ناصری*، قم، ۱۳۳۹ش؛ *یادداشتهای کینیاز دالگورکی*، تهران، سعدی؛ نیز:

Browne, E.G., introd. *The New History...* (vide: Hamadani); id, *Materials for the Study of the Bâbî Religion*, Cambridge, 1961; Gobineau, J.A.de, *Religions et philosophies dans l'Asie Centrale*, Paris, 1899; Hamadani, M.H., *The New History of Mirza 'Ali Muhammed, the Bab*, ed. and tr. E.G. Browne, London, 1975; Ivanov, M.S., *Antifeodal'nye vosstaniya v Irane v seredine XIX v.*, Moscow, 1982.

صادق سجادی

باتاک، زبان گروهی از مردم اندونزی در جزیرهٔ سوماترا. باتاکها از شعب اقوام مالایایی هستند که تا اوایل قرن ۱۳ق/۱۹م در انزوا می‌زیسته‌اند و نفوذ اسلام در میان آنان بسیار متأخر و تدریجی بوده است (نک: آرنولد، 370ff.؛ هـ د، ۵۵۹/۸).

زبان باتاک، زبانی از خانوادهٔ آسترونزیایی[1] یا مالایا ـ پولینزیایی است که حدود ۳ میلیون نفر به گویشهای گوناگون آن تکلم می‌کنند (کریستال، 40). اصلی‌ترین گویش، «توبا»ست که در میان باتاکهای ساکن در حوزهٔ دریاچهٔ توبا رواج دارد و از دیگر گویشها، می‌توان کارو در شمال غربی، سیمالونگون در شمال شرقی، و آنکولا و ماندایلین در جنوب و جنوب شرقی دریاچهٔ توبا را برشمرد (BSE³, III/93؛ نیز نک: فوبله، 651). مطالعات زبان‌شناختی دربارهٔ باتاک از اواسط سدهٔ ۱۹م آغاز شده، و از نخستین کوششها در این راستا، کتاب توک[2] دربارهٔ

1. Austronesian
2. Tuuk, H.N., *Tobasche Spraakkunst*, Amsterdam.

ویژگیهای زبان باتاک برپایهٔ گویش توباست (چ ۱۸۶۴-۱۸۶۷م).

با وجود انزوای حاکم بر تاریخ قوم باتاک، این قوم توانسته است در طی قرون ادبیات محدودی را پدید آورد که پشتوانهٔ آن الفبایی است برپایهٔ الفباهای جنوب هند؛ ولی دگرگونی آن به اندازه‌ای است که نزد خط شناسان به عنوان خطی کاملاً مستقل و به نام باتاک شناخته می‌شود (نک: بالهُرن، 70؛ فریدریش، 400,163-162).

میراث این ادبیات، شماری از نسخه‌های خطی به زبان و خط باتاکی است که در کتابخانه‌های جاکارتا، لیدن، آمستردام، کپنهاگ، پاریس و جز آنها نگهداری می‌شود و فهرستی مختص نسخه‌های باتاکی توسط ورهووه فراهم آمده است (نک: پیرسن، 411-410 ,400). کُلهُف[1] در ۱۹۹۴م، به مطالعهٔ نمونه‌هایی از ادبیات منظوم باتاک پرداخته است. از اواسط قرن ۲۰م الفبای لاتین جایگزین الفبای سنتی باتاک گشته است (نک: کریستال، همانجا).

مآخذ:

Arnold, T. W., *The Preaching of Islam*, Lahore, 1979; Ballhorn et al., *Alphabete und Schriftzeichen des Morgen - und des Abendlandes*, Berlin, 1969; BSE[3]; Crystal, D., *An Encyclopedic Dictionary of Language and Languages*, Massachusetts, 1992; Faublée, J., «Langues malayo - polynesiennes», *Les Langues du Monde*, Paris, 1952; Friedrich, J., *Istoriya pis'ma*, ed. I. M. Diakonov, Moscow, 1979; Pearson, J. D., *Oriental Manuscripts in Europe and North America*, Switzerland, 1971.

بخش زبان‌شناسی

باتاویا، نک: جاکارتا.

باتو، پسر جوجی (پسر ارشد چنگیز)، بنیادگذار شاخهٔ غربی امپراتوری مغول، مشهور به اردوی زرین (نک: هـ د، آلتین اردو). واژهٔ باتو در زبان مغولی به معنای استوار، وفادار، معتبر و معتمد است (نک: لسینگ، ذیل باتو[2]). با توجه به سالهای عمر و تاریخ درگذشت باتو، می‌توان گفت که وی در ۶۰۲ق/۱۲۰۶م زاده شده است (نک: رشیدالدین، ۷۳۶/۱؛ غفاری، ۲۰۳).

باتو با آنکه پسر دوم جوجی بود، اما پس از مرگ پدر جانشین او شد و گویا مخالفتی از سوی برادر بزرگ‌ترش، اوردا ظاهر نگردید (جوینی، ۲۲۲/۱؛ رشیدالدین، ۷۳۴/۱). باتو به رغم طعنی که در نسب پدرش می‌زدند، در قوریلتایی که برای تخت‌نشینی اوگتای تشکیل شد، شرکت جست و در زمرهٔ شاهزادگان بلند پایه جای گرفت. اوگتای قاآن برای اعتبار بخشیدن به قوانین مالیاتی که برنهاده بود، اعلان کرد که این قوانین به تأیید جغتای و باتو رسیده است («تاریخ...[3]»، 190ff.). پس از آن اوگتای، سرداران خویش را به کشورگشایی در دشت قبچاق، سرزمین بلغارهای ولگا و اروپای شرقی، و در واقع گسترش قلمرو باتوخان گسیل کرد (جوینی، ۱۵۰/۱). پس از ۶۳۲ق/۱۲۳۵م، باتو به فرماندهی سپاه بزرگی از مغولان و ترک و تاجیک و همراهی بلندپایه‌ترین شاهزادگان مغول، رهسپار تکمیل فتوحات در قفقاز، قبچاق، روسیه، لهستان و مجارستان شد و طی آن امیربلغارها اطاعت از مغولان را پذیرفت و با آنها بر ضد روسها همداستان شد («تاریخ»، 196ff.؛ جوینی، ۱۵۷/۱؛ رشیدالدین، ۶۶۵/۱-۶۶۶؛ رمزی، ۳۶۶/۱).

پس از آن باتو روی به روسیه نهاد که در آن روزگار سرزمینی ملوک الطوایفی بود و امیرنشینهای متعدد همواره با یکدیگر در جنگ بودند؛ و بدین سبب، در برابر مغولان پایداری نتوانستند و بسیاری از شهرهای روسیه مانند مسکو، راستوف، کیف، پریاسلاو ویران، و مردمشان کشته شدند و تنها چند تن از امرای روسی توانستند به مجارستان بگریزند (رمزی، ۳۶۶/۱-۳۳۷؛ پراودین، 250ff.). باتو سپس روی به مجارستان نهاد که پادشاه آنجا، قبچاقهای فراری را در کشور خود پناه داده بود. شاخه‌ای از لشکر مغول به لهستان تاخت و شهر کراکو به آتش کشیده شد و شاخهٔ دیگر در حدود لایپزیگ به جنگ پرداخت. سپاه آنجا نیز از مغولان شکست خورد و گروهی از صنعتگران اروپایی اسیر، و به قراقوروم فرستاده شدند (بارکهاوزن، ۱۶۲-۱۶۴؛ راکه‌ویلتس، ۱۲۸).

به هر حال، سپاه تحت فرمان باتو وارد مجارستان شد و با تصرف آن سرزمین و سپس اسلاوونیا، دالماسی و بخشی از اتریش، به مرزهای فرانسه نزدیک شدند؛ اما باتو بر اثر خبر مرگ اوگتای قاآن اروپا را رها کرد و از راه بالکان روی به شرق نهاد (بارکهاوزن، ۱۶۵-۱۷۴؛ رمزی، ۳۷۷/۱؛ پراودین، 257). باید گفت که در خلال این کشورگشاییها و لشکرکشیها، میان باتو با پسران اوگتای که سلطه‌جویی باتو را برخود هموار نمی‌کردند، دشمنی پدید آمد. باتو شکایت به اوگتای برد و قاآن نیز آن سرداران و از جمله گیوک‌خان پسرخویش را سرزنش و تنبیه کرد («تاریخ»، همانجا؛ پراودین، 253-251)؛ این خصومت بعدها آثار سویی برجای نهاد.

به هر حال، پس از مرگ اوگتای در ۶۳۹ق/۱۲۴۱م، همسرش رشتهٔ امور را در دست گرفت. برخی از امرای مخالف به کسانی چون باتو پناهنده شدند. بعداً در قوریلتای ۶۴۳ق، گیوک‌خان به جانشینی برگزیده شد و باتو به بهانهٔ بیماری در این مجلس شرکت نکرد و برادر خویش، اوردا را بدانجا فرستاد (جوینی، ۲۰۵/۱؛ رشیدالدین، ۷۳۴/۱، ۸۰۴/۲). ابن فضل الله عمری از تصمیم گیوک‌خان به دستگیری مأموران باتو در اران خبر داده (۴۸/۳)، و آورده است که به فرمان باتو، فرستادگان گیوک را دستگیر کردند (نیز نک: جوینی، ۲۰۳/۱). سپس گیوک خان به بهانهٔ ناسازگاری هوای ایمیل قوجین، لشکر آراست و متوجه غرب شد. باتوخان به تدارک سپاه برخاست، اما گیوک در حدود پنجیکنت (بش‌بالیغ) درگذشت و کار به جنگ نکشید (جوینی، ۲۱۷/۱؛ رشیدالدین، ۷۳۵/۱، ۸۰۹/۲).

با مرگ گیوک، باتو به عنوان بزرگ‌ترین نوادهٔ چنگیزخان در تعیین

1. Koolhof, S., «De Literatur van de Bugis en de Batak», *Traditionele en moderne poesie van Indonesia*, Leiden.
2. Batu
3. *Moğolların...*

سرنوشت امپراتوری مغول نقش اساسی بر عهده گرفت و به رغم مخالفت برخی شاهزادگان، سرانجام منگو فرزند تولی، کوچک‌ترین پسر چنگیز را در قوریلتایی که در ۶۴۸ یا ۶۴۹ق در سرزمین اصلی چنگیز تشکیل داد، به قاآنی نشاند و در همان هنگام، شاهزادگان متمرد را به یاری سپاه اردوی زرین سرکوب کرد. البته تلاشهای مادر منگو نیز که زنی مسیحی از قبیلهٔ کرایت بود و با مسلمانان وخود باتو رفتاری دوستانه و نزدیک داشت، در قاآنی فرزندش بسیار مؤثر افتاد (جوینی، ۵۹۸/۳؛ رشیدالدین، ۷۳۶/۱، ۸۲۴/۲، ۸۳۷).

باتو به روزگار منگو قاآن اعتبار و نفوذ بسیار یافت و فرمانش در سراسر قلمرو قاآن بیش از خود او روان می‌گردید. پس از آن باتو در شهر سرای در ساحل رود اتل (ولگا) که پایتخت خود او بود، مقام گرفت. به گفتهٔ مورخان، وی تنی‌چند از شاهزادگان اردوی زرین را با سپاه به اردوی هولاکوخان فرستاد و آنها در لشکرکشی او به ایران مشارکت کردند (جوینی، ۹۱/۳؛ رشیدالدین، ۷۳۶/۱). باتو همچنان در سرای بود تا وقتی که پسر خویش سرتاق را به قوریلتای دوم‌منگو قاآن (۶۵۳ق/۱۲۵۵م) فرستاد، وخود اندکی بعد درگذشت (همانجا؛ جوینی، ۲۲۳/۱). دربارهٔ سال وفات او اختلاف است. در حالی که برخی از مورخان درگذشت او را در ۶۵۰ق آورده‌اند (رشیدالدین، ۷۳۶/۱؛ بناکتی، ۳۹۵؛ فصیح، ۳۲۰/۲)، ولی برخی دیگر ۶۵۴ق را سالمرگ او دانسته‌اند (نک: حمدالله، ۵۷۶).

با آنکه برخی از نویسندگان، باتو را به سبب کشورگشاییهایش، خونخوار خوانده‌اند (گروسه، 317)، اما مورخی چون منهاج سراج که همواره از چنگیزیان با لعن و طعن یاد کرده، باتوخان را به خردمندی ستوده، و آورده که وی درنهان مسلمان بوده است (۱۷۶/۲؛ قس: جوینی، ۲۲۲/۱، که او را «تنها یزدان شناس» خوانده است). اما اگرچه نوادهٔ مسلمان قوبیلای قاآن نیزهمهٔ اجداد خویش را «موحد» دانسته (رشیدالدین، ۹۵۲/۲)، ولی مراد از این توحید، آیین شمنی مغولان است که در واقع نوعی یکتاپرستی ابتدایی است و اگر باتو همانند برادر کوچک‌ترش برکه خان مسلمان بود، با توجه به آنکه مغولان دین او را سخت محترم می‌داشتند، نیازی به پنهان کردن آیین خود نداشت (نک: جوینی، ۳۸/۳؛ رشیدالدین، ۸۳۰/۲). با اینهمه، معلوم است که باتو نسبت به مسلمانان گرایشی داشت و از آنان حمایت می‌کرد؛ چنانکه ابن فضل الله عمری (۴۹/۳) بر آن است که باتو به درخواست برادرش برکه‌خان کوشید تا هولاکو را از تسخیر بغداد باز دارد و او نیز به‌خاطر او دو سال درنگ کرد و پس از مرگ باتو به بغداد هجوم برد.

مآخذ: ابن فضل الله عمری، احمد، *مسالک الابصار*، به کوشش فؤاد سزگین، فرانکفورت، ۱۹۸۸م؛ بارکهاوزن، یواخیم، *امپراطوری زرد چنگیزخان و فرزندانش*، ترجمهٔ اردشیر نیک‌پور، تهران، ۱۳۴۶ش؛ بناکتی، داوود، *تاریخ*، به کوشش جعفرشعار، تهران، ۱۳۴۸ش؛ جوینی، عطاملک، *تاریخ جهانگشای*، به کوشش محمد قزوینی، تهران، ۱۳۶۷ش؛ حمدالله مستوفی، *تاریخ گزیده*، به‌کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۶۴ش؛ راکه‌ویلتس، ا.، *سفیران پاپ به دربار خانان مغول*، ترجمهٔ مسعود رجب‌نیا، تهران، ۱۳۵۳ش؛ رشیدالدین فضل الله، *جامع التواریخ*، به کوشش محمد روشن و مصطفی موسوی، تهران، ۱۳۷۳ش؛ رمزی، م.م.، *تلفیق الاخبار و تلقیح الآثار*، تهران، ۱۳۵۵ش؛ غفاری قزوینی، احمد، *تاریخ جهان آرا*، تهران، ۱۳۴۳ش؛ فصیح خوافی، *مجمل فصیحی*، به کوشش محمود فرخ، مشهد، ۱۳۳۹ش؛ منهاج سراج، عثمان، *طبقات ناصری*، به کوشش عبدالحی حبیبی، کابل، ۱۳۴۳ش؛ نیز:

Grousset, R., *L'Empire des steppes*, Paris, 1948; Lessing, F.D., *Mongolian - English Dictionary*, Bloomington, 1982; *Moğolların, gizli tarihi*, tr. A. Temir, Ankara, 1948; Prawdin, M., *The Mongol Empire*, London, 1961.

مصطفی موسوی

باتوم، یا باطوم، باتومی[1]، شهری بندری در گرجستان، و مرکز جمهوری خودمختار آجارستان (ﻫ م). این بندر در کرانهٔ جنوب شرقی دریای سیاه و ۱۵ کیلومتری شمال مرز ترکیه در ۴۱° و ۳۸′ عرض شمالی و ۴۱° و ۳۸′ طول شرقی واقع شده است (*بریتانیکا*، میکرو، I/881). جمعیت آن در ۱۹۷۶م/۱۳۵۴ش حدود ۱۱۷ هزار نفر (BSE³, XXIV (2)/525) و در ۱۹۹۱م/۱۳۷۰ش، ۱۳۷٬۵۰۰ نفر بوده است (*بریتانیکا*، اینترنت .npn). باتوم دارای آب و هوایی معتدل است و میانگین دمای این بندر در مرداد و شهریور ۲۳/۲° و در آذر و دی ۶/۴° سانتی‌گراد، و میزان بارندگی آن ۲٬۵۰۰ میلی‌متر در سال است («دائرةالمعارف جغرافیایی...[2]»، I/200).

منطقهٔ باتوم در سده‌های ۶-۴ق‌م بخشی از سرزمین دولت کولخیس (کُلخید) بود و گروهی از یونانیان نیز در آنجا سکنیٰ داشتند (آکینر، 243). این منطقه در سده‌های نخست میلادی به باتیس[3] (باتوس) شهرت داشت (لانگ، ۶۱؛ بروکهاوس، III/186-187) که گویا به معنای بندر عمیق است (پیرنیا، ۳۳۲؛ «دائرةالمعارف جغرافیایی»، همانجا).

آیین مسیح از همان آغاز به این ناحیه راه یافت و از زمان برپایی شورای نیقیه، تابع اسقف‌نشین آنجا شد (آکینر، همانجا). در سدهٔ ۶م باتوم و همهٔ سرزمینهای اطراف آن به تسلط امپراتوری بیزانس درآمد («دائرةالمعارف دیانت[4]»، V/210). دیری نپایید که در سدهٔ ۱ق/۷م نیروهای اسلام بر آن مستولی شدند، ولی اندکی بعد آن را رها کردند و به بخش شرقی گرجستان رفتند و تفلیس را مرکز حکومت خود قرار دادند (آکینر، همانجا). در سدهٔ ۳ق/۹م باتوم بار دیگر به تصرف نیروهای اسلام درآمد و چندی بعد در سدهٔ ۴ق/۱۰م تابع شاهان گرجستان شد. در اوایل سدهٔ ۷ق/۱۳م مغولان شهرباتوم را متصرف‌شدند («دائرةالمعارف دیانت»، همانجا). در اواخر سدهٔ ۹ق/۱۵م این شهر را ترکان عثمانی تصرف کردند، ولی در ۹۷۱ق/۱۵۶۴م از سیطرهٔ آنان خارج شد (بروکهاوس، III/187). در سالهای ۹۷۶-۹۸۲ق/۱۵۶۸-۱۵۷۴م، باتوم به صورت یکی از ولایات (سنجاقهای) ارزروم درآمد، و در اواخر سدهٔ ۱۰ق/۱۶م استقلال خود را باز یافت («دائرةالمعارف دیانت»)،

1. Batumi 2. *Kratkaya...* 3. Bathys/Bathus 4. *Türkiye...*

همانجا)؛ اما چندی بعد ترکان بار دیگر (تا ۱۲۹۵ق/۱۸۷۸م) بر آنجا تسلط یافتند. تا آنکه طبق معاهدهٔ برلین، باتوم به روسیه ملحق شد (همانجا؛ «دائرةالمعارف تاریخی...[1]»، II/166).

از اواخر سدهٔ ۱۳ق/۱۹م باتوم به صورت یکی از بندرهای مهم دریای سیاه درآمد («دائرةالمعارف جغرافیایی»، I/200) و با احداث خط آهن باکو ـ باتوم در ۱۳۰۰ق/۱۸۸۳م در این بندر لنگرگاههای ویژهٔ نفتکش احداث شد و سپس از سوی روسها بندری آزاد اعلام گردید (هدین، ۸۴؛ BSE³, III/44). پس از آنکه در سالهای ۱۳۱۵ـ۱۳۲۵ق/ ۱۸۹۷ـ۱۹۰۷م لولهٔ نفت از باکو به این شهر متصل گردید، باتوم یکی از بنادر بسیار مهم دریای سیاه شد. این بندر در ضمن یکی از مراکز مهم برای کشتیهای مسافری خطوط دریایی شبه جزیرهٔ کریمه و قفقاز است و ناوگان بسیاری از باتوم به بنادر دریای سیاه، اروپا، آسیا و افریقا رفت و آمد دارند (همان، III/44, 46). در آوریل ۱۹۱۸ ترکان بار دیگر باتوم را به تصرف آوردند، تا آنکه در ۱۵ دسامبر همان سال به اشغال سپاهیان بریتانیا درآمد. در ژوئیهٔ ۱۹۲۰ نیروهای انگلیس از آنجا خارج شدند و شهر در اختیار بلشویکهای گرجستان قرارگرفت. در ۱۸ مارس ۱۹۲۱م/ ۲۷ اسفند ۱۲۹۹ش با ورود نیروهای ارتش سرخ شوروی شهر در اختیار نیروهای بلشویک قرار گرفت («دائرةالمعارف تاریخی»، II/166-167).

باتوم اکنون یکی از شهرهای صنعتی و از مراکز تفریحی جمهوری گرجستان است (BSE³, III/44). شمار مسلمانان جمهوری آجارستان (ﻫ م) را ۷۴ هزار نفر نوشته‌اند که بیش از ۲۱٪ جمعیت آن سرزمین را تشکیل می‌دهند. در میان مسلمانان شهر باتوم گروه کثیری شیعه مذهبند (امین، ۴۲۸/۵).

مآخذ: امین، حسن، *دائرةالمعارف الاسلامیة الشیعیة*، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ پیرنیا، حسن، *ایران باستان*، تهران، ۱۳۷۰ش؛ لانگ، دیوید مارشال، *گرجیها*، ترجمهٔ رقیهٔ بهزادی، تهران، ۱۳۷۳ش؛ هدین، سون، *کویرهای ایران*، ترجمهٔ پرویز رجبی، تهران، ۱۳۵۵ش؛ نیز:

Akiner, Sh., *Islamic Peoples of the Soviet Union*, London, 1986; *Britannica*, 1978; ibid . Com / eb / print? eu = 13965; *Brockhaus, Entsiklopedicheskiĭ slovar'*, St. Petersburg, 1891; BSE³; *Kratkaya geograficheskaya entsiklopediya*, Moscow, 1960; *Sovetskaya istoricheskaya entsiklopediya*, Moscow, 1962; *Türkiye diyanet vakfı İslâm ansiklopedisi*, Istanbul, 1992.

عنایت‌الله رضا

باتومی، نک: باتوم.

باتومیان، نک: آلتین اردو.

باج، یا باژ، واژه‌ای فارسی است و آن نقد یا جنسی است که توسط پادشاهان کوچک یا امرا و حکام محلی به پادشاه بزرگ، و توسط رعایا به حکام یا دولت، و از سوی مسافران به راهداران، یا به عنوان عوارض گمرکی پرداخت می‌شد (برای صورتهای فارسی باستان، پهلوی و اوستایی واژه، نک: کنت، 199؛ مکنزی، 160).

باج از نظر معنا و کاربرد در دوره‌های مختلف تاریخی دچار تحولات بسیاری شده است و گاه آن را همراه و به معنای خراج، جزیه و زکات هم به کار برده‌اند (*لغت‌فرس*، ۵۵؛ بغدادی، ۳۱؛ *برهان...*، ذیل باژ). گرچه معانی و مصادیق تاریخی این انواع با یکدیگر متفاوت است. یکی از علل خلط معانی باج با خراج و دیگر انواع مالیات، فقدان تعریف دقیقی از «باج» و کاربرد معانی آن در دوره‌های تاریخی است. در عهد جدید از عنوان «باج گیر» یاد شده که وظیفهٔ جمع‌آوری ده یکها و باجها را داشته، و به ستمگری و سنگدلی مشهور بوده است (لوقا، ۳۴:۷، ۱۸: ۱۰ـ۱۴، ۲:۱۹؛ متی، ۱۷:۱۸، ۳۱:۲۱؛ نیز نک: هاکس، ۱۵۵). در کتیبه‌های هخامنشی، واژهٔ باج به صورت «باجی» به کار رفته است (کنت، همانجا؛ معین، ۳۹۱/۱). در دورهٔ ساسانیان از وصول باج سرانه از پیشه‌وران، تولیدکنندگان و تاجران، یاد شده است و آورده‌اند که نظارت برگردآوری باج با «استریوشان‌سالار» (رئیس مالیات ارضی) بوده، و باج و خراج دراین دوره ازمهم‌ترین عواید دولت محسوب می‌شده است؛ ولی گاه در مواقع بحرانی چون قحطی، مردم از پرداخت آن معاف بوده‌اند (نک: طبری، ۸۲/۲؛ کریستن سن، ۱۴۳ـ۱۴۵).

در قرن نخست هجری مفهوم «باج» چنان با خراج و جزیه درهم آمیخته بود که به نظر برخی محققان، اعراب به تفاوت میان آنها واقف نبودند؛ ولی بعضی برآنند که این معنی فقط در مورد خراسان صادق است (دنت، ۴۳ـ۴۴). طبری در ضمن وقایع سال ۱۲۱ق در مرو از مالی هنگفت یاد کرده است که عمال بنی‌امیه به جز خراج مرسوم، از مردم گرفته بودند (۱۷۳/۷ـ۱۷۴). «مَکس» نیز باجی بود که در دروازه‌های شهر از بازرگانان، دوره‌گردان و فروشندگان جزء گرفته می‌شد و کالاهای کمتر از ۲۰۰ درهم از پرداخت آن معاف بود (زمخشری، ۲۴۷؛ انصاف‌پور، ۲۱۲). شاید مؤلف *حدود العالم* در سدهٔ ۴ق نخستین کسی است که از گرفتن باج در دهی در تبت یاد کرده که توسط مسلمانان راهدار از مسافران گرفته می‌شد (ص ۳۹۹).

امرای صفاری در سیستان موظف بودند به خلیفه خراج بپردازند که به احتمال بسیار باج هم جزو آن بوده است (*تاریخ...*، ۲۳۴، ۲۳۶). در قلمرو سامانیان در ماوراءالنهر عوارض گمرکی که نوعی باج به شمار می‌رفت، از کنیز، شتر و کالاهای مسافران گرفته می‌شد (مقدسی، ۳۴۰؛ بارتولد، ۵۱۳/۱). امیران نواحی دیگر چون سیستان، خوارزم، بست و غزنین که خطبه به نام سامانیان نمی‌خواندند، باج به دربار آنان می‌فرستادند (مقدسی، ۳۳۷). در جزیرةالعرب و عراق نیز گرفتن باج از کاروانیان به عنوان مالیات رواج داشت که میزان آن بر اساس ارزش کالاهای آنان محاسبه می‌شد (همو، ۱۰۴، ۱۳۳). در روزگار حکمرانی عضدالدولهٔ دیلمی، کاروانهای حجاج از پرداخت باج و مالیات معاف شدند (ابوعلی مسکویه، ۴۸۰/۶ـ۴۸۱).

به گفتهٔ ابن‌حوقل از میان مالیاتهای مختلفی که مردم فارس می‌پرداختند، یکی عشریهٔ کشتیها بود (۳۰۱/۲ـ۳۰۳). به گفتهٔ همو حکام محلی ارمنستان، آذربایجان، اران و نواحی اطراف آن موظف

1. *Sovetskaya...*

بودند که بجز خراج تعیین شده، هدایای نقدی و جنسی نیز بپردازند (۲/۳۵۴ـ۳۵۵). در روزگار غزنویان بجز خراج، مالیات راهداری هم که ابن‌حوقل از آن با عنوان «عبرة» یاد کرده، گرفته می‌شد (۲/۴۲۴). در روزگار سلاجقه، عمید یا عامل، مأمور گردآوری باج و مالیات از حکام تابع سلجوقیان بود (ادیب، ۲۷؛ کلوزنر، ۳۱، ۵۳). ناصرخسرو در سفرنامهٔ خود در سدهٔ ۵ق بارها از شهرهایی چون حلب و طرابلس و جده بـه عنوان باجگاه یـا محل اخذ باج از مسافران یاد کرده است (ص ۶ـ۷، ۱۶ـ۱۷، ۲۱، ۱۳۳، ۱۱۸).

درسدهٔ ۷ق آق‌سرایی ازستمگری حکّام، وباج وخراج‌ولایات سخن‌گفته‌است(ص ۱۵۲). به‌گفتهٔ‌خواجه‌نصیرالدین‌طوسی پادشاهان بزرگ از ۴ گونه اخذ مال ننگ داشته‌اند که یکی از آنها گرفتن باج و بدرقهٔ راهها و کشتی بوده است (ص ۷۶۳). به گفتهٔ خواجه رشیدالدین فضل‌الله، هولاکو به هنگام گذشتن از جیحون، رسم باج گرفتن از کشتیها را از آن ناحیه برانداخت و غازان‌خان در دورهٔ اصلاحات توجه خاصی به راهداری و تعیین میزان دقیق باج از سوی مسافران و تاجران نشان داد و مانع هر گونه ظلم و اجحاف راهداران به کاروانیان شد (رشیدالـدین، *جامع ...*، ۲/۹۷۹، ۱۴۵۵ـ ۱۴۵۶؛ *تاریـخ ...*، ۲۸۰؛ نخجوانی، ۲/۱۶۶ـ۱۶۹؛ خواندمیر، ۳/۱۷۳).

شرف‌الدین علی یزدی در نیمهٔ اول سدهٔ ۹ق به خوبی میان جزیه و خراج با باج تفاوت قائل شده، و آورده که هر کدام از این مالیاتها جداگانه پرداخت می‌شده است (ص ۸۵۸، ۸۶۳). در این زمان باج علاوه برنوعی مالیات، به عوارض راه نیز اطلاق می‌شد (همو، ۶۴۱ـ ۶۴۲). در دورهٔ حکمرانی آل جلایر، باج عبارت از مالیاتی بود که از چهارپایان بـارکش متعلق بـه تجار و مسافـران مـی‌گرفتند (بیانی، ۱۶۶ـ۱۶۷، ۲۱۷). در دورهٔ ترکمانان آق قویونلو و قره‌قویونلو، باج به عنوان عوارض گمرکی، محسوب، وگرفته‌می‌شد (بوسه، ۱۷۴ـ ۱۷۵). براساس فرمانی که سلطان یعقوب آق قویونلو در ۸۹۱ق صادر کرد، زائرانی که از ایران به مکه می‌رفتند، از پرداخت مالیاتهای مختلف، از جمله باج (به معنای عوارض گمرکی) معاف شدند (خنجی، 55ـ54؛ هینتس، ۱۳۱).

باج که از زبان فارسی به ترکی راه یافته بود، در قلمرو عثمانیها در بالکان و سرزمین بلغارها و صربها نیز رواج یافت. مطابق قانون‌نامهٔ سلطان محمد فاتح، باج از کالاهایی وصول می‌شد که در بازار شهرها به فروش می‌رسید، و این جز عوارض گمرکی بود که از کالاهای وارداتی به خاک عثمانی گرفته می‌شد. بر اساس همین قانون و «قانون نامهٔ سلیمان» باج بر هر دو معنای عوارض شهرداری (احتساب رسمی) و عوارض به معنای عام اطلاق می‌شد (EI^2, I/860-862).

در دورهٔ صفوی حکام و امرای محلی موظف بودند میزان مشخصی مال و جنس به عنوان باج به دربار بفرستند که از آن میان می‌توان از حاکمان گیلان و طبرستان و والیان گرجستان نام برد (*عالم‌آرا ...*، ۱۳۷، ۳۰۹، ۳۴۳، ۵۳۹، ۵۴۱ـ۵۴۲؛ اسکندربیک، ۱/۳۵، ۲/۴۹۲، ۵۱۹، ۶۴۷ـ ۶۴۸؛ روملو، ۳۳۷). در عین حال پیشکشهایی هم که برای شاه فرستاده می‌شد، چون مقدار مقطوع و معینی داشت، در حکم باج به شمار می‌رفت. جمع‌آوری و ضبط این هدایا را «مستوفی سرکار خاصه» عهده‌دار بود (میرزا رفیعا، ۳۰۷، ۳۱۲؛ برن، ۱۴۲).

در دورهٔ قاجار، باج، هم به معنای نوعی مالیات و هم مبلغی که حکام مغلوب به پادشاه می‌پرداختند، به کار می‌رفت. تجار در این روزگار علاوه بر عوارض گمرکی، در منازل مختلف بین راه برحسب چهارپایان بارکش خود، باج می‌پرداختند و با وجود ستم بسیاری که در این مورد از سوی راهداران به کاروانیان می‌شد، چون این نوع مالیات ۱۶٪ عواید گمرک ایران را تشکیل می‌داد، دولت حاضر نبود آن را ملغیٰ سازد (فلور، ۱/۱۹۳ـ ۱۹۵، ۲۱۱، ۲۱۴، ۲۲۱). در ۱۲۰۹ق هنگامی که ابراهیم خان جوانشیر، حاکم قراباغ، شکست سختی از آقا محمدخان قاجار خورد، مجبور به پرداخت باج به او شد (فسایی، ۱/۶۶۰ـ۶۶۱؛ هدایت، ۹/۲۶۳، ۲۶۸). به طور کلی در این دوره انواع باج، بخش مهمی از درآمد دولت و شخص پادشاه را تشکیل می‌داد و وفور ترکیباتی چون باجبان، باژبان (صاحب باج)، باج خواه (گمرک‌چی)، باجدار یا باج‌گیر (گردآورندهٔ باج)، باژستان، باژگاه (محل باج‌گیری)، باجدان به معنای ظرفی که زر باج را در آن می‌نهادند (زمخشری، ۲۴۶؛ بغدادی، ۳۱؛ *آنندراج*، ۱/۵۳۸؛ نفیسی، ۱/۴۹۶ـ۴۹۷)، باج دنباله که در ایران مرسوم بود و گویا اضافه بر باجهای معمول اخذ می‌شد و ده‌یک ستان (باج عشر گیرنده) که به آن عشار نیز می‌گفتند (زمخشری، همانجا؛ *آنندراج*، ۱/۵۳۸ـ۵۳۹؛ داعی الاسلام، ۱/۵۳۰)، همه حاکی از رواج این نوع مالیات است.

باج در شعر فارسی: باج و صورتهای مختلف آن در شعر فارسی به همان معانی مصطلح و رایج، بسیار به کار رفته است. شاعران و ادیبان عصر غزنوی چون فردوسی (۲/۸۹۹، ۴/۳۵؛ نیز نک: ولف، 109-107)، منـوچهری (ص ۲۹) واسدی (ص ۴۸) از نخستین گویندگانـی هستند که از باج و باج ستاندن یـاد کرده‌اند. در سدهٔ ۶ق خاقانی در *دیـوان* (ص ۲۳۵) و نیز *منشآت* (ص ۳۱۹)، از باج سخن گفته است. سعدی نیز از باج و ده‌یک سخن می‌گوید (ص ۵۲). میان قرنهای ۹ تا ۱۳ق نیز باج در دیوانهای شاعرانـی چون اسیـری لاهیجی (ص ۹۵)، فضولی کـه از پنهان کردن متاع توسط تاجـر از بیم گرفتن بـاج سخن می‌گوید (ص ۳۴۱)، صائب تبریزی (ص ۹۹؛ نیز نک: گلچین معانی، ۱/۱۲۴ـ ۱۲۵)، و شاعران دورهٔ قاجار چون سروش اصفهانی (ص ۲۶)، دهقان سامانی (ص ۷۵ـ۷۶) و شیبانی کاشانی (ص ۱۱۱) تکرار شده است.

مآخذ: آق‌سرایی، محمود، *مسامرةالاخبار و مسایرة‌الاخیار*، به کوشش عثمان توران، آنکارا، ۱۹۴۳م؛ *آنندراج*، محمد پادشاه، تهران، ۱۳۳۵ش؛ ابن حوقل، محمد، *صورة الارض*، به کوشش کرامرس، لیدن، ۱۹۳۹م؛ ابوعلی مسکویه، احمد، *تجارب الامم*، ترجمهٔ علینقی منزوی، تهران، ۱۳۷۶ش؛ ادیب نطنزی، حسین، *المرقاة*، به کوشش جعفرسجادی، تهران، ۱۳۴۶ش؛ اسدی طوسی، احمد، *گرشاسب نامه*، به کوشش حبیب یغمایی، تهران، ۱۳۵۴ش؛ اسکندربیک منشی، *عالم آرای عباسی*، تهران، ۱۳۵۰ش؛ اسیری لاهیجی، محمد، *دیوان اشعار و رسائل*، به کوشش برات زنجانی،

تهران، ۱۳۵۷ش؛ انصاف پور، غلامرضا، *ساخت دولت در ایران از اسلام تا یورش مغول*، تهران، ۱۳۵۶ش؛ بارتولد، و.و.، *ترکستان نامه*، ترجمهٔ کریم کشاورز، تهران، ۱۳۶۶ش؛ برن، رهر، *نظام ایالات در دورهٔ صفویه*، ترجمهٔ کیکاووس جهانداری، تهران، ۱۳۴۹ش؛ *برهان قاطع*، محمد حسین بن خلف تبریزی، به کوشش محمد معین، تهران، ۱۳۵۷ش؛ بغدادی، عبدالقادر، *لغت شهنامه*، به کوشش ک. زالمان، سن پترزبورگ، ۱۸۹۵م؛ بوسه، هربرت، *پژوهشی در تشکیلات دیوان اسلامی*، ترجمهٔ غلامرضا ورهرام، تهران، ۱۳۶۷ش؛ بیانی، شیرین، *تاریخ آل جلایر*، تهران، ۱۳۴۵ش؛ *تاریخ سیستان*، به کوشش محمدتقی بهار، تهران، ۱۳۱۴ش؛ *حدود العالم*، به کوشش مینورسکی، کابل، ۱۳۴۲ش؛ خاقانی شروانی، *دیوان*، به کوشش حسین نخعی، تهران، ۱۳۳۶ش، همو، *منشآت*، به کوشش محمد روشن، تهران، ۱۳۴۹ش؛ خواندمیر، غیاث‌الدین، *حبیب السیر*، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ داعی الاسلام، محمد علی، *فرهنگ نظام*، تهران، ۱۳۶۲ش؛ دنت، دانیل، *مالیات سرانه و تأثیر آن در گرایش به اسلام*، ترجمهٔ محمدعلی موحد، تهران، ۱۳۵۸ش؛ دهقان سامانی، ابوالفتح، *دیوان*، به کوشش محمد صمصامی، اصفهان، انتشارات ثقفی؛ رشیدالدین فضل‌الله، *تاریخ مبارک غازانی*، به کوشش کارل‌یان، هارتفرد، ۱۳۵۸ق/۱۹۴۰م؛ همو، *جامع التواریخ*، به کوشش محمد روشن و مصطفیٰ موسوی، تهران، ۱۳۷۳ش؛ روملو، حسن، *احسن التواریخ*، به کوشش چ.ن. سدن، تهران، ۱۳۴۲ش؛ زمخشری، محمود، *مقدمة الادب*، به کوشش محمد کاظم امام، تهران، ۱۳۴۲ش؛ سروش اصفهانی، محمد علی، *دیوان*، به کوشش حسین کی استوان، تهران، ۱۳۲۹ش؛ سعدی، *بوستان*، به کوشش غلامحسین یوسفی، تهران، ۱۳۷۰ش؛ شرف الدین علی یزدی، *ظفرنامه*، به کوشش عصام‌الدین اورونبایف، تاشکند، ۱۹۷۲م؛ شیبانی کاشانی، فتح‌الله، *دیوان*، به کوشش احمد کرمی، تهران، ۱۳۷۱ش؛ صائب تبریزی، *دیوان*، تهران، ۱۳۷۳ش؛ طبری، *تاریخ*؛ *عالم آرای صفوی*، به کوشش یدالله شکری، تهران، ۱۳۵۰ش؛ *عهد جدید*؛ فردوسی، *شاهنامه*، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۴۴ش؛ *فرهنگ رشیدی*، عبدالرشید تتوی، به کوشش محمدعباسی، تهران، ۱۳۳۷ش؛ فسایی، حسن، *فارس‌نامهٔ ناصری*، به کوشش منصور رستگار فسایی، تهران، ۱۳۶۷ش؛ فضولی، محمد، *دیوان*، به کوشش حسیبه مازی اوغلی، تهران، ۱۳۷۴ش؛ فلور، ویلم، *جستارهایی از تاریخ اجتماعی ایران در عصر قاجار*، ترجمهٔ ابوالقاسم سری، تهران، ۱۳۶۶ش؛ کریستن سن، آرتور، *ایران در زمان ساسانیان*، ترجمهٔ رشید یاسمی، تهران، ۱۳۳۲ش؛ کلوزنر، کارلا، *دیوان سالاری در عهد سلجوقی*، ترجمهٔ یعقوب آژند، تهران، ۱۳۶۳ش؛ گلچین معانی، احمد، *فرهنگ اشعار صائب*، تهران ۱۳۷۳ش؛ *لغت‌فرس*، اسدی طوسی، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران ۱۳۶۰ش؛ محمدکاظم، *عالم‌آرای نادری*، به کوشش محمد امین ریاحی، تهران، ۱۳۶۴ش؛ معین، محمد، *مزدیسنا وادب پارسی*، تهران، ۱۳۳۸ش؛ مقدسی، محمد، *احسن التقاسیم*، لیدن، ۱۹۰۶م؛ منوچهری دامغانی، *دیوان*، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۵۶ش؛ میرزا رفیعا، «دستور الملوک»، به کوشش محمد تقی دانش پژوه، *مجلهٔ دانشکدهٔ ادبیات*، تهران، ۱۳۴۷-۱۳۴۸ش، س ۱۶، شم ۳؛ ناصرخسرو، *سفرنامه*، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۵۴ش؛ نخجوانی، محمد بن هندوشاه، *دستور الکاتب*، به کوشش عبدالکریم علی زاده، مسکو، ۱۹۷۶م؛ نصیرالدین طوسی، محمد، «اخذ مالیات...» (نک: مد، مینوی)؛ نفیسی، علی‌اکبر، *فرهنگ*، تهران، ۱۳۴۳ش؛ هاکس، جیمز، *قاموس کتاب مقدس*، تهران، ۱۳۴۹ش؛ هدایت، رضاقلی، *روضة‌الصفا*، تهران، ۱۳۳۹ش؛ هینتس، والتر، *تشکیل دولت ملی در ایران*، ترجمهٔ کیکاووس جهانداری، تهران، ۱۳۴۶ش؛ نیز:

EI[2]; Kent, R., *Old Persian*, New Haven, 1953; Khunji, Fadlullāh, *Tārīkh-i 'Ālam-ārā-yi Amīnī*, tr. V. Minorsky, London, 1957; MacKenzie, D. N., *A Concise Pahlavi Dictionary*, London, 1971; Minovi, M. and V. Minorsky, «Naṣīr al-Dīn Ṭūsī on Finance», *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, London, 1939-1942, vol. X; Wolff, F., *Glossar zu Firdosis Schahname*, Berlin, 1935.

هدیٰ سید حسین‌زاده

باجَدّا، قریه‌ای بزرگ در منطقهٔ جزیره. این قریه در ۱۲ میلی جنوب حران، بـه فاصلهٔ کمـی از رود بلیـخ (در رَقّه)، در کنار جادهٔ رأس‌عین واقع بود (ادریسی، ۶۶۴/۲؛ یاقوت، *بلدان*، ۴۵۳/۱، ۴۵۴، ۷۳۴؛ لسترنج، 105-104). باجدا در زبان آرامی به معنای خانهٔ خوشبختی است. این نام شاید با عین‌گَدّا که دمشقی از آن یاد کرده، یا باگَدّه در جدول پوتینگریانا در شام، قابل قیاس باشد (EI[2]).

در زمان خلافت عمر، عیاض بن غَنْم پس از فتح رقه در ۱۷ق به سمت حران پیشروی کرد و در باجدا اردو زد. وی این ناحیه و رُها (اورفه) را با شرایط صلح یکسانی گشود (بلاذری، ۲۳۹). به گفتهٔ یاقوت بعدها اُسید سُلَمی زمین باجدا را از مَسلَمة بن عبدالملک، امیر و فاتح اموی، به اقطاع گرفت و آنجا را ساخت و بارویی پیرامونش کشید (همان، ۴۵۳/۱). در باجدا باغها و کشتزارهایی بود که از چشمهٔ جوشنده‌ای در وسط قریه آبیاری می‌شد و آب آشامیدنی مردم نیز از این چشمه بود (همانجا). در نزدیکی باجدا قلعهٔ مسلمه واقع بود که با رودخانهٔ بلیخ ۱/۵ میل فاصله داشت. در آنجا آب انباری بود که طول و عرض آن ۲۰۰ ذراع، و عمق آن حدود ۲۰ ذراع بود و از سنگ ساخته شده، و توسط مسلمه تعمیر گردیده بود. شاخابه‌ای از رود بلیخ، سالی یک بار آب انبار را پر می‌کرد که برای شرب اهالی کافی بود. این نهر باغهای قلعه را نیز سیراب می‌کرد. قلعهٔ مسلمه بر روی یک جریب زمین ساخته شده بود و بیش از ۵۰ ذراع بلندی داشت (یاقوت، همان، ۷۳۴/۱-۷۳۵، ۲۷۸/۲؛ لسترنج، 105). از گفتار یاقوت (همان، ۴۵۳/۱) و اربلی (۹۶/۱) برمی‌آید که باجدا در نیمهٔ اول سدهٔ ۷ق همچنان آباد بوده است.

از باجدا عالمانی صاحب‌نام برخاسته‌اند. از جملهٔ آنان می‌توان محمد بن خضر حرّانی باجدی، معروف به ابن تیمیه (د ۶۲۲ق/۱۲۲۵م) را نام برد که خطیب، واعظ و مفتی متنفذ حران و نیای بزرگ تقی‌الدین ابن تیمیه بود (یاقوت، اربلی، همانجاها).

باجدا همچنین نام قریه‌ای از توابع بغداد بود که عالمانی همچون سلامة بن سلیمان سلمی باجدایی مُقری به آنجا منسوبند (سمعانی، ۱۲/۲؛ یاقوت، *المشترک*، ۳۲).

مآخذ: ادریسی، محمد، *نزهة المشتاق*، بیروت، ۱۴۰۹ق/۱۹۸۹م؛ اربلی، مبارک، *تاریخ اربل*، به کوشش سامی خماس صقار، بغداد، ۱۹۸۰م؛ بلاذری، احمد، *فتوح‌البلدان*، به کوشش عبدالله انیس طباع، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ سمعانی، عبدالکریم، *الانساب*، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۳م؛ یاقوت، *بلدان*؛ همو، *المشترک*، به کوشش ووستنفلد، گوتینگن، ۱۸۴۶م؛ نیز:

EI[2]; Le Strange, G., *The Lands of the Eastern Caliphate*, London, 1966.

محمدرضا ناجی

باجُربَقی، نسبت دو تن از دانشمندان شافعی مذهب سده‌های ۷ و ۸ق/۱۳ و ۱۴م که پدر و پسر بوده‌اند. این نام به روستای باجربق که نزدیک نصیبین بوده، منسوب است (یاقوت، ۴۵۳/۱).

۱. **جمال‌الدین عبدالرحیم بن عمر بن عثمان**: از زندگی وی آگاهی چندانی در دست نیست. او در موصل می‌زیست و به کارهای علمی می‌پرداخت و پس از ۶۸۰ق/۱۲۸۱م با دو پسرش به دمشق رفت و در

آنجا به خطابه، تدریس و افتاء پرداخت. او در ۶۹۹ق/۱۳۰۰م در دمشق درگذشت (نک: ذهبی، ۴۰۰/۳؛ ابن شاکر، ۳۹۷/۳- ۳۹۸؛ صفدی، ۲۴۹/۳؛ سبکی، ۱۹۰/۸؛ ابن کثیر، ۱۴/۱۴).

۲. تقی‌الدین (شمس‌الدین) محمد بن عبدالرحیم: او در ۶۶۴ق/۱۲۶۶م متولد شد. پس از آنکه با پدر از موصل به دمشق رفت، به فراگیری فقه پرداخت و چندی نیز به توصیهٔ پدر نزد ابن بخاری حدیث فرا گرفت، اما دیری نپایید که به تصوف و زهد روی آورد و اظهار کرد که شهودهای عارفانهٔ بزرگی برایش رخ داده است. گروهی از جمله شیخ نصرالدین ابن وکیل به وی پیوستند و در طریق وی گام نهادند. باجربقی در آموزشهایش ظاهراً چندان اهمیتی به احکام شرعی نمی‌داد و از پیامبران ــ حتیٰ پیامبر اسلام(ص) ــ با حرمت یاد نمی‌کرد و بر آن بود که پیامبران راه نزدیک ارتباط انسان با خدا را دراز کرده‌اند (ابن شاکر، ۳۹۷/۳-۳۹۹). آموزه‌هایی از این دست، خشم گروهی از عالمان را برانگیخت و از وی نزد قاضی مالکی دمشق شکایت کردند. او نیز باجربقی را به اتهام سبک شمردن احکام شریعت و بی‌احترامی به پیامبر(ص) مهدورالدم شمرد. از این رو، وی پنهانی به مصر گریخت و در جامع‌الازهر ساکن شد و کار خود را ادامه داد. در این هنگام برادر وی با همراهی چند تن دیگر به حمایت از او برخاست و نزد قاضی حنبلی ادله‌ای اقامه کرد مبنی بر اینکه شماری از گواهان دادگاه با او خصومت داشته‌اند. از این رو، قاضی حنبلی وی را تبرئه کرد. اما قاضی مالکی از این حکم خشمگین شد و دوباره وی را به اعدام محکوم کرد. تقی‌الدین بعد از مدتی به عراق، و از آنجا به روستای قابون در اطراف دمشق رفت و پنهانی به زندگی خود ادامه داد، تا اینکه در ۷۲۴ق/۱۳۲۴م در ۶۰ سالگی در همانجا درگذشت و جسدش را در محلی به نام مغارة‌الدم به خاک سپردند (همانجا؛ ذهبی، ۷۰،۱۱/۴؛ صفدی، ۲۴۹/۳-۲۵۰؛ ابن‌کثیر، ۱۱۵/۱۴؛ مقریزی، ۲(۱)/۲۵۸،۴؛ ابن حجر، ۲۶۰/۵-۲۶۱؛ ابن تغری بردی، ۲۶۲/۹).

از نوشته‌های وی تنها کتابی به نام *الملحمة الباجربقیة* را نام برده‌اند (مقریزی، ابن تغری بردی، همانجاها) که ابن خلدون آن را ساختگی دانسته است (۸۳۸/۲-۸۴۲).

مآخذ: ابن تغری بردی، *النجوم*؛ ابن حجر عسقلانی، احمد، *الدرر الکامنة*، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۶ق/۱۹۷۶م؛ ابن خلدون، مقدمة، به کوشش علی عبدالواحد وافی، قاهره، ۱۴۰۱ق؛ ابن شاکر کتبی، محمد، *فوات الوفیات*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۷۳م؛ ابن کثیر، *البدایة*؛ ذهبی، محمد، *العبر*، به کوشش محمد سعید بن بسیونی زغلول، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ سبکی، عبدالوهاب، *طبقات الشافعیة الکبریٰ*، به کوشش عبدالفتاح محمد و محمود محمد طناحی، قاهره، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۴م؛ صفدی، خلیل، *الوافی بالوفیات*، به کوشش ددرینگ، بیروت، ۱۳۹۴ق/۱۹۷۴م؛ مقریزی، احمد، *السلوک*، به کوشش مصطفی زیاده، قاهره، ۱۹۴۱م؛ یاقوت، *بلدان*.

علیرضا سید تقوی

باجَرْما، ناحیه‌ای از توابع موصل در سده‌های نخست اسلامی. نام باجرما معرب واژهٔ آرامی «بیث (به) گرما» است. باجرمق، نام دیگر این ناحیه، احتمالاً از واژهٔ گَرمَکان ــ که در فارسی میانه به آن اطلاق می‌شد ــ اقتباس شده است. کلمهٔ اخیر نیز از گوروموــ نام قومی کوچ‌نشین که در نوشته‌های میخی آمده ــ گرفته شده، و بطلمیوس آن را به شکل گارامایوی[1] آورده است (نک: EI^2).

باجرما در شرق دجله، بین رود زاب صغیر در شمال و کوه حَمرین در جنوب واقع بود (همانجا؛ قس: نولدکه، ۹۵). گفته شده است که باجرما در روزگار کهن، مسکن گروهی گاوپرست بود که سامری از میان آنان برخاست (طبری، ۴۲۴/۱- ۴۲۵). بعدها شاپور در این ناحیه شهر خُنیا شاپور (خُنی شاپور) را ساخت (همو، ۵۸/۲؛ ابن خردادبه، ۹۴).

سرزمین باجرما در جریان فتوح سعد بن ابی وقاص، توسط لشکری به فرماندهی هاشم بن عتبة بن ابی وقاص یا عتبة بن فَرقَد در حدود سالهای ۱۶-۱۷ق به تصرف مسلمانان درآمد (بلاذری، *فتوح*...، ۳۷۰، ۴۶۶؛ ابن فقیه، ۱۲۹). هنگامی که مهلب بن ابی صفره، یزید بن ابی صخر کلبی را در نصیبین محاصره کرد، در باجرما اردو زد (ابوعبید، ۲۲۰/۱؛ نیز نک: ابوالفرج، ۱۵۵/۵). در ۱۳۷ق/۷۵۴م مُلبّد بن حرمله (مق ۱۳۸ق) در نواحی جزیره سر به شورش برداشت و بارها لشکریان عباسی را شکست داد. وی با شماری اندک، بر لشکر ۵ هزار نفری منصور در باجرما پیروز شد (نک: بلاذری، *انساب*...، ۲۴۸/۳-۲۴۹). در ۱۶۰ق/۷۷۷م نیز در عهد خلافت مهدی عباسی، عبدالسلام بن هاشم یشکری در باجرما قیام کرد و در شهرهای جزیره تاخت و تاز نمود (نک: خلیفه، ۷۰۰/۲-۷۰۱). باجرما در ۲۳۵ق/۸۴۹م جزو قلمرو حکومت محمد منتصر، پسر و یکی از ۳ ولیعهد متوکل عباسی بود (طبری، ۱۷۵/۹-۱۷۶).

یاقوت در اوایل سدهٔ ۷ق از باجرما به عنوان قریه‌ای از توابع بلیخ نزدیک رَقّه در سرزمین جزیره یاد کرده است (۴۵۴/۱). گفته شده است که در باجرما کوهی سرسبز و پر درخت به نام قندیل بود که در فارسی تخت شیرویه خوانده می‌شد (ابن فقیه، ۱۳۲). دِیر کهن «عذاریٰ» در راه باجرما به موصل عبادتگاه گروهی از راهبه‌ها بوده است (قزوینی، ۳۷۰).

مآخذ: ابن خردادبه، عبیدالله، *المسالک و الممالک*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۸۹م؛ ابن فقیه، احمد، *مختصر البلدان*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۸۵م؛ ابوعبید بکری، *معجم ما استعجم*، به کوشش مصطفی سقا، قاهره، ۱۳۶۴ق/۱۹۴۵م؛ ابوالفرج اصفهانی، *الاغانی*، بیروت، ۱۳۹۰ق/۱۹۷۰م؛ بلاذری، احمد، *انساب الاشراف*، به کوشش عبدالعزیز دوری، بیروت، ۱۳۹۸ق/۱۹۷۸م؛ همو، *فتوح البلدان*، به کوشش عبدالله انیس طباع، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ خلیفة بن خیاط، *تاریخ*، به کوشش سهیل زکار، دمشق، ۱۹۶۸م؛ طبری، *تاریخ*؛ قزوینی، زکریا، *آثار البلاد*، بیروت، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م؛ نولدکه، تئودور، *تاریخ ایرانیان و عربها در زمان ساسانیان*، ترجمهٔ عباس زریاب، تهران، ۱۳۵۸ش؛ یاقوت، *بلدان*؛ نیز: EI^2.

محمدرضا ناجی

باجَرْوان، شهری تاریخی در منطقهٔ مغان (موغان). در نوشته‌های مؤلفان اسلامی، این شهر یکی از شهرهای مهم و حتیٰ کرسی آن

1. Garamaioi

سرزمین معرفی شده است (نک: لسترنج، 175). مقدسی از ناحیه‌ای سرسبز به نام مغان در میان دو رودخانه، یاد کرده، و آن را همانند تبریز نوشته است (ص ۳۷۸؛ قس: لسترنج، همانجا). حمزهٔ اصفهانی باجروان را مربوط به دوران یزدگرد دانسته، و «باشروان» نامیده است (ص ۱۶). این شهر روزگاری در جنوب ارس (مینورسکی، 449؛ *ایرانیکا*، III/533)، و به بیان برخی، در پی تغییر مسیر آن رود، در شمال ارس در منطقهٔ ارمینیه قرار داشته است (میبدی، ۷۲۲/۵؛ قزوینی، ۶۰۰). گروهی از متأخران نیز به وجود آن، در منطقهٔ اخیر اشاره کرده‌اند (نک: *دانشنامه*...، ۱۱۳/۱). حمدالله مستوفی باجروان را از بلاد آذربایجان و در اقلیم چهارم دانسته، می‌نویسد که اکنون خراب است، ولی در گذشته دیهی آباد بوده است (ص ۷۵، ۹۰، ۱۸۱). وی فاصلهٔ باجروان تا اردبیل را ۲۰ فرسنگ، و تا قراباغ ۱۵ فرسنگ نوشته است (همانجا).

برپایهٔ داستانی دربارهٔ حضرت خضر(ع) و دست‌یابی وی به چشمهٔ آب زندگی، آن چشمه را در باجروان دانسته‌اند: همچنین برخی، «مجمع البحرین» نام برده شده در *قرآن کریم* (کهف/۱۸/۶۰) را در این شهر یاد کرده‌اند (یاقوت، ۴۵۴/۱؛ نیز نک: اعتمادالسلطنه، ۲۴۸/۱). از نوشتهٔ حمزهٔ اصفهانی (همانجا)، بلاذری (ص ۴۵۵)، قدامة بن جعفر (ص ۳۷۸) و دیگران چنین برمی‌آید که باجروان در عهد ساسانیان و در زمان یزدگرد شهری آباد بوده است. از وجود باجروان در روزگار پادشاهی هرمزد چهارم فرزند خسرو انوشیروان یاد شده، و آمده است که چون خسرو دوم (پرویز) از خشم پدر هراسان گشت، به آذربایجان آمد و به مغان و باجروان رفت (باکیخانوف، ۴۴). در دورهٔ فتوح، مقاومتهایی از سوی مردم باجروان و نواحی اطراف صورت گرفت، اما در نهایت قلعه و باروی آنجا گشوده شد (بلاذری، ۴۵۵، ۴۵۶، ۴۵۹). در ۱۱۲ق سعید بن عمرو حَرَشی، سردار اموی در پیکاری که با خزران داشت، شهر باجروان را تصرف کرد. وی پس از درهم شکستن سپاه خزر که گروهی از آنان در نهر بیلقان غرق شدند، غنایم به دست آمده را به باجروان انتقال داد (ابن اثیر، ۱۶۱/۵-۱۶۲). آدام الثاریوس، جهانگرد آلمانی، در ذیقعدهٔ ۱۰۴۶/آوریل ۱۶۳۷ در گزارش سفر خود از باجروان یاد کرده است (ص ۹۷). زین‌العابدین شیروانی (د ۱۲۵۳ق) نیز دربارهٔ «ماجردان» (باجروان) می‌نویسد که این شهر در قدیم دارالملک اران بوده، و به مرور زمان رو به ویرانی نهاده، به قدر قریه‌ای معمور رسیده است (ص ۱۴۰).

مآخذ: ابن اثیر، *الکامل*؛ اعتمادالسلطنه، محمدحسن، *مرآة البلدان*، به کوشش عبدالحسین نوایی و هاشم محدث، تهران، ۱۳۶۷ش؛ الثاریوس، آدام، *سفرنامه* (بخش ایران)، ترجمهٔ احمد بهپور، تهران، ۱۳۶۳ش؛ باکیخانوف، عباسقلی، *گلستان ارم*، به کوشش عبدالکریم علی‌زاده و دیگران، باکو، ۱۹۷۰م؛ بلاذری، احمد، *فتوح البلدان*، به کوشش عبدالله انیس طباع، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ حمدالله مستوفی، *نزهة القلوب*، به کوشش گ. لسترنج، لیدن، ۱۳۳۳ق/۱۹۱۵م؛ حمزهٔ اصفهانی، *تاریخ سنی ملوک الارض و الانبیاء*، برلین، ۱۳۴۰ق/۱۹۲۲م؛ *دانشنامهٔ جهان اسلام*، تهران، ۱۳۷۵ش؛ شیروانی، زین‌العابدین، *ریاض السیاحه*، به کوشش اصغر حامد ربانی، تهران، ۱۳۳۹ش؛ قدامة بن جعفر، *الخراج*، به کوشش محمدحسین زبیدی، بغداد، ۱۹۷۹م؛ *قرآن کریم*؛ قزوینی، زکریا، *آثار البلاد*، بیروت، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م؛ مقدسی، محمد، *احسن التقاسیم*، لیدن، ۱۹۰۶م؛ میبدی، احمد، *کشف الاسرار*، به کوشش علی‌اصغر حکمت، تهران، ۱۳۶۱ش؛ یاقوت، *بلدان*؛ نیز:

Iranica; Le Strange, G., *The Lands of the Eastern Caliphate*, London, 1966; Minorsky, V., introd. *Hudūd al-ʿĀlam*, London, 1937.

عنایت‌الله رضا

باجَلان، یا باجِلان، گروهی ایلی ـ عشایری از کُردان که در سرزمین ایران و عراق پراکنده‌اند. نام این گروه در متون تاریخی به صورتهای باجوان (عزاوی، ۱۸۴/۲)، باجَلَند (محمدکاظم، ۲۵۲/۱، حاشیهٔ ۱)، باج‌الان (استرابادی، ۲۵۱)، بَجوران و بَجِلان (مکنزی، 418) نیز آمده است.

دربارهٔ ریشه و معنای باجلان نظرهای گوناگونی داده‌اند: عزاوی این نام را ترکی، و ترکیبی از «باج + آلان»، به معنای «باج‌گیر»، گرفته است و عناوین ترکی برخی از تیره‌های باجلان مانند قازانلو، حاجیلر، جبورلو و هیوانلی را دلیل بر ترک بودن باجلانها دانسته است (۱۸۳/۲، ۱۸۵). محمدعلی سلطانی باجلان را واژه‌ای فارسی و مرکب از دو واژهٔ «باج» (=vāj پهلوی و از ریشهٔ vač اوستایی، به معنای سخن و گفتار و نام یکی از مراسم دینی زردشتی) و «لان» (به معنای مغاک، گودال و جا) گرفته، و آن را نیایشگاه و محل اجرای مراسم دینی معنی کرده، و گفته است چون نیاکان مردم این طایفه در نیایشگاههای زردشتی عهده‌دار امور تشریفات دینی بوده‌اند، از این رو، این طایفه را باجلان نامیده‌اند (*ایلات*...، ۸۸۵-۸۸۶)؛ اما سلطانی برای این سخن و ادعای خود سند و مدرکی نمی‌دهد.

در ایرانی بودن و منشأ غیر ترک داشتن مردم طایفهٔ باجلان و فارسی بودن واژهٔ باج (باژ: خراج و مالیات و عوارض) شکی نیست. به احتمال زیاد کلمهٔ باجلان صورت دیگر باجوان (باجه‌وان کردی به معنای باج‌گیر، نک: شرفکندی، ۳۸)، یعنی باج گیرنده است. در شرح حال باجلانها نوشته‌اند که از زمانهای بسیار قدیم تا دورهٔ قاجار این گروه راهداران جادهٔ ارتباطی مرزی بوده‌اند و از گذرندگان و سوداگران باج و عوارض راهداری می‌گرفته‌اند (سلطانی، همان، ۸۸۶؛ نیز نک: *کرمانشاهان*...، ۸۲).

خاستگاه قومی: باجلانها خود را از قوم کُرد می‌دانند، لیکن پژوهشگران و تاریخ‌نگاران نظرهای متفاوتی دربارهٔ خاستگاه قومی آنها داده‌اند. باجلانها را برخی لُر (محمدکاظم، ۲۵۲/۱؛ مردوخ، ۷۸/۱؛ دوبُد، ۴۲۹-۴۳۰) و برخی دیگر کُرد (نعیما، ۱۳/۳؛ سوان، «به سوی میان رودان...[1]»، 403, 407، «گزارشی...[2]»، 46؛ مکنزی، همانجا؛ توحدی، ۶۳/۲) شمرده‌اند.

کسانی که نظر به پیوند باجلانها با قوم لر دارند، آنها را شاخه‌ای از لَک (شیروانی، ۵۲۲؛ مردوخ، همانجا؛ پری، 17؛ شیل، 402) و از باجُلوندهای لرستان (ایزدپناه، ۱۸۴/۲؛ امان‌اللهی، ۱۷۸) و یا از لرهای

1. *To Mesopotamia...* 2. *Report...*

فیلی دانسته‌اند. کسانی هم که باجلانها را از قوم کرد می‌دانند، آنها را جدا از کردهای کُرمانج و شاخه‌ای از ایل کُردجاف می‌پندارند که پس از درگیریهای میان طایفگی از جاف جدا و مستقل شدند (نک: سوان، همانجا). زکی در شرح زندگی اجتماعی و مناطق عشیرهٔ گوران، باجلانها را از قوم گوران ــ که بزرگ‌ترین و نیرومندترین عشایر منطقه بودند ــ نام می‌برد (ص ۴۴۹).

مکنزی انتساب باجلانها را به قوم کرد فقط به این اعتبار درست می‌داند که همسایگانشان همواره کوچندگان ناحیهٔ زاگرس، از جمله گورانها و لرها را کرد به شمار آورده‌اند (نک: EI², I/883). به طور کلی، به سبب نزدیکی زیستگاههای طایفه‌های باجلان با ایلهای کلهر، زنگنه، مافی و زند (ﻫ م م) در نوار شرقی مرز کرمانشاه، حدفاصل میان لرستان و کردستان، و در آمیختگی دو فرهنگ کردی و لری، باجلانها را آمیزه‌ای از کرد و لر دانسته‌اند (پری، همانجا).

سازمان و تقسیمات ایلی: از پیشینهٔ شکل‌گیری سازمان این گروه ایلی اطلاعاتی در دست نیست. درگذشته، ظاهراً باجلان عشیره‌ای بزرگ، لیکن پیوسته به سازمان ایلی ـ عشایری جاف بوده است (سوان، همان، 47). اکنون، سازمان ایلی ـ عشایری باجلان از هم گسسته است و به صورت طایفه‌ها و تیره‌هایی جدا و پراکنده از یکدیگر در نواحی مختلف ایران و عراق زندگی می‌کنند.

در منابع تاریخی به ساختار اجتماعی و سیاسی ایل باجلان و چگونگی گروه‌بندیهای نَسَبی و اقتصادی درون ایلی اشاره نکرده‌اند و به اختلاف نام شماری از طایفه‌ها و تیره‌های باجلان را یاد کرده‌اند. زکی باجلانها را به دو شاخهٔ جُمور و قازانلو، و آنها را به ۱۵ تیره تقسیم می‌کند (ص ۳۹۸-۳۹۹). عزاوی نام این ۱۵ تیره را چنین یاد کرده است (۱۸۳/۲-۱۸۴): قازانلو، چوارکلاو، قریبه‌وَن، فله‌وَن، شیره‌وند، خدره‌وند (یا خضروند)، زوزه‌وند، قصره‌وند، حاجیلر، سیکه‌وند، ساروجه، جُبورُلی، هیوانلی، قراوند و چوگرلو. همو رؤسای باجلان را برخاسته از تیرهٔ شیره‌وند می‌داند. سوان در ۱۳۳۱ق/۱۹۱۲م (تاریخ انتشار کتابش) از ۶ تیرهٔ باجلان نام می‌برد («به سوی میان رودان»، 407) که نام دو تیرهٔ جمور و دنده‌وند در فهرست تیره‌های کتاب *عشائر العراق* عزاوی نیامده است. جمور را برخی ایلی مستقل از باجلان (رزم‌آرا، ۲۳؛ *سرشماری...*، ۱۳، ذیل جمهور)، و برخی وابسته به باجلان دانسته، و گفته‌اند چون زمین زراعی نداشتند و به گله‌داری مشغول بودند، از باجلان جدا شدند (سلطانی، همان، ۸۸۴). گروهی از طایفهٔ جمور نیز در همدان به سر می‌برند (فیروزان، ۱۹، ۲۴).

در نمودار ایل باجلان قزوین، غیاثوند طایفه‌ای از ایل باجلان، و ۴ تیرهٔ کُماسی، محمدبیگی، درویشوند و سیلخوری (سیلاخوری) از تیره‌های طایفهٔ غیاثوند به شمار آمده‌اند (*مجموعهٔ اطلاعات...*، ۶۳). احتمالاً سلخوریها از طایفهٔ باجلوند سیلاخور بروجرد هستند که به قزوین کوچیده‌اند. شماری از باجلوندها نیز، بنابر نوشتهٔ فیروزان در ناحیهٔ شمال بخش زاغهٔ لرستان زندگی می‌کنند (ص ۲۲) که ظاهراً از فارس (همانجا) و یا از هَرّو (ایزدپناه، ۱۸۴/۲) به لرستان مهاجرت کرده‌اند. نام یکی از تیره‌های طایفهٔ جلالوند کِرِند در کرمانشاه را نیز باجلان آورده‌اند (کریمی، ۱۶۱).

پراکندگی و زیستگاههای جغرافیایی: زیستگاه اولیهٔ ایل باجلان را در نواحی بِن قُدْره و قورَه‌تو در شمالِ خانقین و شَبَک در کرانهٔ چپ رودخانهٔ دجله و پیرامون موصل نوشته‌اند. گفته‌اند که باجلانها از این نواحی به مناطق مرزی میان ایران و ترکیهٔ عثمانی و زهاب و مناطقی در لرستان کوچیده‌اند (عزاوی، ۱۸۳/۲؛ EI¹, V/10؛ نیز نک: EI², I/863؛ آکویف، ۸۶-۸۷). ادمندز (ص 10، حاشیه) از شماری دهکده‌های باجلان‌نشین درچند کیلومتری شمال شرقی موصل خبر می‌دهد (برای آگاهی از اقامتگاههای ایل باجلان و تیره‌های آن در عراق، نک: عزاوی، ۱۸۳/۲-۱۸۵).

بنابرنوشتهٔ سوان («گزارشی»، 72)، باجلانها پیش‌ازاستقرارشان در سرزمین مرزی کنونی در دَرْنه، واقع در جوانرودِ کهنه، در قلمرو ایل جاف می‌زیستند. گورانها باجلانها را از درنه که شهری مهم و با استحکامات نظامی بود، بیرون راندند و آنها در اقامتگاههای کنونی استقرار یافتند. مینورسکی به نقل از راولینسن می‌نویسد: سلطان مراد چهارم عثمانی (حک ۱۰۳۲-۱۰۴۹ق) ایل کلهر را از زهاب بیرون کرد و زمینهایشان را به باجلانها که آنها را از موصل آورده بود، سپرد (ص 85). از ۱۰۴۹ق/۱۶۳۹م به بعد که ترکهای عثمانی زهاب را در اشغال خود داشتند، ایل باجلان اهمیت زیادی در منطقه یافت و رهبری تمام گروههای ایلی ـ عشایری را به دست گرفت. سازندهٔ شهر کنونی سر پل زهاب نیز حکمران ایالت زهاب، یکی از پاشایان باجلان زیر فرمان ترکها بود (همو، نیز سوان، همانجاها).

باجلانها به تدریج از دشت زهاب به نقاط دیگر ایران مهاجرت کردند، یا آنها را به اجبار کوچاندند. در ۱۱۴۵ق، نادر قلی افشار پس از سرکوب احمدپاشا، سرپرست ایل باجلان و حاکم زهاب، او را اسیر کرد و طایفه‌های زیر فرمان او را به نقاط دیگر پراکند. گروهی از باجلانها را نیز همراه طایفه‌های زنگنه، قرابیات و رومیه روانهٔ خراسان کرد و در محال هرات سکنیٰ داد (برای اطلاع بیشتر، نک: محمدکاظم، ۲۵۲/۱-۲۵۴). گروهی از باجلانها همراه ایل زند در ۱۱۹۶ق به قزوین مهاجرت کردند (سلطانی، *ایلات*، ۸۸۴). طایفه‌هایی از باجلان در دورهٔ قاجار در سیلاخور بروجرد (شیبانی، ۵۹؛ مفتون، ۳۵؛ اعتضادالسلطنه، ۸۴)، و گروهی نیز در جلگه‌های هَرّو میان بروجرد و خرم‌آباد (دوبد، ۴۳۰) می‌زیستند.

جمعیت: آماری که شمار دقیق جمعیت ایل باجلان و طایفه‌ها و تیره‌های آن را در گذشته و حال تعیین کند، در دست نیست. پراکندگی طایفه‌های باجلان و نبود روش علمی آمارگیری درگذشته، در تاریک ماندن جمعیت کوچنده و یکجانشین باجلان تأثیر داشته است. آمارهای موجود نیز بیشتر تخمینی و غیرواقعی است. اینک برای روشن شدن شمار تقریبی جمعیت باجلانها به برخی از آمارها اشاره می‌شود:

زکی (ص ۳۹۸-۳۹۹) جمعیت باجلانهای ساکن در خانقین و کرکوک را نزدیک ۱٬۳۰۰ خانوار می‌داند (نیز نک: مردوخ، ۷۸/۱). رابینو شمار آنها را ۶۰۰ خانوار، و راولینسن (نک: *ایرانیکا*، III/533) و سلطانی (همان، ۸۸۳) دو هزار خانوار دانسته‌اند. در ۱۲۷۶-۱۲۷۷ق، جمعیت باجلانهای قزوین را ۶۰ خانوار نوشته‌اند که نیمی از آنها در شهر و خانه، و نیمی دیگر در بیرون از شهر و چادر زندگی می‌کردند (*سفرنامه*...، ۱۷۷). مردوخ نیز به ۷۰ خانوار باجلان در رودبار قزوین (همانجا)، و ورجاوند به ۴۵ خانوار در دهستان اقبال قزوین اشاره کرده است (ص ۴۶۰).

شمار جمعیت باجلانهای ساکن در زهاب روشن نیست. شیروانی در شرح قصبهٔ زهاب، جمعیت آن را ۵۰۰ خانوار کُرد نوشته است (ص ۲۹۲). جمعیت جمورهای آبادیهای پیرامون اسدآباد و نواحی میان همدان و کرمانشاه را ۱٬۰۰۰ خانوار (رزم‌آرا، ۲۳)، و جمعیت کوچندگان ایل جمهور (جمور) ساکن باختران را در ۱۳۶۶ش، ۹۰ خانوار داده‌اند (*سرشماری*، ۱۳).

ویژگیهای فرهنگی:

۱. زبان: دربارهٔ خاستگاه زبان باجلانها میان پژوهشگران کردشناس اختلاف است. برخی از دانشمندان غربی زبانِ باجلانهای ساکن در حوالی خانقین و روستاهای شمال شرقی موصل و ناحیهٔ زهاب را گویشی از گروه زبانهای گورانی (مینورسکی، 85 ,76؛ ادمندز، 10، حاشیهٔ 1)، و سنندجی در *تحفهٔ ناصری* (ص ۲۴) از شاخهٔ اورامی ـ گورانی به شمار آورده‌اند (نیز نک: سلطانی، *کرمانشاهان*، ۲۶۶/۱). گورانی را یارشاطر (ص ۳۵) از گروه زبانهای مستقل در نواحی کردنشین جنوبی و دارای لهجه‌های مختلف و متفاوت با کُردی (کُرمانجی)، مکنزی (نک: EI², I/863) زبانی ایرانی، لیکن غیرکردی، و زکی زبانی نزدیک به زبان پهلوی دانسته است (ص ۳۹۹). زبان باجلانهای قزوین را نیز کردی نوشته‌اند (*سفرنامه*، همانجا).

در پی مهاجرت باجلانها در سده‌های گذشته به نواحی گوناگون ایران و همزیستی با گروههای قومی و زبانی مختلف، زبان آنان دگرگونیهای واژگانی و آوایی فراوان یافته است. شناخت دقیق گویش گروههای پراکندهٔ باجلان تنها با پژوهشهای زبان‌شناختی میدانی ممکن خواهد بود. مثلاً دسته‌ای از باجلانها که در زمان شاه عباس صفوی (سل ۹۹۶-۱۰۳۸ق) به پیشکوه لرستان مهاجرت کردند و در میان لکها اقامت گزیدند، زبانشان با گویش لکی در آمیخت (EI¹, V/10-11).

مردم جنوب کردستان بجز زبان مادری، زبان فارسی، و مردم شمال کردستان زبانهای ترکی و عربی، نخستین زبانهایی است که می‌آموزند (سوان، «گزارشی»، 91). اوین (ص ۳۶۳) مجید بیک، از خاندان سران باجلو (باجلان) خانقین را مردی معرفی می‌کند که لباس عربی می‌پوشید و فینهٔ ترکی به سر می‌گذاشت و به زبانهای عربی، ترکی و فارسی صحبت می‌کرد.

مکنزی که در تابستان ۱۹۵۵م (۱۳۳۴ش) گویش باجلانهای ساکن در روستاهای آرْبَچی، از توابع موصل را بررسی و یادداشت کرده است، می‌نویسد: این گروه باجلان خود را عرب و از قبیلهٔ طی می‌دانستند و لباس عربی می‌پوشیدند، لیکن خود را بَجْلان، بِجْوان یا باجْوان و از بَجْلانستان می‌دانستند. آنها به گویش باجلانی سخن می‌گفتند که با کُرمانجی (کُرد) تفاوت داشت (ص 420 ,419، برای آگاهی بیشتر نک: 435-418).

۲. دین و مذهب: باجلانها مسلمان و بیشتر سنی و پیرو مذهب شافعی (عزاوی، ۱۸۴/۲) و اندکی حنفی، و گروه معدودی شیعهٔ امامیه و شماری هم علی اللّهی هستند (شیروانی، همانجا). اَنستاس ماری و احمد حمید صراف در شرح مذهب کردهای بَجُران (باجلان)، از همسایگان شبکهای عراق، به سنی بودن و وابستگیشان به فرقهٔ اللّهی (علی اللّهی) اشاره کرده است (نک: مکنزی، 418؛ مینورسکی، 75، حاشیهٔ 1).

عبدالحسین شهیدی صالحی در کربلاء *فی حاضرها و ماضیها* می‌نویسد: باجلانهای خانقین به هنگام قیام شیعیان عراق به رهبری میرزا محمدتقی شیرازی (د ۱۳۳۸ق) در برابر تجاوز انگلیسیها به یاری شیعیان برخاستند. آیت‌الله سیدابوالحسن اصفهانی (د ۱۳۶۵ق/ ۱۹۴۶م) با فرستادن روحانیانی به میان باجلانها، آنها را به پذیرش تشیع ترغیب کرد. از آن پس، باجلانهای شیعه در مراسم سوگواری اربعین حسینی در کربلا شرکت می‌کردند و همراه دسته‌های شیعی شهرهای دیگر به عزاداری می‌پرداختند (نک: *دانشنامه*...).

پیشینهٔ تاریخی: نام ایل باجلان از دورهٔ صفوی به این سو در متون تاریخی آمده است. نعیما به آمدن رئیس باجلان با ۴۰ هزار ایلیاتی کُرد به موصل و بیعتش با خسروپاشا، وزیر اعظم عثمانی، در ۱۰۳۹ق، زمان شاه صفی صفوی، اشاره می‌کند (۱۲/۳-۱۳؛ نیز نک: مینورسکی، 85، حاشیهٔ 4).

سرکردگان باجلان چند قرن دست نشاندهٔ پاشاهای عثمانی و خراجگزار نمایندگان آنان در بغداد بودند و با عنوان پاشایی بر سرزمین پهناوری شامل زهاب قدیم، هورین، شیخان، بن قدره، قوره‌تو، سرقلعه، جیگیران، کویسا، مناطق پشت کوبمو و پاوه، جوانرود و روانسر با اقتدار حکم می‌راندند و بیشتر اوقات از منافع حکومت عثمانی در ایران حمایت می‌کردند. مرکز حکمرانی پاشایان باجلان نخست درنه و بعد زهاب بود (سلطانی، *ایلات*، ۸۸۶، ۸۸۹).

در اواخر دورهٔ صفوی، احمدخان باجلان، پاشایی زهاب، همدان و طایفه‌های باجلان و ایلات و طوایف دیگر را داشت. نادرقلی افشار که در زمان شاه طهماسب دوم (سل ۱۱۳۵-۱۱۴۵ق) به کرمانشاه لشکر کشیده بود، احمد پاشا را که در برابرش مقاومت می‌کرد، شکست داد و سپاهش را قتل عام کرد و یکی از نامداران بختیاری سپاهش او را کشت (برای اطلاع بیشتر، نک: محمدکاظم، ۲۵۲/۱-۲۵۴). یکی دیگر از سرسپردگان پاشایان عثمانی، عبدالله خان باجلان بود که از فرمان حکومت مرکزی ایران سرپیچی می‌کرد و خراج نمی‌داد. او در ۱۱۶۸ق

سپاهی از ایل باجلان و جاف و طایفه‌های دیگر کُرد گردآورد تا در برابر حملهٔ محمدخان، سردار زند مقاومت کند (ابوالحسن گلستانه، ۳۰۰؛ پری، 184). عبدالله خان پیوسته نگران سپاه زند بود و اخبار رخدادها را به حکومت بغداد گزارش می‌داد. در ۱۱۸۸ق، نظری علی‌خان زند که در هارون‌آباد (اسلام‌آباد غرب کنونی) با سپاهیانش اردو زده بود، از قصد او در فراهم آوردن مردان جنگی برای حمله خبر دار شد و به زهاب حمله کرد و او را که شهر زهاب را ویران کرده، و گریخته بود، در نزدیکی خانقین دستگیر کرد و حدود دو هزار تن از مردانش را کشت. پس از آن زهاب و سران باجلان به فرمان حکومت ایران سر نهادند (همو، 187).

باجلانها در برخی آشوبها و جنگ و ستیزهای پس از مرگ کریم‌خان زند شرکت داشتند. موسوی نامی اصفهانی در *تاریخ گیتی‌گشا* (ص ۲۴۲) و علیرضا شیرازی در *تاریخ زندیه* (ص ۴۴-۴۵) در شرح محاصرهٔ شهر شیراز و گشودن دروازهٔ آن شهر در ۱۱۹۶ق توسط سپاهیان علیمرادخان، چهارمین پادشاه زند به نقش جمعی از طایفه‌های باجلان و مافی و ایلات دیگر در گشودن شهر اشاره کرده‌اند. همچنین باجلانها همراه ایل بیرانوند (ه‍ م) در ۱۲۱۲ق محمدخان زند را در کوششهایش برای بازپس‌گیری قدرت از قاجاریان، کمک کردند (EI[1], V/11). به گفتهٔ محمدتقی سپهر پس از درگذشت محمدشاه (د ۱۲۶۴ق) افراسیاب‌خان سرکردهٔ طایفهٔ باجلان بروجرد با طایفه‌های بختیاری هم پیمان می‌شود و شورش می‌کند. خانلر میرزا احتشام‌الدوله، حاکم بروجرد برای فرونشاندن شورش، او را به حکومت باجلان می‌گمارد. پس از چندی باز افراسیاب خان همراه قاسم خان باجلان دست به شورش می‌زنند. این بار خانلر میرزا آنها را دستگیر می‌کند و به بند می‌کشد و آشوب را فرو می‌نشاند (۳/۲۲۳، ۳۱۸).

باجلانها در دورهٔ قاجار از قدرت و شوکت بسیاری برخوردار بودند و سران طوایف باجلان معمولاً از سوی حکومت مرکزی کرمانشاه به حکمرانی قلمرو باجلان‌نشین گمارده می‌شدند. سران باجلان در اقامتگاههای خود اغلب قلعه و استحکاماتی می‌ساختند و گروهی سوار کار تفنگچی از مردان باجلان را دور خود فراهم می‌آوردند تا به هنگام جنگ و ستیز از آنها استفاده کنند. بنابر روایتهایی، احمدخان باجلان، پاشای زهاب ۲۰ هزار سوار (نک: محمدکاظم، ۱/۲۵۳) از مردان جنگی برای نبرد آماده کرده بود و اللّهیارخان سرکردهٔ باجلانهای قزوین در دورهٔ ناصری ۳۰ تن سوارهٔ آماده در اختیار داشت (*سفرنامه*، ۱۷۷).

رابینو آخرین سرپرست برجسته و نیرومند باجلان را عزیزخان شجاع‌الممالک نام می‌برد که در دو دههٔ آخر سدهٔ ۱۹م در اوج قدرت می‌زیست و قلعه‌ای در قوره‌تو در کنار رودخانهٔ زهاب برای خود ساخته بود. در سالهای پایانی حکمرانی عزیزخان درگیری خونینی میان خانوادهٔ او و برادرش خلیفه اعظم خان روی داد که منجر به کشته شدن پسری از هر دو برادر شد. عزیزخان در ۱۳۲۱ق/۱۹۰۳م درگذشت و پس از مرگ او طایفهٔ باجلان به سرعت از هم پاشید (*ایرانیکا*، III/533).

مآخذ: آکوپف (هاکوپیان)، گ. ب. و م. ا. حصارُف، *کردان گوران و مسألهٔ کرد در ترکیه*، ترجمهٔ سیروس ایزدی، تهران، ۱۳۷۶ش؛ ابوالحسن گلستانه، *مجمل التواریخ*، به کوشش مدرس رضوی، تهران، ۱۳۴۴ش؛ استرابادی، محمدمهدی، *جهانگشای نادری*، تهران، ۱۳۶۸ش؛ اعتضادالسلطنه، علیقلی میرزا، *اکسیرالتواریخ*، به کوشش جمشید کیانفر، تهران، ۱۳۷۰ش؛ امان‌اللهی بهاروند، سکندر، *قوم لر*، تهران، ۱۳۷۰ش؛ اوبن، اوژن، *ایران امروز: ۱۹۰۷-۱۹۱۶*، ایران و بین‌النهرین، ترجمهٔ علی‌اصغر سعیدی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ ایزدپناه، حمید، *آثار باستانی و تاریخی لرستان*، تهران، ۱۳۵۵ش؛ توحدی، کلیم‌الله، *حرکت تاریخی کرد به خراسان در دفاع از استقلال ایران*، تهران، ۱۳۶۴ش؛ *دانشنامهٔ جهان اسلام*، تهران، ۱۳۶۹ش؛ دوبد، س.، *سفرنامهٔ لرستان و خوزستان*، ترجمهٔ محمدحسین آریا، تهران، ۱۳۷۱ش؛ رزم‌آرا، علی، *جغرافیای نظامی ایران*، کرمانشاهان، تهران، ۱۳۷۲ش؛ زکی، محمدامین، *خلاصة تاریخ الکرد و کردستان*، ترجمهٔ محمدعلی عونی، قاهره، ۱۹۳۹م؛ سپهر، محمدتقی، *ناسخ التواریخ*، به کوشش محمدباقر بهبودی، تهران، ۱۳۸۵ق؛ *سرشماری اجتماعی - اقتصادی عشایر کوچنده* (۱۳۶۶ش)، نتایج تفصیلی، استان باختران، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۶۹ش؛ *سفرنامهٔ استراباد و مازندران و گیلان...*، به کوشش مسعود گلزاری، تهران، ۱۳۵۵ش؛ سلطانی، محمدعلی، *ایلات و طوایف کرمانشاهان*، تهران، ۱۳۷۲ش؛ همو، *کرمانشاهان*، تهران، ۱۳۷۰ش؛ سنندجی، شکرالله، *تحفهٔ ناصری*، به کوشش حشمت‌الله طبیبی، تهران، ۱۳۶۶ش؛ شرفکندی، عبدالرحمان، *فرهنگ کردی - فارسی*، تهران، ۱۳۶۹ش؛ شیبانی، ابراهیم، *منتخب التواریخ*، تهران، ۱۳۶۶ش؛ شیرازی، علیرضا، *تاریخ زندیه*، به کوشش ارنست بئیر، تهران، ۱۳۶۵ش؛ شیروانی، زین‌العابدین، *بستان السیاحة*، تهران، ۱۳۱۵ش؛ عزاوی، عباس، *عشائر العراق*، الکردیة، بغداد، ۱۳۶۶ق/۱۹۴۷م؛ فیروزان، ت.، «دربارهٔ ترکیب و سازمان ایلات و عشایر ایران»، *ایلات و عشایر*، تهران، ۱۳۶۲ش؛ *کرمانشاهان باستان*، به کوشش سهراب فیروزیان، تهران، ۱۳۵۰ش؛ کریمی، بهمن، *جغرافیای مفصل تاریخی غرب ایران*، تهران، ۱۳۱۶ش؛ *مجموعهٔ اطلاعات و آمار ایلات و طوایف و عشایر ایران*، مرکز عشایری ایران، تهران، ۱۳۶۱ش؛ محمدکاظم، *عالم‌آرای نادری*، به کوشش محمد امین ریاحی، تهران، ۱۳۶۴ش؛ مردوخ کردستانی، محمد، *تاریخ*، تهران، چاپخانهٔ ارتش؛ مفتون دنبلی، عبدالرزاق، *مآثر سلطانیه*، تهران، ۱۳۵۱ش؛ موسوی اصفهانی، محمد صادق، *تاریخ گیتی گشا*، به کوشش سعید نفیسی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ نعیما، مصطفی، *تاریخ*، استانبول، ۱۲۸۳ق؛ ورجاوند، پرویز، *سرزمین قزوین*، تهران، ۱۳۴۹ش؛ یارشاطر، احسان، «زبانها و لهجه‌های ایرانی»، *مجلهٔ دانشکدهٔ ادبیات دانشگاه تهران*، ۱۳۳۶ش، س ۵، شم ۱ و ۲؛ نیز:

Edmonds, C. J., *Kurds, Turks and Arabs*, London, 1957; EI[1]; EI[2]; *Iranica;* MacKenzie, D. N., «Bājalānī», *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 1956, vol. XVIII; Minorsky, V., «The Gūrān», ibid, 1943-1946, vol. XI(1); Perry, J. R., *Karim Khan Zand*, Chicago, 1979; Sheil, M., *Glimpses of Life and Manners in Persia*, New York, 1973; Soane, E. B., *To Mesopotamia and Kurdistan in Disguise*, London, 1912; id, *Report on the Sulaimania District of Kurdistan*, Calcutta, 1918.

علی بلوکباشی

باجُلْوَنْد، نک: باجلان.

باجه، شهر و ناحیه‌ای مشهور در غرب اندلس اسلامی که امروزه شهر بِژا، مرکز ایالت آلنتژوی سفلیٰ، و ناحیه‌ای به همین نام (بژا) در جنوب شرقی لیسبُن، پایتخت پرتغال، در جای آن قرار دارد. به گفتهٔ برخی از جغرافی‌دانان مسلمان (مثلاً ابن عبدالمنعم، ۷۵)، باجه در رومی (لاتین) به معنای صلح[1] بوده است و این احتمالاً به نام باستانی

---

1. pax

باجه، یعنی پاکس یولیا[1] (EI2) اشاره دارد. باجه از شهرهای کهن اندلس بود و گفته‌اند که بنای آن به دورهٔ رومیها باز می‌گردد (اصطخری، ۴۴؛ ابن عبدالمنعم، همانجا). ناحیهٔ باجه در دورهٔ اسلامی محدودهٔ وسیعی را در بر می‌گرفت و با ناحیهٔ مارده مجاور بود (همانجا؛ مقری، ۱۵۹/۱؛ برای شهرها و دژهای باجه، نک: یاقوت، ۲۲۷/۱، ۷۵۷/۲، ۱۶۷/۳، ۲۰۴، ۲۷۸، ۵۶۲، ۱۰۹/۴، ۷۱۴؛ ابن سعید، ۴۰۲/۱، ۴۰۶).

در ۹۴ق/۷۱۳م اشبیلیه به تحریک جمعی از اهالی و مداخلهٔ مدافعان شهر که به باجه عقب نشسته بودند، سر به شورش برداشت. موسی بن نصیر با فرستادن پسرش عبدالعزیز این دو شهر را بازگشود (*اخبار...*، ۲۵-۲۶). پس از فتح اسلامی، باجه محل اقامت دسته‌هایی از قبایل عرب گردید (نک: یعقوبی، ۳۵۴؛ ابن حزم، ۱۳۲، ۲۶۷، ۳۳۳). هنگامی که ابوالخطار در اندلس به حکومت رسید (۱۲۵-۱۳۰ق)، سپاهیان مصری را در آنجا مستقر کرد و باجه به صورت ناحیه‌ای نظامی درآمد (ابن قوطیه، ۴۳-۴۴؛ ابن عبدالمنعم، همانجا). در ۱۴۶ق/۷۶۳م علاء بن مُغیث یَحصُبی (جُذامی) فرمانده سپاه مصر به تحریک منصور و داعیهٔ عباسیان، در باجه قیام کرد و گروه بسیاری از مردم اندلس را برضد امیر اموی، عبدالرحمان الداخل، با خود همراه ساخت (*اخبار*، ۹۳-۹۴؛ ابن عذاری، ۵۱/۲-۵۲). در ۲۱۴ق/۸۲۹م عبدالرحمان بن حَکَم به باجه لشکر کشید و در این ناحیه که از زمان فتنهٔ منصور آشوب‌زده بود، آرامش برقرار کرد (نک: ابن اثیر، ۲۰۲/۶، ۳۵۶، ۴۱۵؛ ابن ابار، ۲۴۶/۱). در ۲۳۰ق/۸۴۵م نُرمانها (مجوس) به باجه حمله کردند (ابن دلایی، ۹۸-۱۰۰). در حملهٔ مجدد نرمانها در ۲۴۵ق/۸۵۹م به آبهای غربی اندلس، شماری از کشتیهای آنان در ناحیهٔ باجه به دست مسلمانان افتاد (ابن حیان، چ بیروت، ۳۰۷-۳۰۹).

باجه از ۲۶۱ق/۸۷۵م به بعد در جریان شورش «مُوَلَّدان» آسیبها دید و بارها به تصرف آنان درآمد (نک: همان، ۳۴۳-۳۴۵، ۳۸۰). سرانجام عبدالرحمان الناصر، خلیفهٔ اموی در نیمهٔ جمادی‌الآخر ۳۱۷/ ژوئیهٔ ۹۲۹ باجه را بر قلمرو خود افزود و دستور داد در آنجا قصبه‌ای برای اقامت والی و افراد او بسازند (همو، چ مادرید، ۲۴۵، ۲۴۷-۲۴۸). بعدها رؤسای محلی باجه از طاعت حکومت مرکزی سرباز زدند (لوی‌پرووانسال، «تاریخ...[2]»، II/24-25) و سپس خاندانی از اشراف محلی به نام بنوطیفور چندی بر آنجا حکومت کردند (ابن سعید، ۴۰۳/۱-۴۰۴).

هنگامی که در باجه اختلاف بر سر حکومت بالا گرفت، ابن افطس، حاکم بطلیوس باجه را چندی به تصرف خود درآورد. اما سپاهیان ابن عباد، حاکم اشبیلیه این شهر را طی نبردی از دست او خارج ساختند (عنان، *دول...*، ۳۵-۳۶، ۸۲-۸۳). پس از آن تا حدود سال ۴۳۶ق/۱۰۴۴م که باجه بار دیگر به استیلای بنوعباد درآمد، تحت حکومت والیان شِلب (دومین امیرنشین غرب اندلس پس از اشبیلیه) اداره می‌شد (ابن عذاری، ۱۹۲/۳-۱۹۳؛ عنان، همان، ۴۳-۴۴). در ۴۷۵ق/۱۰۸۲م سپاهیان آلفونسوی ششم، پادشاه قشتاله باجه را به هنگام لشکرکشی به اشبیلیه غارت کردند (ابن عبدالمنعم، ۲۸۸؛ عنان، همان، ۷۳-۷۴). بعدها در ۵۳۹ق/۱۱۴۴م ابن قَسیّ (ه م) در غرب اندلس برضد مرابطون قیام کرد و شهرهایی را گرفت؛ اما میان او و یارانش اختلاف پدید آمد و برادرش در باجه به مخالفت او برخاست (نک: ابن ابار، ۲۰۲/۲-۲۰۷؛ ابن خطیب، *اعمال...*، ۲۵۱).

یک سال پس از استیلای مسیحیان بر باجه و دیگر شهرهای غرب (نک: ابن اثیر، ۱۰۶/۱۱)، در ۵۴۱ق/۱۱۴۶م موحدان به اندلس لشکر کشیدند و بر این نواحی چیره شدند و سیدرای ابن وزیر، حاکم باجه و بطلیوس به اطاعت موحدان درآمد (عنان، *عصر...*، ۳۲۷/۱-۳۲۸). ابن وزیر در ۵۵۱ق/۱۱۵۶م باجه را به موحدان واگذاشت (همان، ۳۴۸/۱؛ قس: ابن ابی زرع، ۲۰۰، که ۵۵۶ق آورده است).

در زمان والیان موحدی، باجه اوضاعی آشوب زده داشت. از این‌رو، مسیحیان شنترین در ۲۲ ذیحجهٔ ۵۵۷ق/۱ دسامبر ۱۱۶۲م بر این شهر مستولی شدند و پس از ۴ ماه و اندی اقامت در آنجا، شهر و باروهای آن را ویران ساختند (ابن صاحب‌الصلاة، ۲۸۹). به روایت دیگر، باجه ۱۰ سال بعد، در اول محرم ۵۶۸ق/۲۳ اوت ۱۱۷۲م به دست سپاهیان آلفونسو، پادشاه پرتغال (در روایات اسلامی، اذفونش ابن الرنک یا ابن الرنق) سقوط کرد و ویران گردید (همو، ۴۳۶، حاشیه‌های ۴ و ۵؛ عنان، همان، ۳۴۰/۱-۳۴۱، ۲۶/۲، ۸۶-۸۷).

در ۵۷۰ق/۱۱۷۴م یوسف بن عبدالمؤمن دستور داد باجه را برای اسکان مجدد اهالی بازسازی کنند. چندی بعد عمر بن تیمصلت، والی شلب بر باجه حکومت یافت و شهر رونق پیشین را باز یافت (ابن خطیب، *الاحاطة*، ۳۵۵/۴؛ عنان، همان، ۹۱/۲)؛ لیکن بار دیگر باجه بر اثر لشکرکشی آلفونسو در ۵۷۳ق/۱۱۷۷م آسیب دید و درپی شکست ابن تیمصلت در محرم ۵۷۴/ژوئیهٔ ۱۱۷۸، از سکنه خالی شد (همان، ۹۷/۲-۹۸). مسیحیان بار دیگر در ۵۸۶ق بر باجه و شهرهای مجاور تاختند و بر آنجا دست یافتند. در سال بعد لشکر یعقوب المنصور موحدی این منطقه را باز پس گرفت (ابن ابی زرع، ۲۱۹، ۲۶۹). سرانجام به سبب هرج و مرج اوضاع در اندلس و ضعف بنی نصر، باجه به دست مسیحیان افتاد (ابن خطیب، *اعمال*، ۲۹۳).

باجه در زمان احمد بن محمد رازی (د ۳۴۴ق) شهری آباد و پر محصول بود و خیابانهای وسیع و حمامها و بازارها و مساجد فراوان داشت و گروهی از اعراب را در خود جای داده بود (سالم، ۱۹۹/۱؛ لوی‌پرووانسال، «وصف اسپانیا...[3]»، 87). در آنجا عسل فراوان به دست می‌آمد و صنعت دباغی و کتان بافی رونق داشت و از معادن آن ناحیه نقره استخراج می‌شد (ابن سعید، ۴۰۳/۱؛ مقری، ۱۵۹/۱).

در باجه آثاری از طاق بناهای کهن و باروی شهر باقی مانده است که قدمت آنها به دوره‌های اسلامی و رومی باز می‌گردد. در سمت غرب شهر نیز قلعه‌ای در زمینی مرتفع واقع است که در ۷۰۱ق/۱۳۰۲م در

1. Pax Julia 2. *Histoire...* 3. «La Description...»

محل یک قلعهٔ کهن رومی بنا گردیده است. این قلعه برجی بلند به ارتفاع ۴۱ متر دارد. گفته می‌شود بخشی از قلعه در دورهٔ اسلامی ساخته شده است. بجز اینها، کلیساهایی کهن در باجه برپاست (نک: عنان، *الآثار...*، ۴۰۶-۴۰۸).

باجه خاستگاه علما و دانشمندانی صاحب نام بوده است. از آن جمله ایسیدور باجی است که تاریخ لاتینی او شامل رویدادهای فتح اسلامی تا ۱۳۷ق/۷۵۴م در دست است (عنان، همان، ۴۰۶). ابراهیم بن محمد باجی (سدهٔ ۴ق) نیز کتابی در شرح حال رجال و فقهای باجه داشته است (نک: ابن فرضی، ۱۵۴/۲، ۲۰۳). ابوولید سلیمان بن خلف باجی (د ۴۷۴ق) و ابوعمر یوسف بن جعفر باجی (سمعانی، ۱۵/۲-۱۶؛ ابن سعید، ۴۰۴/۱-۴۰۵) نیز از فقهای مشهور باجه بودند.

مآخذ: ابن ابار، محمد، *الحلة السیراء*، به کوشش حسین مونس، قاهره، ۱۹۸۰-۱۹۸۵م؛ ابن ابی زرع، علی، *الانیس المطرب*، رباط، ۱۹۷۲م؛ ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن حزم، علی، *جمهرة انساب العرب*، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ ابن حیان، حیان، *المقتبس*، به کوشش چالمتا و دیگران، مادرید، ۱۹۷۹م؛ همان، به کوشش محمود علی مکی، بیروت، ۱۹۷۳م؛ ابن خطیب، محمد، *الاحاطة*، قاهره، ۱۳۹۴ق/۱۹۷۴م؛ همو، *اعمال الاعلام*، به کوشش لوی پرووانسال، بیروت، ۱۹۵۶م؛ ابن دلایی، احمد، *ترصیع الاخبار*، به کوشش عبدالعزیز اهوانی، مادرید، ۱۹۶۵م؛ ابن سعید، علی، *المُغرب فی حلی المَغرب*، به کوشش شوقی ضیف، قاهره، ۱۹۵۳م؛ ابن صاحب الصلاة، عبدالملک، *المن بالامامة*، به کوشش عبدالهادی تازی، بیروت، ۱۹۸۷م؛ ابن عبدالمنعم حمیری، محمد، *الروض المعطار*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۸۴م؛ ابن عذاری، احمد، *البیان المغرب*، به کوشش کولن و لوی پرووانسال، بیروت، ۱۹۸۳م؛ ابن فرضی، عبدالله، *تاریخ العلماء و الرواة للعلم بالاندلس*، به کوشش عزت عطار حسینی، قاهره، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ ابن قوطیه، محمد، *تاریخ افتتاح الاندلس*، به کوشش ابراهیم ابیاری، قاهره، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۲م؛ *اخبار مجموعة*، به کوشش ابراهیم ابیاری، قاهره، ۱۴۰۱ق/۱۹۸۱م؛ اصطخری، ابراهیم، مسالک و ممالک، ترجمهٔ کهن فارسی، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۴۷ش؛ سالم، سحر عبدالعزیز، *تاریخ بطلیوس الاسلامیة*، اسکندریه، ۱۹۸۹م؛ سمعانی، عبدالکریم، *الانساب*، به کوشش عبدالرحمان معلمی، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۳م؛ عنان، محمد عبدالله، *الآثار الاندلسیة الباقیة*، قاهره، ۱۳۸۱ق/۱۹۶۱م؛ همو، *دول الطوائف*، قاهره، ۱۳۸۰ق/۱۹۶۰م؛ همو، *عصرالمرابطین و الموحدین فی المغرب و الاندلس*، قاهره، ۱۳۸۳-۱۳۸۴ق؛ مقری، احمد، *نفح الطیب*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۳۸۸ق؛ یاقوت، بلدان؛ یعقوبی، *البلدان*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۹۲م؛ نیز:

EI^2; Lévi - Provençal, E., « La Description de l'Espagne d'Aḥmad al - Rāzī», *Al - Andalus*, Madrid, 1953, vol. XVIII; id, *Histoire de l'Espagne musulmane*, Paris / Leiden, 1950.

محمدرضا ناجی

باجه، شهری مهم و کهن در افریقیه. این شهر امروزه در حدود ۱۰۰ کیلومتری غرب شهر تونس واقع شده، و مرکز استان (ولایت) باجه در شمال کشور تونس است. قدمت شهر به دورهٔ رومیها بازمی‌گردد و نام باستانی آن واگا بوده است (وزان، ۶۶/۲؛ EI^2).

باجه در کرانهٔ غربی ناحیهٔ حاصل‌خیز «وادی مَجَرده» واقع است و از دیرباز تا به امروز مهم‌ترین شهر این ناحیه به شمار می‌رود. این شهر به سبب قرار گرفتن بر سر راه تونس به قسطنطینه در طول دورهٔ اسلامی از اهمیت سوق‌الجیشی برخوردار بوده است (برنشویگ، ۳۳۱/۱). منابع جغرافیایی باجه را به سبب فراوانی محصول گندمش، انبار غلهٔ افریقیه (ابوعبید، ۷۱۹/۲) و باجة القَمح (یاقوت، ۴۵۵/۱) نام داده‌اند.

باجه در زمان زُهیر بن قیس بَلَوی، والی اموی افریقیه (۶۷-۶۹ق) توسط مسلمانان فتح شد (ابن ابی دینار، ۳۳). در ۷۴ق/۶۹۳م که جانشین او، حسان بن نعمان غسانی بر قرطاجنه و شهرهای افریقیه مستولی شد و رومیان را شکست داد، آنان به شهر باجه پناهنده شدند (ابن اثیر، ۳۶۹/۴-۳۷۰). پس از آنکه باجه به تصرف این فرمانده اموی درآمد، تبدیل به مرکز نظامی مهمی برای سپاه عرب گردید (عبدالوهاب، ۴۲۶/۳-۴۲۷). به گفتهٔ هروی مدفن معبد بن عباس بن عبدالمطلب، پسر عم پیامبر(ص)، در این شهر بوده است (ص ۵۳).

در اواخر حکومت امویان، خوارج در شهرهای افریقیه شوریدند (ابن خلدون، ۴(۲)/۴۰۷). در ۱۲۶ق/۷۴۴م بربرها نیز در نواحی کوهستانی مجاور باجه سر به شورش برداشتند و ثابت صنهاجی به کمک یاران بربر خود در باجه برضد عبدالرحمان بن حبیب فهری، والی افریقیه (۱۲۷-۱۳۸ق) قیام کرد و بر آن شهر چیره شد (ابن اثیر، ۳۱۱/۵-۳۱۲؛ ابن خلدون، ۶(۱)/۲۲۳). پس از آن نیز در ۱۷۰ق/۷۸۶م، در اوایل حکومت عباسیان، کوهستانهای باجه محل شورش اباضیه بود (ابن اثیر، ۱۰۸/۶).

از زمان استیلای اغلبیان بر افریقیه (۱۸۴ق/۸۰۰م) شهر باجه اهمیت خاصی یافت و افراد وابسته به خانوادهٔ وزرا و امرا حکومت این ناحیهٔ ثروتمند را در دست گرفتند (عبدالوهاب، ۴۲۷/۳)؛ از آن جمله خاندان بنی علی بن حُمَید وزیر با لطایف الحیل توانستند دیری بر این شهر حکومت کنند (ابوعبید، ۷۲۰/۲). یعقوبی که در این روزگار افریقیه را دیده است، می‌گوید: گروههایی از نسل سپاهیان عباسی و عناصر غیرعرب در باجه سکنیٰ دارند و در مجاورت شهر مردمانی بربر به نام وَزداجه زندگی می‌کنند که در فرمان امیر اغلبی نیستند (ص ۳۴۹). در زمان اغلبیان شورشهایی چند در باجه به وقوع پیوست (نک: ابن اثیر، ۳۲۹/۶، ۳۳۱، ۴۰/۷؛ *العیون...*، ۳۶۸).

از ۳۱۶ق/۹۲۸م کار ابویزید مخلد بن کیداد خارجی، معروف به راکب‌الحمار (صاحب الحمار) که از قبیلهٔ بربر زناته بود، بالا گرفت و در زمان القائم، خلیفهٔ فاطمی (حک‍ ۳۲۲-۳۳۴ق) پیروان بسیاری یافت. وی در ۳۳۳ق/۹۴۵م در افریقیه قیام کرد و شهرهایی را به باد غارت داد. در محرم همین سال وی در باجه با لشکر القائم به سرکردگی بُشریٰ جنگید و او را شکست داد. ابویزید پس از تصرف باجه در آنجا کشتار و غارت کرد و بخشی از شهر را به آتش کشید و قبایل بربر را به سوی خویش فراخواند (ابوعبید، همانجا؛ ابن اثیر، ۴۲۲/۸-۴۲۳؛ ادریس، ۲۷۶-۲۷۸). در ۳۳۴ق/۹۴۶م نیز ایوب، پسر ابویزید در باجه کشتار کرد و شهر را به‌آتش کشید و ویران ساخت (ابن اثیر، ۴۳۲/۸؛ مقریزی، ۸۰/۱-۸۱). در همین سال مردی با داعیهٔ انتساب به عباسیان در باجه قیام کرد و جمعی را پیرامون خود گرد آورد، اما به دست ایوب بن مخلد گرفتار شد و در قیروان به قتل رسید (ابن اثیر، ۴۳۰/۸؛ ادریس، ۳۲۰). در آخر ذیحجهٔ همین سال لشکریان فاطمی به فرماندهی حسن بن علی

کلبی باجه را تصرف کردند و کارگزار ابویزید را در آنجا از میان برداشتند (همو، ۳۸۴ـ۳۸۵).

در ۴۰۶ق/۱۰۱۵م حماد بن بلکین بر پسر برادر خود، بادیس زیری، امیر افریقیه (حک ۳۸۶ـ۴۰۶ق) شورید و بر باجه حمله برد و در آنجا کشتار و غارت کرد (ابن اثیر، ۲۵۳/۹ـ۲۵۴). پس از آن نیز که معز، پسر و جانشین بادیس (۴۰۶ـ۴۵۳ق) در ۴۴۰ق/۱۰۴۸م به نام خلیفهٔ عباسی خطبه کرد، در ۴۴۶ق/۱۰۵۴م قبایل عرب به تحریک فاطمیان، قیروان را در محاصره گرفتند و مونس بن یحییٰ مرداسی از قبیلهٔ ریاح بر باجه مستولی شد. اهالی شهر نیز چون معز را از حمایت خویش ناتوان دیدند، راهی مهدیه شدند (همو، ۵۶۹/۹؛ نیز نک: مقریزی، ۲۱۷/۲ـ ۲۱۸). در حدود سال ۵۰۱ق/۱۱۰۸م تیرهٔ اخضر از این قبیلهٔ عرب سلطهٔ خود را بر باجه گستردند (ابن خلدون، ۶(۲)/۳۲۸).

در ۵۴۷ق/۱۱۵۲م عبدالمؤمن بن علی، خلیفهٔ موحدی به دولت بنی حماد در بجایه خاتمه داد و بر تمام قلمرو آنان از جمله باجه استیلا یافت (نک: ابن اثیر، ۱۵۸/۱۱ـ۱۵۹؛ ابن خلدون، ۶(۳)/۴۹۰ـ۴۹۱). وی چندی بعد شهر المهدیه را که از ۵۴۳ق/۱۱۴۸م به تصرف راجر دوم، پادشاه صقلیه درآمده بود، بازپس گرفت و بر قلمرو پیشین بنی زیری در افریقیه نیز دست یافت (نک: ابن اثیر، ۱۲۵/۱۱ـ۱۲۹، ۲۴۱ـ۲۴۵). یحییٰ ابن غانیهٔ صنهاجی، آخرین بازماندهٔ مرابطون (مق ۶۳۳ق/۱۲۳۶م) پس از تصرف مهدیه در ۵۹۷ق/۱۲۰۱م باجه را با منجنیق کوبید و آنجا را گشود و ویران ساخت (ابن خلدون، ۶(۲)/۴۰۱). با ظهور دولت حفصیان، باجه تا حدودی رونق سابق خود را به دست آورد. در این دوره ناحیهٔ باجه از بزرگ‌ترین و مهم‌ترین ولایات بود (نک: همو، ۶(۴)/۷۷۰ـ۷۷۱، ۷۸۳ـ۷۸۴).

در سده‌های ۱۰ـ۱۱ق/۱۶ـ۱۷م از دورهٔ عثمانی باجه پادگانی از ینی‌چریها (انکشاریه) داشت که اعقابشان در آنجا باقی ماندند. در آن زمان در داخل شهر مسجدی برای حنفیان بنا گردید. در روزگار حسینیان (بیگها) باجه به صورت روستای بزرگ زراعی درآمد که سیمای بدوی بر آن غلبه داشت و مقر والی بود که به نیابت از دولت مرکزی حکومت می‌کرد. در این دوره برخی آثار تاریخی ساخته شد که از آن جمله قلعه‌ای است در یک کیلومتری غرب باجه که مانندقصر سلطنتی‌موجود در حومهٔ‌تونس، «باردو»نام دارد (عبدالوهاب، ۴۲۸/۳ـ ۴۲۹؛ نیز نک: ابن ابی دینار، ۲۴۸؛ سراج، ۴۴۸/۲، ۵۱۸ـ۵۱۹).

باجه در سدهٔ ۳ق/۹م شهری بزرگ و مستحکم بود و بارویی سنگی آن را احاطه می‌کرد (یعقوبی، ۳۴۹؛ قس: ابوالفدا، ۱۴۱). ابوعبید بکری وصف دقیق و مفصلی از باجه به دست داده (۷۱۸/۲ـ۷۱۹) که با وجود تغییراتی جزئی ــ که بعداً در برخی نامها پدید آمده ــ هنوز معتبر است. وزان فاسی به رونق و آبادانی شهر در سدهٔ ۱۰ق/۱۶م اشاره کرده است. به گفتهٔ وی باجه صنعتگران مختلفی را در خود جای داده، و به ویژه نساجی در آنجا رونق داشته است (۶۶/۲). در زمان ابن خلدون (د ۸۰۸ق) شماری از تیرهٔ سعد بن هذیل باقی مانده بودند که در نواحی باجه می‌زیستند (ابن خلدون، ۲(۳)/۶۶۱ـ۶۶۲). امروزه نیز دسته‌ای از ساکنان باجه به قبیلهٔ عرب قضاعه نسب می‌رسانند (عبدالوهاب، ۴۲۷/۳ـ ۴۲۸؛ نیز نک: برنشویگ، ۳۳۶/۱).

باجه زادگاه تنی چند از محدثان و فقیهان و شاعران و مورخان بوده است؛ از آن جمله خاندانی مشهور به بنی باجی هستند که در اندلس سکنیٰ گزیدند (نک: مقری، ۵۱۴/۲ ـ ۵۱۵). دیگر خاندان قَلشانی است که در سدهٔ ۹ق/۱۵م، ۷ یا ۸ تن از قاضیان و فقیهان برجستهٔ تونس از آن برخاستند. محمد الصغیر بن یوسف که تاریخ حوادث نخستین ۴ بیگ از سلسلهٔ حسینیان (۱۱۱۷ـ۱۱۸۲ق/۱۷۰۵ـ ۱۷۶۸م) را براساس مشاهدات خود تألیف کرده، نیز بدانجا منسوب است (عبدالوهاب، ۴۲۹/۳؛ برای نام دیگر علمای باجه، نک: یاقوت، ۴۵۶/۱ـ۴۵۷؛ سراج، ۴۹۸/۱ـ۵۰۵).

امروزه شهر باجه علاوه بر تولید گندم و آرد مرکز مهم تصفیهٔ شکر و پایگاه تحقیقات کشاورزی است.

استان باجه با مساحتی برابر ۶٬۷۱۰ کمـ۲ ناحیه‌ای متنوع است که از دشت مرطوب ساحلی در طول دریای مدیترانه به سمت جنوب شرقی تا درهٔ حاصل‌خیز مَجَرده گسترده است. این ناحیه یکی از مهم‌ترین مناطق زراعی و دامی ملی است. طبق سرشماری ۱۹۷۸م/۱۳۵۷ش جمعیت شهر باجه ۲۸٬۱۴۵ نفر، و جمعیت استان باجه بالغ بر ۳۲۰٬۶۶۵ نفر بوده است (*بریتانیکا*).

دو شهر دیگر در تونس به این نام وجود دارد که برای بازشناختن آن‌دو از باجهٔ شمال تونس، باجة الزیت و باجة القدیمه نامیده شده‌اند:

باجة‌الزیت: این شهر از توابع ناحیهٔ (کورهٔ) رُصفه (یاقوت، ۴۵۷/۱ـ ۴۵۸) است که رومیها و بیزانسیها روسپا می‌خواندند. باجة‌الزیت در میان جنگلهای زیتون ساحل تونس بر سر راه مهدیه به الجم، در ۱۳ کیلومتری شرق الجم واقع است. شیخ‌نشین منطقه‌ای که باجة‌الزیت در آن قرار داشت، امروزه «مشیخة وادی باجه» (نزدیک مهدیه) خوانده می‌شود. به نظر می‌رسد این شهر تا حملهٔ بنی هلال (سدهٔ ۵ق/۱۱م) آباد بوده، ولی پس از آن رو به انحطاط نهاده، و در زمان حفصیان از میان رفته است. با وجود این، در محل آن هنوز ویرانه‌های بسیاری از جمله یک حوض بزرگ باقی است (عبدالوهاب، ۴۲۹/۳ـ ۴۳۰).

باجة القدیمه: شهرکی است که امروزه از بین رفته، و خرابه‌های آن هنوز برجاست. این شهرک نزدیک «منّوبهٔ» کنونی در ناحیهٔ شمالی نزدیک شهر تونس واقع است. در آنجا مسجد جامع، مکتب‌خانه، بازار و خانه‌هایی وجود داشته است. باجة القدیمه به سبب آنکه زادگاه ابوسعید خلف بن یحییٰ تمیمی باجی (د ۶۲۸ق/۱۲۳۱م) صوفی برجسته و شاگرد ابومدین شعیب تلمسانی بوده، شهرت خاص داشته است (همو، ۴۳۰/۳؛ EI^2).

مآخذ: ابن ابی دینار، محمد، *المؤنس فی اخبار افریقیا و تونس*، به کوشش محمد شمام، تونس، ۱۳۸۷ق؛ ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن خلدون، *العبر*؛ ابوعبید بکری، عبدالله، *المسالک و الممالک*، به کوشش وان لِون و ا. فره، تونس، ۱۹۹۲م؛ ابوالفدا، *تقویم البلدان*، به کوشش رنو و دوسلان، پاریس، ۱۸۴۰م؛ ادریس بن حسن، *تاریخ الخلفاء الفاطمیین بالمغرب*، به

کوشش محمد یعلاوی، بیروت، ۱۹۸۵م؛ برنشویگ، ر.، *تاریخ افریقیة فی العهد الحفصی*، ترجمۀ حمادی ساحلی، بیروت، ۱۹۸۸م؛ سراج اندلسی، محمد، *الحلل السندسیة*، به کوشش محمد حبیب هیله، بیروت، ۱۹۸۴م؛ عبدالوهاب، حسن حُسنی، *ورقات عن الحضارة العربیة بافریقیة*، تونس، ۱۹۷۲م؛ *العیون و الحدائق*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۶۹م؛ مقری، احمد، *نفح الطیب*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۳۸۸ق/۱۹۶۸م؛ مقریزی، احمد، *اتعاظ الحنفاء*، ج ۱، به کوشش جمال‌الدین شیال، قاهره، ۱۳۸۷ق/۱۹۶۷م، ج۲، به‌کوشش محمد حلمی محمداحمد، قاهره، ۱۳۹۰ق/۱۹۷۱م؛ وزان، حسن، *وصف افریقیا*، ترجمۀ محمد حجی و محمداخضر، بیروت، ۱۹۸۳م؛ هروی، علی، *الاشارات الی معرفة الزیارات*، به کوشش ژ. سوردل تومین، دمشق، ۱۹۵۳م؛ یاقوت، *بلدان*؛ یعقوبی، احمد، *البلدان*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۹۱م؛ نیز: *Britannica*; EI^2.

محمدرضا ناجی

باجی، نک‍: ابوالولید باجی.

باچوانْلو، تیره‌ای از طایفۀ کرد زعفرانلو در شمال خراسان که به کرد قوچان نیز معروفند. زبان اینان کردی کُرمانجی است و به ترکی و فارسی نیز سخن می‌گویند (میرنیا، *ایلها و... کردایران*، ۶۴). باچوانلو در منابع به صورتهای مختلف قاچکانلو، باجمانلو، باج‌خوانلو، باچاوانلو، باچیانلو، باشقانلو، باشکانلو، باشمانلو و باشمانلی نیز آمده است (توحدی، ۲۸۱/۱، ۴۸۵، ۱۶۳/۲-۱۶۴؛ میرنیا، همانجا؛ پاپلی، «مختصری...»، ۵۶۷؛ قدوسی، ۲۲؛ مردوخ، ۷۹/۱). این تیره اکنون در منطقه، به ویژه در درگز، بیشتر به باچوانلو و باچیانلو معروفند (میرنیا، همان، ۷۷، *ایلها و... خراسان*، ۱۱۲).

پیشینۀ تاریخی: کردهای شمال خراسان از دورۀ شاه اسماعیل صفوی (سل‍ ۹۰۷-۹۳۰ق/۱۵۰۱-۱۵۲۴م) به خراسان کوچانده شدند. نخستین گروه مهاجران حدود ۴ هزار خانوار از کردهای صوفیانلو بودند (پاپلی، همانجا). در ۱۰۱۱ق، در دورۀ شاه عباس اول (سل‍ ۹۹۶-۱۰۳۸ق/۱۵۸۸-۱۶۲۹م) کردهای چِمِشْگَزَک (چامشگزک) به رهبری شاهقلی سلطان در یک گروه ۱۵ تا ۴۰ هزار خانواری از نواحی غربی ایران به ورامین، و سپس از آنجا به نواحی‌شمالی خراسان کوچانده شدند، تا از تاخت‌وتاز ترکمنها و ازبکها جلوگیری‌کنند (اعتمادالسلطنه، ۱۵۷/۱؛ مجدالاسلام، ۱(۲)/۴۸۹؛ بیت، ۱۶۵؛ بارتولد، ۱۲۱). این کردها در خراسان به ۵ شعبه تقسیم می‌شوند و خورده ایماق یکی از این شعبه‌هاست. باچوانلوها نیز احتمالاً باید از طوایف کوچک این شعبه باشند (مجدالاسلام، همانجا) که همراه با توزانلوها به درۀ درون (حوالی دهستان باچوانلو) کوچانده شدند (میرنیا، *ایلها و... کردایران*، ۸۱). از دورۀ نادرشاه افشار (سل‍ ۱۱۴۸-۱۱۶۰ق/۱۷۳۵-۱۷۴۷م) رفته‌رفته نام زعفرانلو به‌جای چمشگزک متداول شد (توحدی، ۱۶۳/۲). به گفتۀ فیلد: زعفرانلوها در قوچان و شیروان زندگی می‌کنند و شمار آنها در قوچان ۵۰ هزار و در شیروان ۱۲ هزار تن است که ۴۹ هزار تن از آنها اسکان یافته‌اند و ۱۳ هزار تن دیگر کوچرو هستند (ص ۲۹۸).

رهبری تیره: پس از مرگ شاه عباس دوم، کردان باچوانلو تحت حمایت قزلباشهای افشار قرار گرفتند و نجات‌خان افشار رهبری آنها را به عهده گرفت. آنها همراه با ایل افشار در کمک به حکام صفوی و دفاع از سرزمین خراسان با راهزنان و متجاوزان ازبک و ترکمن جنگیدند (قدوسی، همانجا). پس از به قدرت رسیدن نادرشاه افشار، شکر سلطان رهبر این طایفه شد و بالکانلو در نوخندان مرکز تجمع آنان گردید (میرنیا، *سردارانی...*، ۱۳۸-۱۳۹).

در نبرد نادر با ملک محمود سیستانی، فرمانروای یاغی خراسان، سواران و جنگاوران باچوانلو نخستین پیروزی را برای سپاه وی به ارمغان آوردند، اما چندی بعد با نادر به مخالفت برخاستند و سرانجام به کمک طایفۀ قراچورلو با سپاه او که توسط برادرش ابراهیم خان رهبری می‌شد، در دامنۀ کوه آلاداغ (بین درگز و قوچان) به نبرد پرداختند و سرانجام نادر خود آنها را با نیروی توپخانه در هم کوبید (همان، ۱۰۱-۱۰۲). پس از آن، کردان باچوانلو به رهبری نوروزخان بر حکمران درگز شوریدند و تا حدود سال ۱۲۵۰ق/۱۸۳۴م در منطقۀ باچوانلو (یا قاچکانلو)، در حوالی درگز حکمرانی کردند. پس از به قدرت رسیدن سلیمان خان و در دست گرفتن حکمرانی درگز، نوروزخان دستگیر و کشته شد و مناطق باچوانلو و درونگر نوخندان زیر سیطرۀ سلیمان خان درآمد (همان، ۱۱۲-۱۱۳).

در دورۀ قاجار، محمد جعفرخان باجمانلو (باچوانلو) از بزرگان کُرمانج (طایفه‌ای کرد) خراسان و از جمله سرداران رضاقلی خان زعفرانلو، در میان باچوانلوها بود (توحدی، ۲۸۱/۱، ۴۸۵). در رمضان ۱۳۲۳، ترکمانها به تحریک سالار مفخم بجنوردی، رئیس کردهای شادلو، در حوالی روستای جنگاه، واقع در شمال شیروان به باچوانلوها حمله کردند. به دنبال این حمله و غارت، گروهی از مردان باچوانلو کشته، و بیش از ۶۰ زن و کودک اسیر ترکمنها شدند و در پی آن نخستین دادگاه رسمی ایران برای رسیدگی به این واقعه و حمایت از اُسرای باچوانلو تشکیل شد (همو، ۴۸۶/۱، ۱۶۴/۲، ۲۴/۴-۳۰). سرانجام، وزارت عدلیه در ۱۳۲۵ق/۱۹۰۷م، رأی خود را به مجازات تحریک کنندگان و عوامل این جنایت صادر کرد (همو، ۳۰/۴-۳۲).

کوچندگی و ده‌نشینی: کردان باچوانلو در یک صد سال اخیر به تدریج روستانشین شده، و به کشاورزی روی آورده‌اند. اکنون تنها گروه کوچکی از دامداران این تیره کوچ می‌کنند. کوچندگان باچوانلوی قوچان، هر ساله در اوایل مرداد ماه مناطق سردسیر کوه و دره‌های سریال و عمارت، واقع در خاور و شمال خاوری قوچان را ترک می‌کنند و به سوی قشلاق در اراضی پست مراوه تپه (در حاشیۀ رودخانۀ اترک) می‌روند و تا نیمۀ فروردین در این مناطق گرمسیری به‌سر می‌برند. مسیر کوچ باچوانلوها به «راه کوچ» معروف است (پورکریم، ۲۳-۲۶). طول راه کوچ برخی از این کوچندگان در شاه‌جهان حدود ۲۲۵، و در هزار مسجد ۳۹۵ کم‍ است (پاپلی، *کوچ‌نشینی...*، ۲۳۵، ۲۴۶). کوچندگان در مسیر کوچ منزلگاههایی برای چرای دامهایشان دارند. شورک و تیتکانلو در حوالی قوچان، تک مران

و قرق در شیروان، تلتیش و خشتلی در حوالی بجنورد از مهم‌ترین منزلگاههای این عشـایر در این کوچ‌راه به شمـار می‌روند (پورکریم، ۲۴). کوچندگان باچوانلو در ۱۳۵۸ش مجموعاً دارای ۳۱ محل قشلاقی و ییلاقی در ترکمن صحرا، هزار مسجد و شاه جهان بودند (پاپلی، همان، ۹۷، ۲۲۸). مناطق سردسیری و گرمسیری دیگر باچوانلوها اطراف دولتخانه، حصارچه، چایلی و یکه چنار است. بیشتر روستانشینان و کشاورزان باچوانلو اکنون در روستاهای قره‌چای، نصر آباد، حصاری، دهنه شور، دهنه شیرین از توابع اسفراین و کوههای عمارت قوچان، شاه جهان، کنجور، بجنورد، شیرگاه (ینگی قلعه)، آشخانه و سالوگ سکنیٰ دارند (توحدی، ۴۸۶/۱، ۱۶۴/۲؛ پاپلی، همان، ۹۴). روستای دولتخانهٔ قوچان و اطراف آن و دهسـتان باچوانلو مرکز اصلی تیرهٔ باچوانلوست، البته در دهستان باچوانلو، طوایف دیگری نیز نشیمن دارند (میرنیا، *ایلها و... کرد ایران*، ۷۷، ۷۹، ۸۱-۸۷). این دهستان پس از کوچ و اقامت کُردان باچوانلو در آن، به این نام خوانده شده است (همو، *سردارانی*، ۱۰۱).

جمعیت و فعالیتها: شمـار کوچنـدگان باچوانلو در سرشمـاری *اجتماعی - اقتصادی* ۱۳۶۶ش، ۲۵۶ خانوار (۱٬۵۶۵ تن) آمده است که ۲۰۳ خانوار از آنان، زمستان را در استان مازندران و ۵۳ خانوار در خـراسان می‌گذرانند (ص ۱۴). فعالیت عمـدهٔ کردهای باچـوانلو دامـداری، زراعت و صنایـع‌دستی به ویـژه قالی‌بافی است (میـرنیا، *ایلها و... خراسان*، ۱۱۲).

مسکن باچوانلوها: کوچندگان باچوانلو در چادر زندگی می‌کنند. این چادرها را از چند قطعه پارچهٔ بافته شده از موی بز می‌دوزند و در زمینی مستطیل شکل که عرض آن حدود ۴ یا ۵ و طولش حدود ۶ متر است، برپا می‌دارند. اشیاء و وسایل درون چادر شامل جوالهای جو و آرد گندم، ۷ یا ۸ جهاز شتر، مشک آب، خیک پنیر، چند بسته لحاف و تشک، جوالهای پرنقش و نگار ــ که قند و چای و برخی دیگر از مواد و وسایل مورد نیاز را در آن قرار می‌دهند ــ و دوک پشم‌ریسی، ظروف، چند تخته نمد و قالیچه برای نشستن میهمان و وسایل ضروری دیگر است. این اسباب و اشیاء را به ترتیب خاصی در درون چادر می‌چینند و داخل چادر را با آنها تزیین می‌کنند. حمل و نقل این وسایل معمولاً با شتر صورت می‌گیرد (پورکریم، ۲۷-۲۸).

مآخذ: اعتماد السلطنه، محمدحسن، *مطلع‌الشمس*، تهران، ۱۳۶۲ش؛ بارتولد، و. و.، *جغرافیای تاریخی ایران*، ترجمهٔ حمزهٔ سردادور، تهران، ۱۳۵۸ش؛ پاپلی یزدی، محمدحسین، *کوچ‌نشینی در شمال خراسان*، ترجمهٔ اصغر کریمی، مشهد، ۱۳۷۱ش؛ همو، «مختصری دربارهٔ کوچ‌نشینان شمال خراسان»، *مجلهٔ دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی*، مشهد، ۱۳۶۲ش، شم ۳ و ۴؛ پورکریم، هوشنگ، «کردان باچوانلویی قوچان»، *هنر و مردم*، تهران، ۱۳۴۸ش، شم ۸۸؛ توحدی، کلیم‌الله، *حرکت تاریخی کرد به خراسان در دفاع از استقلال ایران*، مشهد، ۱۳۵۹-۱۳۷۳ش؛ *سرشماری اجتماعی - اقتصادی عشایر کوچنده* (۱۳۶۶ش)، استان خراسان، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۶۹ش؛ فیلد، هنری، *مردم شناسی ایران*، ترجمهٔ عبدالله فریار، تهران، ۱۳۴۳ش؛ قدوسی، محمدحسین، *نادرنامه*، مشهد، ۱۳۳۹ش؛ مجدالاسلام کرمانی، احمد، *تاریخ انقلاب مشروطیت ایران*، اصفهان، ۱۳۵۰ش؛ مردوخ کردستانی، محمد، *تاریخ*، سنندج، ۱۳۵۱ش؛ میرنیا، علی، *ایلها و طایفه‌های عشایری خراسان*، تهران، ۱۳۶۹ش؛ همو، *ایلها و طایفه‌های عشایری کرد ایران*، تهران، ۱۳۶۹ش؛ همو، *سردارانی از ایلات و طوایف درگز*، مشهد، ۱۳۶۱ش؛ یت، چارلز ادوارد، *سفرنامهٔ خراسان و سیستان*، ترجمهٔ قدرت‌الله روشنی زعفرانلو و مهرداد رهبری، تهران، ۱۳۶۵ش.

جعفر اسحاقی تیموری

باخْتَر، نک: بلخ.

باخَرْز، نام شهر، بخش و دهستانی در شهرستان تایباد، در خاور استان خراسان. این شهر درگذشته از اهمیت بیشتری برخوردار بوده، و نام آن به همهٔ منطقهٔ تایباد اطلاق می‌شده است. بخش باخرز از شمال به تربت جـام، از جنـوب بـه خواف، از خـاور به تایبـاد و از باختر بـه تربت حیدریه محدود می‌گردد. آب و هوای آن معتدل و خشک است. زبان اهالی باخرز، فارسی با گویش تربتی است و دین مردمان آن اسلام (سنی و شیعهٔ اثناعشری) است (*فرهنگ...*، ۶). در ۱۳۷۵ش جمعیت این شهر بالغ بر ۶٬۱۷۵ نفر بوده است (*سرشماری...*، چهل).

از باخرز در دوران پیش از اسلام آگاهی چندانی در دست نیست، اما این ناحیه در زمان ساسانیان از لحاظ تقسیمات کشوری جزو شهرستان نیشابور به شمار می‌آمده، و این تقسیم‌بندی تا سدهٔ ۶ق/۱۲م نیز پا برجا بوده است (نک: ابن خردادبه، ۲۳-۲۴؛ یعقوبی، ۴۵؛ سمعانی، ۲۴۸/۱). باخرز در ۳۰ق/۶۵۱م در زمان خلافت عثمان توسط یزید جُرَشی فتح شد (بـلاذری، ۵۶۷ - ۵۶۸). ابن اثیـر فتح باخـرز را در ۳۱ق و بـه دست اُمیربن یشکری ذکر کرده است (۱۲۴/۳).

در ۱۷۹ق/۷۹۵م که نواحی خاوری ایران دستخوش فتنهٔ حمزهٔ خارجی شد (نک: بغدادی، ۵۸)، باخرز نیز از آسیب این فتنه مصون نماند. علی بن عیسی بن ماهان والی خراسان برای خاموش کردن آتش فتنهٔ حمزه، سپاهی به مقابلهٔ او فرستاد. جنگ نهایی در ۱۸۰ق در باخرز میان دو گروه درگرفت؛ در این جنگ خوارج شکست خوردند و حمزه با ۴۰ تن از یارانش به قهستان پناه برد (نک: ابن اثیر، ۱۵۰/۶-۱۵۱). در سده‌های نخستین اسلامی باخرز از نواحی پر رونق کشاورزی بوده، و از آنجا حبـوبات و مـویز و پوشـاک صادر می‌شـده است (مقـدسی، ۳۱۹، حاشیه).

در منابع جغرافیایی قدیم از باخرز با عنوان «گواخرز» نیز یاد شده که گویش بلوچی است (اصطخری، ۲۵۶؛ ابن حوقل، ۴۳۳؛ نیز نک: مینورسکی، ۲۲۲). یاقوت اصل این واژه را «باد هرزه» (محل وزش باد) می‌داند (۴۵۸/۱). به گفتهٔ مقدسی، در سدهٔ ۴ق باخرز منطقه‌ای کم‌شهرت بوده، ولی مرکز آن مالن، آباد بوده است (همانجا). اصطخری و ابـن حوقل نیـز مالن را نام دیگـر گواخرز (باخرز) ذکر کـرده‌اند (همانجاها). از مسافتهایی که در منابع ثبت گردیده، چنین برمی‌آید که شهر کنونی «شهر نو» از توابع بخش باخرز در محل همان شهر مالن است (لسترنج، 357).

باخرز در سدهٔ ۷ق/۱۳م ــ مقارن حملهٔ مغولان ــ از مناطق آباد خراسان و دارای ۱۶۸ روستا بوده است (یاقوت، همانجا). با توجه به

گزارش حمدالله مستوفی دربارۀ وضعیت باخرز، می‌توان گفت، این منطقه پس از استیلای مغولان بر خراسان، آسیب چندانی ندیده است و در سدۀ ۸ق باخرز ولایتی معتبر و آباد بوده، و محصولات کشاورزی آن به دیگر نقاط صادر می‌شده است (ص ۱۵۳).

باخرز در سدۀ ۹ق (دورۀ تیموریان) از توابع هرات به شمار می‌رفت (نک: مایل هروی، ۲۸). پس از سقوط تیموریان و در دوران فترت سیاسی ایران، هجوم ازبکان مستقر در ماوراءالنهر به خراسان، رفته‌رفته منجر به کاهش جمعیت و از میان رفتن کاریزها در منطقه شد و بدین‌سان، باخرز رو به‌ویرانی نهاد (نک: خواندمیر، غیاث‌الدین، ۴/۵۷۹-۵۸۱؛ خواندمیر، امیرمحمود، ۳۲۱-۳۲۳؛ محمدکاظم، ۲/۶۳۲؛ اعتمادالسلطنه، ۲/۸۳۲، ۳/۱۳۸۹؛ رحیم‌زاده، ۲۲۲-۲۲۳).

جهانگردانی که در سدۀ ۱۳ق از این ناحیه دیدن کرده‌اند، باخرز را ناحیه‌ای نیمه ویران، کم آب و با جمعیتی اندک وصف نموده‌اند (نک: مک گرگر، ۱/۲۲۴؛ بیت، ۱۲۵). در ۱۲۷۳ق/۱۸۵۷م پس از آخرین جنگ ایران بر سر هرات، نزدیک به ۵ هزار خانواده از هزاره‌های اطراف بادغیس توسط حسام‌السلطنه به ایران کوچ داده شدند و به آنها زمینهایی در حوالی جام و باخرز داده شد، تا بر جمعیت این منطقه افزوده شود، ولی بعدها بیشتر آنان به نواحی دیگر کوچ کردند و تنها شماری از آنها در آن منطقه باقی ماندند (همو، ۱۲۰-۱۲۱). با استیلای روسیه بر خان‌نشینهای ازبک در سدۀ ۱۳ق/۱۹م به چپاول و غارت ازبکان در خراسان پایان داده شد (نک: گلی‌زواره، ۹۷-۹۸)، اما شدت آسیبهای وارده به این منطقه به حدی بود که بیشتر نواحی جام و باخرز و سرخس تا یک قرن پیش تقریباً خالی از سکنه بود. آثار برجها و کاریزهای ویران که در طول بیابانهای شرقی و غربی و شمالی خراسان به چشم می‌خورد، از وقایع دهشتناک و ایام خون‌ریزی و هجوم و ویرانگری مغولان و ازبکان خبر می‌دهد (مؤید، ۱۹۲-۱۹۳).

مآخذ: ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن حوقل، محمد، *صورة‌الارض*، به کوشش کرامرس، لیدن، ۱۹۳۹م؛ ابن خردادبه، عبیدالله، *المسالک و الممالک*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۳۰۶ق؛ اصطخری، ابراهیم، *مسالک الممالک*، لیدن، ۱۸۷۰م؛ اعتمادالسلطنه، محمدحسن، *تاریخ منتظم ناصری*، به کوشش محمد اسماعیل رضوانی، تهران، ۱۳۶۴-۱۳۶۷ش؛ بغدادی، عبدالقاهر، *الفرق بین الفرق*، به کوشش محمد زاهد کوثری، قاهره، ۱۳۶۷ق/۱۹۴۸م؛ بلاذری، احمد، *فتوح البلدان*، به کوشش عبدالله انیس طباع، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ حمدالله مستوفی، *نزهة القلوب*، به کوشش گ. لسترنج، لیدن، ۱۳۳۳ق/۱۹۱۵م؛ خواندمیر، امیرمحمود، *ایران در روزگار شاه اسماعیل و شاه طهماسب صفوی*، به کوشش غلامرضا طباطبایی، تهران، ۱۳۳۷ش؛ خواندمیر، غیاث‌الدین، *حبیب‌السیر*، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۵۳ش؛ رحیم‌زادۀ صفوی، علی‌اصغر، *شرح جنگها و تاریخ زندگانی شاه اسماعیل صفوی*، به کوشش یوسف پورصفوی، تهران، ۱۳۴۱ش؛ *سرشماری عمومی نفوس و مسکن (۱۳۷۵ش)*، نتایج تفصیلی، شهرستان تایباد، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۷۶ش؛ سمعانی، عبدالکریم، *الانساب*، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ *فرهنگ جغرافیایی آبادیهای کشور (تایباد)*، ادارۀ جغرافیایی ارتش، تهران، ۱۳۶۳ش، ج ۵۵؛ گلی‌زواره، غلامرضا، *جغرافیای تاریخی و سیاسی آسیای مرکزی*، قم، ۱۳۷۳ش؛ مایل‌هروی، نجیب، مقدمه بر *جغرافیا*ی حافظ ابرو، قسمت ربع خراسان، هرات، تهران، ۱۳۴۹ش؛ محمدکاظم، *عالم آرای نادری*، به کوشش محمد امین ریاحی، تهران، ۱۳۶۴ش؛ مقدسی، محمد، *احسن التقاسیم*، لیدن، ۱۹۰۶م؛ مک گرگر، س. م.، *شرح سفری به ایالت خراسان و شمال غربی افغانستان*، ترجمۀ مجید مهدی‌زاده، مشهد، ۱۳۶۶ش؛ مؤید ثابتی، علی، *تاریخ نیشابور*، تهران، ۱۳۵۵ش؛ مینورسکی، و.، حواشی و تعلیقات بر *حدود العالم*، ترجمۀ میرحسین شاه، کابل، ۱۳۴۲ش؛ یاقوت، *بلدان*؛ یعقوبی، احمد، *البلدان*، نجف، ۱۳۳۷ق/۱۹۱۸م؛ ییت، چارلز ادوارد، *سفرنامۀ خراسان و سیستان*، ترجمۀ قدرت‌الله روشنی زعفرانلو و مهرداد رهبری، تهران، ۱۳۶۵ش؛ نیز:

Le Strange, G., *The Lands of the Eastern Caliphate*, London, 1966.

علی کرم‌همدانی

باخَرْزی، ابوالحسن (یا ابوالقاسم) علی بن حسن باخرزی (مق ۴۶۷ق/۱۰۷۵م)، نویسنده و شاعر «ذواللسانین» ایرانی. برخی، نسبت سنجی ــ منسوب به سنج در غرجستان ــ نیز به او داده‌اند (قس: یاقوت، ۱۳/۳۳: سنخی). در اینکه او دو کنیه داشته، تردید نیست: ابوالحسن همه جا تکرار شده؛ ابوالقاسم در دو جا تأیید می‌شود: در شعری که در مدح نقیب طالبیان ابوالقاسم علی... سروده (*دیوان*، ۲۱۴)، و به سبب هم اسمی و هم کنیه‌ای از او بخشش طلبیده است (نک: همان، ۲۱۶)؛ ابوسعد نامی (شاید سمعانی) نیز وی را ابوالقاسم خوانده است (یاقوت، ۱۳/۴۸، نیز نک: ۱۳/۴۵). بعدها، در منابع متأخرتر، لقب «الرئیس الشهید» به نامش افزوده شد (عوفی، ۱/۳۴، ۶۸).

منابعی که در شرح احوال او می‌شناسیم، چندان متعدد نیست. کهن‌ترین آنها البته کتاب خود او *دمیة القصر* است که در جای جای کتاب (مثلاً نک: چ تونجی، ۲/۷۹۱ بب : در شرح حال کندری) و به خصوص در مقدمۀ پرتصنع آن به مراحل زندگی خود اشاره کرده، هرچند که شیفتگی به آرایه‌پردازی، گاه این اطلاعات را گنگ ساخته است. پس از آن، کهن‌تر از همه سمعانی (د ۵۶۲ق) است که در چندین اثر به او اشاره دارد. اما آنچه از آثار موجود به دست می‌آید، کامل نیست، زیرا اطلاعاتی که یاقوت از قول سمعانی داده است، در این آثار یافت نمی‌شود و شاید از ذیل *انساب* نقل شده باشد (طاهر، ۱۵۲). بدین‌سان، یاقوت مهم‌ترین منبع می‌گردد، به خصوص که او اطلاعات جامعی از *خریدة القصر* عمادالدین کاتب (د ۵۹۷ق) و از کتاب *مشارب التجارب* ابوالحسن بیهقی نقل کرده است. اما *مشارب* بیهقی دیگر موجود نیست و در *خریده* نیز ــ چه در بخش شعرای عراق و چه در بخش شعرای ایران ــ اثری از باخرزی یافت نشد. ابن دمیاطی نیز در *المستفاد* (ص ۳۲۹ بب) چند نکته بر اطلاعات قبلی افزوده است. منابع نسبتاً مفصل متأخرتر، دیگر چیزی بر داده‌های آثار فوق نمی‌افزایند. ابن خلکان (۳/۳۸۷-۳۸۹) شرح حال او را از منابع کهن‌تر، شاید عمادالدین کاتب و ابن دمیاطی (نک: طاهر، ۱۵۳) تلخیص کرده، و چیزی بر آنها نیفزوده است. کتابهای دیگر، به‌رغم تعدد، همه تکرار مکرراتند.

به فارسی، تنها منبع عمده، همانا *لباب الالباب* عوفی (د بعد از ۶۲۸ق) است که چند اطلاع مفید و شماری شعر فارسی از باخرزی نقل کرده است (۱/۳۴، ۶۸-۷۱). *مجمل فصیحی* اطلاع مفیدی به دست نمی‌دهد (نک: فصیح، ۲/۱۸۸-۱۸۹) و سرانجام *مجمع الفصحا* در سدۀ ۱۳ق چند شعر دیگر فارسی از آثار او را برای ما حفظ کرده است

(هدایت، ۸۷۶/۲ـ۸۷۷).

از تحقیقات نویسندگان معاصر، مجموعهٔ پسندیده‌ای فراهم می‌آید. براون (II/355-357) براساس *لباب الالباب* و *مجمع الفصحا* مختصر اطلاعاتی تدارک دیده، و مارگلیوث مقالهٔ نسبتاً جامعی عرضه کرده است (EI^2). در میان نویسندگان عرب، جواد طاهر (ص ۱۵۲ـ۱۷۲)، جامع‌ترین مقاله را در این باب نگاشته است. اما سامی مکی عانی در مقدمهٔ چاپ *دمیة القصر* که در واقع رسالهٔ دکترای او بوده، مقالهٔ بسیار مفصلی فراهم آورده که سودمند است. سرانجام تونجی که به چاپ *دیوان* باخرزی اقدام کرده بود (۱۹۷۳م)، مؤخره‌ای دربارهٔ زندگی شاعر در جلد سوم *دمیه* نهاد و همان را در مقدمهٔ *دیوان* باخرزی چاپ کرد. اما مقالهٔ همو در *دانشنامهٔ جهان اسلام* بسیار مستندتر از اطلاعات گسترده و گاه بی‌حاصلی است که در آن مقدمه آورده است.

در تاریخ و فرهنگ ایران، باخرزی از آن جهت اعتبار می‌یابد که وضعیت زبان و ادب عربی را در جامعهٔ ایران سدهٔ ۵ق باز می‌نماید؛ به‌خصوص که او، در سلسلهٔ یتیمه ـ دمیه ـ خریده حلقهٔ میانی است. هرگاه این آثار، از دیدگاه ادبی ـ جامعه‌شناختی ـ تاریخی موردبررسی قرار گیرند و با آثار فارسی، به ویژه *لباب الالباب* قیاس شوند، آنگاه می‌توان دربارهٔ تاریخ ادب در سرزمین گستردهٔ ایران، طی ۶ سده، هوشمندانه‌تر اظهارنظر کرد.

باخرزی در خانواده‌ای مرفه زاده شد. ثعالبی (۳۷/۲ـ۴۰) پدر او حسن بن ابی طیب را مردی خوش سیما، صاحب دولت و نعمت، ادیب و نثرپرداز و شعرسرا معرفی کرده، و چندین قطعه از اشعار، و یک قطعه از نثرش را آورده است. باخرزی خود نیز در *دمیه* (چ تونجی، ۱۲۴۵/۲ بب)، شرح حال و ابیاتی از شعر پدرش را آورده است. خانهٔ او در نیشابور، در همسایگی خانهٔ ثعالبی قرار داشت و باخرزی بر دوستی آن دو می‌بالید، به ویژه که او در روزگار کودکی و نوجوانی، نامه‌هایی را که دو ادیب در باب اخوانیات برای یکدیگر می‌نوشتند، به این و یا آن دیگر می‌رسانید (همان، ۹۶۷/۲). پدر چون آثار استعداد را در پسر مشاهده کرد، به تربیتش همت گماشت و به قول باخرزی، بهترین معلمان شهر را برای آموزش او فراخواند (همان، ۱۶/۱). البته نخستین کتابی که آموخت، همانا *قرآن* کریم بود (همان، ۱۵/۱) و سپس صرف و نحو و فقه و حدیث و ادب را نزد استادانی چون امام موفق نیشابوری، ابومحمد عبدالله جوینی (د ۴۳۸ق) مدرس بزرگ و شیخ شافعیه در نیشابور از ۴۰۷ق به بعد (نک: طاهر، ۱۵۷)، ابوعثمان صابونی (د ۴۴۹ق)، ملقب به شیخ اسلام، پیشنماز جامع نیشابور، ابوالفضل میکالی (د ۴۳۶) ادیب مشهور نیشابور، و عمید ابوبکر قهستانی فراگرفت (ابن دمیاطی، ۲۳۰؛ سمعانی، ۱۷/۲؛ ابن خلکان، ۳۸۷/۳؛ باخرزی، همان، ۷۷۸/۲).

باخرزی که گویی به ادب مایل‌تر بود، تا فقه، بنا به تأیید ابوالحسن بیهقی به فن کتابت و سپس به دیوان رسالت و امور مربوط به آن روی آورد (نک: یاقوت، ۳۴/۱۳؛ نیز ابن خلکان، همانجا). کارهایی که باخرزی در آغاز به عهده گرفته، اندکی مبهم است و اشارات منابع را گاه نمی‌توان با اطلاعات تاریخی موجود منطبق ساخت. در هر حال، وی دیرزمانی در کار تحصیل بود، تا بی‌شکیب شد و در ۴۳۴ق، تصمیم گرفت که به‌رغم کمی سن، در طلب دانش یا شغل بار سفر بربندد (باخرزی، همان، ۱۷/۱ـ۱۸). وی در مقدمهٔ *دمیه* (همان، ۲۱/۱ـ۲۸)، به بزرگانی که در شهرهای گوناگون دیده، اشاره کرده است. مهم‌ترین شهرهایی که وی در نوردیده، عبارتند از نیشابور، هرات، جرجان، مرورود، بلخ، ری، اصفهان، همدان، بغداد، بصره، واسط و جز آنها (نک: تونجی، مقدمه بر *دیوان*، ۲۴ـ۲۸).

درست پیدا نیست که باخرزی کار دیوانی خود را کجا آغاز کرد، اگرچه خدمت او در دیوان رسائل عمیدالملک کندری اندکی روشن‌تر است. کندری در نیشابور به خدمت طغرل ــ که در کشاکش جنگ با غزنویان بود ــ درآمد و در ۴۴۷ق همراه او به بغداد رفت. در روایات دقیقاً روشن نیست که باخرزی کجا به او پیوسته است، اما اگر دو روایت عمده‌ای را که در این باب نقل کرده‌اند، با یکدیگر بسنجیم، چند نکته آشکار می‌شود: نخست آنکه باخرزی و کندری در جوانی (۴۳۴ق)، نزد امام موفق نیشابوری درس می‌خوانده‌اند (یاقوت، ۴۰/۱۳؛ حسینی، ۶۷). باخرزیِ جوان که شعر سرایی آموخته بود، ۳ بیت هجای شوخی‌آمیز برای کندری سرود که بیشتر منابع نقل کرده‌اند (باخرزی، همان، ۸۰۰/۲؛ یاقوت، همانجا). همدرسی این دو جوان، بر همسالی تقریبی آن دو نیز دلالت دارد. حال اگر کندری در ۴۱۵ق زاده شده باشد، می‌توان تاریخ تولد باخرزی را نیز همین سال، یا یکی دو سال پیش‌تر یا پس‌تر قرار داد. روایت دوم که او خود نقل کرده، و در *ادبای* یاقوت (۴۰/۱۳ـ۴۱) تکرار شده است، حکایت از آن دارد که کندری ــ پس از ماجراهایی که میان او و طغرل گذشت و حتیٰ به خصی شدنش انجامید (ابن اثیر، ۳۲/۱۰) ــ دوباره نزد شاه سلجوقی اعتبار یافت و همراه او، در مقام وزارت، به بغداد رفت. می‌دانیم که این امر بنا به قول ابن اثیر (۶۱۰/۹)، در رمضان ۴۴۷ رخ داده است. باخرزی خود می‌نویسد (همان، ۸۰۲/۲) که وی تازه در دیوان رسائل به کار مشغول شده بود که روزی وزیر فرا رسید و پرسید که آیا او همان گویندهٔ «أَقْبَلَ» (نخستین کلمه از ۳ بیتِ باخرزی که حدود ۱۳ سال پیش در هجای او سروده بود) است؟ این سؤال نشان می‌دهد که در فاصلهٔ این ۱۳ سال ــ برخلاف ادعای برخی ــ هیچ‌گاه نزد کندری نرفته بوده است. در هر حال، وزیر به نیکی از او استقبال می‌کند و «أقبل» را به فال نیک می‌گیرد.

بنا به روایت یاقوت (همانجا؛ نیز قس: حسینی، ۶۸)، فردای آن روز بود که باخرزی دالیهٔ بزرگ خود را در مدح وزیر برخواند. این قصیده که مجموعاً ۴۰ بیت آن باقی است (*دیوان*، ۹۰ـ۹۴)، باعث شد که وزیر، نزد امیران عرب، به این شاعر عجم بنازد و او را صله‌ای هزار دیناری بخشد (نک: طاهر، ۱۵۹ـ۱۶۰).

با اینهمه، و به رغم آنکه وی انتظار داشت به لطف وزیر، مراتب عالی یابد (نک: باخرزی، همان، ۹۴، بیت آخر)، هیچ‌گاه از دبیری دیوان پا فراتر ننهاد. سفر او به بصره و کار دیوانی در آنجا نیز گویی ــ بنا به



گزارش یاقوت (۳۴/۱۳) ــ پس از دیدار وزیر در بغداد رخ داده است. اگر این گزارش درست باشد، ناچار باید پذیرفت که کندری چندان عنایتی به او نداشته، و نمی‌توان باور کرد که وی پیوسته به امید عنایت کندری بوده است (قس: طاهر، ۱۶۲)، زیرا در *دیوان* باخرزی به غیر از دالیهٔ معروف، فقط یک قصیده در ستایش او وجود دارد (نک: ص ۱۸۰). دو قطعهٔ دیگر، یکی در دلداری اوست پس از ستمی که طغرل بر او روا داشت (همان، ۱۷۲) و دیگر، رثاگونه‌ای است که به پراکندگی جسد او در سرزمینهای گوناگون اشاره دارد (همان، ۱۹۲). پس از قتل وزیر نیز باخرزی خطاب به الب ارسلان شعری می‌سراید (ابن اثیر، ۳۲/۱۰) که یاقوت آن را سخت زیبا می‌پندارد (۱۳/۴۳-۴۴).

باخرزی که در اواخر کار کندری، یعنی در ۴۵۵ق در بغداد بود، کوشید به درگاه خلیفه نفوذ کند و سرانجام توانست بائیه‌ای را که ۲۹ بیتش در *دیوان* (ص ۷۲- ۷۵) گرد آمده است، به او تقدیم دارد (باخرزی، دمیة، چ تونجی، ۴۱/۱؛ نیز: یاقوت، ۱۳/۳۸-۳۹، به نقل از سمعانی). باخرزی شیفتهٔ قصیدهٔ خویش بود و حتیٰ آن را در صدر *دیوان* (خطی) قرار داد (یاقوت، طاهر، همانجاها). قصیده البته استوار و از نظر فنی بی‌عیب است، اما پرتکلف و تهی از ذوق شاعرانه نیز هست. با اینهمه، روایت یاقوت (۳۹/۱۳) را دربارهٔ آن نباید باور داشت؛ بنا به این روایت، مردم بغداد شعر او را سست خواندند، زیرا در آن «برودت عجمی» احساس می‌کردند. باخرزی نیز ناچار چندی در کرخ بغداد زیست تا زبان و ذوقش قوام یافت و موردقبول بغدادیان قرار گرفت.

ظاهراً مدح خلیفه در به روی او نگشود، زیرا اندکی بعد، او را در نیشابور می‌یابیم. خود گوید (همان، ۸۰۶/۲) که در آنجا به دیدار کندری که در خانهٔ حاکم زندانی بود، رفت و با او به گفت و گو نشست.

از آن پس تا زمان گوشه‌گیری، از زندگی او اطلاع روشنی نداریم. بعید نیست که در دستگاه طغرل و نظام‌الملک به کار دبیری مشغول شده باشد، زیرا می‌بینیم که طغرل را در یک قصیدهٔ بزرگ (*دیوان*، ۱۴۳- ۱۴۷) و یک قطعهٔ کوچک (همان، ۱۷۵)، و نظام‌الملک را در ۳ قصیده (همان، ۶۶، ۱۴۹، ۱۶۲)، مدح گفته است، و نیز در دمیه بارها در بزرگداشت این وزیر سخن گفته، و اساساً دمیه را به او تقدیم داشته است.

باخرزی را در بسیاری شهرهای دیگر همراه با بزرگان ادب می‌یابیم؛ نیز می‌دانیم که وی با ادیب یعقوب بن احمد نیشابوری صاحب نخستین فرهنگ عربی ـ فارسی همنشینی داشته است (نک: دمیة، چ تونجی، ۲۹/۱)؛ اما به آسانی نمی‌توان برای این سفرها ترتیب زمانی روشنی یافت.

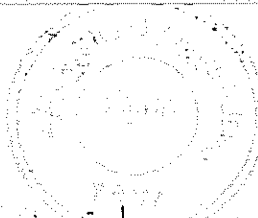
در ۴۶۴ق باخرزی به دلیلی که بر ما پوشیده مانده، از هرکار کنار جست و از آن پس در شهر خود باخرز کاری جز تألیف و نیز خوشگذرانی نداشت. گویا همین خوشگذرانی در مجالس باده‌نوشی و غلامبارگی به قتلش انجامید (سمعانی، ۱۷/۲؛ ابن دمیاطی، ۳۳۱؛ یاقوت، ۳۴/۱۳؛ ابن خلکان، ۳۸۸/۳). سمعانی قتل او را به یکی از ترکان (همانجا)، و ابن دمیاطی به یکی از مزدوران «دولت نظامیه» نسبت می‌دهد (همانجا). اگر روایت ابن دمیاطی درست باشد، ناچار باید پنداشت که کشاکشهای سیاسی انگیزهٔ قتل بوده است. از سوی دیگر قزوینی (ص ۳۳۸-۳۳۹) مرگ او را زاییدهٔ توجه همسر امیر باخرز به او پنداشته است. در روایت فارسی این داستان، جوانی پیوند نام و موسیقی‌شناس پدیدار می‌شود که باخرزی به دام عشقش می‌افتد و سرانجام به دست همو کشته می‌شود (عوفی، ۶۹/۱). در آن هنگام باخرزی پنجاه و یکی دو سال بیش نداشت.

عوفی برخی از اشعار فارسی او را نقل کرده، و از آن جمله رباعیی به او نسبت داده که در دم مرگ سروده است (۶۹/۱-۷۱).

آثار باخرزی پیوسته موردستایش نویسندگان قرار گرفته، و مثلاً یاقوت او را یگانهٔ زمان و جادوگر روزگار خود، و صاحب شعر بدیع دانسته است (همانجا)، اما عشق به آرایه‌های لفظی چون جناس، ایهامات ملال‌انگیز، مضامینی کلیشه‌ای و تقلیدهای پایان ناپذیر، از او عالمی نظم‌پرداز ساخته است. مضامینی چون وصف سرما و آبی که چون به هوا افکنی، همچون خوشه‌ای عقیق منجمد شده، به زمین می‌افتد (*دیوان*، ۱۰۱؛ یاقوت، ۳۷/۱۳)، با همهٔ تازگی از بار عاطفی شاعرانه تهی است. شعر فارسی او که متأسفانه اندکی از آن باقی مانده، به راستی پاک‌تر و خواندنی‌تر است.

آنچه در آثار باخرزی، به خصوص کتاب دمیه نظر را جلب می‌کند، همانا مقایسهٔ میان فضاهای فرهنگی و ادبی به دو زبان عربی و فارسی است. در این زمان، زبان فارسی سخت در تکاپوی هویت جویی و استقلال است و پیوسته در کشاکشی جانکاه، با زبان قدرتمند عربی مواجه می‌گردد. آرزوی پژوهشگر آن است که از خلال آثاری چون *یتیمة الدهر* ثعالبی و مکمل آن *دمیة القصر*، به فرایند این کشاکش و اسرار پیروزی فارسی در واپس راندن عربی طی سده‌های بعد پی ببرد، اما متأسفانه این نویسندگان کمتر اطلاعات لازم را به دست می‌دهند. باخرزی نیز چون ثعالبی با اصرار فراوان از فارسی گریزان است. با آنکه خود به فارسی شعر می‌سروده، و حتیٰ عوفی (۷۰/۱) به *طرب‌نامهٔ* (رباعیات فارسی) وی اشاره داشته (نک: دنبالهٔ مقاله)، حتیٰ یک بیت شعر فارسی هم نقل نکرده است؛ حال آنکه در کتاب او، تقریباً همهٔ شاعران، ایرانی نژادند و بیشترشان «ذواللسانین» بوده‌اند.

چند نکتهٔ جالب توجه از دمیه می‌توان استخراج کرد: بخش اعظم این کتاب به مدایحی که برای نظام‌الملک سروده شده، اختصاص دارد، همان‌گونه که *یتیمة الدهر* به صاحب بن عباد اختصاص یافته است. تقریباً همهٔ راویان باخرزی، نسبت از یکی از شهرهای ایران گرفته‌اند: جرجانی، توزی، زوزنی، قهستانی، شیرازی و ...؛ نام گروهی از شاعران، نامهای خالص ایرانی است، چون مهیار بن مرزویه (چ تونجی، ۳۰۳/۱)، دیسم بن شادکویه (همان، ۴۴۱/۱)، مهر خواستی دیلمی (همان، ۴۴۴/۱)، الکیا الاصفهدوست (همان، ۴۴۵/۱)، و نیز ابوعلی ابزون مجوسی که اصلاً اهل عمان بوده، و *دیوان* شعرش در



دارالکتب نیشابور موجود بوده است (همان، ۱۲۰/۱).

برخلاف نظر تونجی (تعلیقات بر دمیة، ۱۶۲۶/۳)، کلمات فارسی در دمیه فراوان نیست و این امر بی‌گمان عمدی بوده است. مجموعهٔ کلمات فارسی آن ۸۲ کلمه است که تقریباً هیچ‌کدام، در عربی نو نیستند؛ دو سه عبارت فارسی هم در قالب شعر در دمیه آمده که عبارتند از: مردی عرب ابوالفرج نام دربارهٔ غلام خود که اسمش کرندی است، می‌گوید: «انّ الکرندی روشنا خرّه» (چ تونجی، ۵۴۲/۱)؛ شاعری دیگر به نام مشطّب که از ابن حجاج تقلید می‌کند، به عشق‌ورزی با دختر دربانی پیر می‌رود، دختر از ترس فریاد می‌زند «أبابا زود تا ما برهانی» (همان، ۵۵۲/۱، بیت ۳)، پدر از دیدن آن منظره بانگ می‌زند و جمله‌ای فارسی در شعرش (همانجا، بیت ۵) به کار می‌برد که بی‌تردید در متن تحریف شده است و معنای ناپسند دارد.

آثار:

۱. *دیوان*. این اثر باخرزی شهرت گسترده‌ای داشته، و غالب نویسندگان (سمعانی، همانجا؛ ابن دمیاطی، ۳۳۰؛ ابن خلکان، همانجا؛ قزوینی، ۳۳۸، که بیشتر آن را در مدح نظام‌الملک می‌داند) آن را به شهرت و نیکویی وصف کرده‌اند. احتمالاً کهن‌ترین نسخهٔ آن، نسخهٔ موزهٔ بغداد است که در ۴۷۲ق/۱۰۷۹م، یعنی تنها ۵ سال پس از قتل او فراهم آمده است (طاهر، ۱۶۶-۱۶۷) و با مدح خلیفه قائم آغاز می‌شود. باخرزی خود این *دیوان* را گرد آورده بود و شاعری ابوالعلاء ابن غانم هروی نام در نیشابور، آن را نگاشته بوده است (نک: عانی، ۴۷/۱). این *دیوان* گزیده‌هایی نیز داشته است: یکی *الملتقطات* (گزیده‌ها) نام دارد که به یکی از نسخه‌های دمیه منضم، و همراه با آن توسط طباخ چاپ شده است؛ دیگر *الاحسن فی شعر علی بن الحسن* برگزیدهٔ ابوالوفاء اخسیکتی است که در موزهٔ بریتانیا نگهداری می‌شود (طاهر، ۱۶۷). اما بروکلمان (GAL, I/292) و آقابزرگ (۳۶۴/۱)، نام این کتاب را *اختیار البکر من الثیّب*... نیز آورده‌اند. قزوینی (همانجا) اشاره می‌کند که *الاحسن* هزار بیت است و باخرزی خود آن را برگزیده است. عوفی نیز چگونگی جا به جا شدن آن را در خزاین وزیران نقل کرده است (۶۹/۱).

محمدقاسم مصطفیٰ در «رسالة الطرد» پیوسته به *دیوان* دو جلدی چاپ خود که در قاهره (۱۹۷۰م) آماده کرده است، ارجاع می‌دهد. این *دیوان* ظاهراً شامل اشعار فارسی، ترجمه‌هایی از اشعار فارسی و ملمعات نیز هست (مصطفیٰ، ۲۵۹). آنچه تونجی در بنغازی منتشر کرده (۱۹۷۵م)، مختصری است ۱۶۰ صفحه‌ای که در اتریش یافته، و ادعا می‌کند که نسخهٔ احمدیه را هم دیده است (نک: مقدمه بر *دیوان*، ۷)، اما هیچ اثری از آن نسخه در *دیوان* پیدا نیست. آنچه را هم که از منابع گرد آورده، ناقص است؛ از جمله اشعار فارسی باخرزی که به روایات عوفی منحصر می‌گردد و آثاری چون مجمل فصیحی (فصیح، ۱۸۸/۲-۱۸۹)، *مجمع الفصحای* رضاقلی هدایت (۸۷۶/۲-۸۷۷)، *هفت اقلیم* امین احمد رازی (۱۶۷/۲-۱۶۸) و *ریاض الجنة* زنوزی (۱۰۷/۲) را هم ندیده است.

۲. در کتابخانهٔ توپکاپی‌سرای (TS, IV/294؛ نیز مرکزی، ۴۳۵/۱)، مجموعهٔ منحصر به فردی موجود است که ظاهراً *دیوان* کامل باخرزی را در بر دارد. در آن، دو *الروزنامجة* نقل شده که بیشتر ذکر مجالسی است که در زمان عبدالحمید بن یحییٰ (۴۴۱-۴۴۳ق) در زوزن تشکیل می‌شده است (مصطفیٰ، ۲۶۱).

۳. همچنین در مجموعهٔ موجود در توپکاپی‌سرای رساله‌ای منثور در نخجیرگانی به نام «رسالة الطرد» نقل شده که در ۱۹۷۵م به کوشش محمدقاسم مصطفیٰ در *مجلة معهد المخطوطات العربیة* (ص ۲۶۶-۲۸۲) به چاپ رسیده است.

۴. *دمیة القصر*. این کتاب بارها به چاپ رسیده است، از آن جمله در حلب (۱۹۳۰م)، به کوشش محمد طباخ که بسیار ناقص، و بیش از نیمی از آن ساقط گشته است؛ چاپ عبدالفتاح در قاهره (۱۹۶۸-۱۹۷۱م، در ۲ مجلد)؛ چاپ سامی مکی عانی در بغداد (۱۹۷۱-۱۹۷۳م، در ۲ مجلد)؛ چاپ تونجی (در ۳ مجلد).

اهمیت دمیه، به خصوص برای ادبیات عرب در ایران، در آن است که مجموعهٔ پربهای ثعالبی را به مجموعه‌های پس از خود و به ویژه *خریدة القصر* عمادالدین کاتب پیوند می‌دهد. دیدیم که باخرزی رابطه‌ای سخت استوار با ثعالبی داشت، چندان که او را پدر دوم خود خوانده است؛ بی‌گمان تأثیر یتیمهٔ ثعالبی بود که وی را به تدوین دمیه برانگیخت. او خود شرح داده (*دمیة*، چ تونجی، ۳۲/۱) که نسبت به یتیمه و شرح حال رجال آن چه موضعی اتخاذ کرده است. عمادالدین نیز خود گفته است که دمیه را در کتابخانهٔ تاج‌الملک در اصفهان دیده، و مطالعه کرده، و به نوشتن دنبالهٔ آن تشویق شده است (نک: یاقوت، ۳۳/۱۳-۳۴؛ نیز نک: عمادالدین، ۱(۱)/۵).

دمیه با آنکه به اندازهٔ یتیمه یا خریده موردتمجید نویسندگان بعد از باخرزی قرار نگرفته، سخت موردعلاقهٔ باخرزی بوده است و گروهی دیگر نیز به شعر یا به نثر آن را ستوده‌اند (نک: چ تونجی، ۱۵۲۱/۳؛ نیز نک: عانی، ۷۱/۱-۷۴).

چند کتاب به عنوان ذیل بر دمیه نگاشته شده است: نخست *وشاح الدمیة* است که ابوالحسن علی بیهقی (مهٔ ۵۶۵ق) فراهم آورد (ابن خلکان، ۳۸۷/۳؛ ابن عماد، ۳۲۸/۳؛ حاجی‌خلیفه، ۲۰۱۱/۲) و سپس تکمله‌ای به نام *درة الوشاح* بر آن افزود (یاقوت، ۲۲۶/۱۳). بخشی از این کتاب به صورت خطی موجود است (اثری، ۱(۱)/۸۶). دیگر کتاب *زینة الدهر* تألیف خطیری (د ۵۶۸ق) است (ابن خلکان، ۳۶۶/۲-۳۶۸، که بارها از این کتاب استفاده کرده).

آثار یافت نشده: ۱. *شعراء باخرز*، می‌تواند نام کتابی باشد که او در نوجوانی تدوین کرده است (*دمیة*، چ تونجی، ۱۲۰۴/۲-۱۲۰۵)؛ ۲. *غالیة السکاریٰ*، کتابی بوده در احوال نیشابور که باز او خود در دمیه، در آغاز بخش شعرای نیشابور به آن اشاره کرده است (نک: چ عانی، ۲۷۰/۲)؛ ۳. باخرزی خود در دمیه (همان، ۳۶۸/۱)، به رساله‌ای در

تفضیل البرد اشاره می‌کند که در معارضه با وزیر ابوالعلا محمد بن علی ابن حسول نگاشته است؛ ۴. *اربعون فی الحدیث* (بغدادی، ۶۹۲/۱)؛ ۵. *طرب‌نامه*، که مجموعهٔ رباعیات او بوده است. عوفی این کتاب را در کتابخانهٔ سرندیبی دیده، و چند رباعی از آن را که به یادش مانده بود، آورده است (۷۰/۱).

نیز خوب است اشاره کنیم که یک نسخه از *الامثال السائرهٔ* صاحب ابن عباد به خط باخرزی موجود است (نک: محفوظ، ۳۷).

مآخذ: آقابزرگ، *الذریعة*؛ ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن خلکان، *وفیات*؛ ابن دمیاطی، احمد، *المستفاد من ذیل تاریخ بغداد*، به کوشش محمدمولود خلف، بیروت، ۱۴۰۶ق/ ۱۹۸۶م؛ ابن عماد، عبدالحی، *شذرات الذهب*، قاهره، ۱۳۵۰ق؛ اثری، محمد بهجت، مقدمه بر *خریدة القصر* (نک: هم‍ ، عمادالدین کاتب)؛ باخرزی، علی، *دمیة القصر*، به کوشش محمد تونجی، دمشق، ۱۳۹۱ق/۱۹۷۱م؛ همان، به کوشش سامی مکی عانی، کویت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ همو، *دیوان*، به کوشش محمد تونجی، بیروت، ۱۹۷۳م؛ بغدادی، *هدیه*؛ تونجی، محمد، تعلیقات بر *دمیة القصر* (نک: هم‍ ، باخرزی)؛ همو، مقدمه بر *دیوان* (نک: هم‍ ، باخرزی)، ثعالبی، عبدالملک، *تتمة الیتیمة*، به کوشش عباس اقبال آشتیانی، تهران، ۱۳۵۳ق؛ حاجی خلیفه، *کشف*؛ حسینی، علی، *زبدة التواریخ*، به کوشش محمد نورالدین، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ رازی، امین احمد، *هفت اقلیم*، به کوشش جواد فاضل، تهران، ۱۳۴۰ش؛ زنوزی، محمدحسن، *ریاض الجنة*، به کوشش علی رفیعی، تهران، ۱۳۷۸ش؛ سمعانی، عبدالکریم، *الانساب*، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۳ق/ ۱۹۶۳م؛ طاهر، علی جواد، *الشعر العربی فی العراق و بلاد العجم*، بغداد، ۱۹۵۸م؛ عانی، سامی مکی، مقدمه بر *دمیة القصر* (نک: هم‍ ، باخرزی)؛ عمادالدین کاتب، محمد، *خریدة القصر*، قسم شعرای عراق، به کوشش محمد بهجت اثری و جمیل سعید، بغداد، ۱۳۷۵ق/۱۹۵۵م؛ عوفی، محمد، *لباب الالباب*، به کوشش محمد عباسی، تهران، ۱۳۶۱ش؛ فصیح خوافی، احمد، *مجمل فصیحی*، به کوشش محمود فرخ، مشهد، ۱۳۳۹ش؛ قزوینی، زکریا، *آثار البلاد*، بیروت، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م؛ محفوظ، حسن، «نفائس المخطوطات العربیة فی ایران»، *مجلة معهد المخطوطات العربیة*، قاهره، ۱۳۷۶ق/۱۹۵۷م، ج ۳، شم‍ ۱؛ مرکزی، *میکروفیلمها*؛ مصطفی، محمدقاسم، «رسالة الطرد»، *مجلة معهد المخطوطات العربیة*، ۱۳۹۵ق/۱۹۷۵م، ج ۲۱، شم‍ ۲؛ هدایت، رضا قلی، *مجمع الفصحا*، به کوشش مظاهر مصفا، تهران، ۱۳۴۰ش؛ یاقوت، *ادبا*؛ نیز:
Browne, E.G., *A Literary History of Persia*, Cambridge, 1951; EI^2; GAL; TS.

آذرتاش آذرنوش

باخَرْزی، ابوالمعالی سیف‌الدین سعیدبن مطهربن سعید (۵۸۶ - ۶۵۹ق/ ۱۱۹۰-۱۲۶۱م)، مشهور به شیخ عالَم، محدث، عارف و از مشایخ بزرگ طریقهٔ کبرویه.

ابوالمعالی چنانکه از نسبتش پیداست، در باخرز یا یکی از توابع آن زاده شد و همانجا رشد کرد (عبدالقادر، ۲۲۵/۲؛ نیز نک: فصیح، ۲۳۶/۲، ۳۱۶، که در سالزاد او اشتباه کرده است) و مقدمات علوم را فراگرفت؛ سپس روی به سفر نهاد و فقه و حدیث را در هرات و نیشابور و بغداد نزد محدثان و فقهای بزرگی چون شیخ شهاب الدین سهروردی، ابوالفتح حُصری، علی بن محمد موصلی، ابراهیم بن سالار خوارزمی، مؤید طوسی، فضل‌الله بن محمد بن احمد نوقانی و جلال‌الدین مرغینانی فراگرفت (ذهبی، *سیر...*، ۳۶۳/۲۳-۳۶۴، *العبر*، ۲۹۵/۳؛ صفدی، ۲۶۲/۱۵؛ عبدالقادر، همانجا؛ احمدبن‌محمود، ۴۰-۴۱). اما اینکه گفته‌اند در ۱۱ سالگی وارد بغداد شد و از ابن‌جوزی (د ۵۹۷ق) حدیث شنید (ذهبی، سیر، ۳۶۳/۲۳) محتاج دلایل و شواهد بیشتری است. به هر حال، ابوالمعالی پس از آن به تصوف گرایش یافت و به خوارزم نزد شیخ نجم‌الدین کبریٰ رفت (جامی، ۴۳۰)؛ در حالی که به گزارش فصیح خوافی (همانجا)، وی پیش از آن در هرات از شیخ تاج الدین محمودبن حداد اشنهی خرقهٔ تبرک گرفته بود. اما داستانی که دربارهٔ علت گرایش و پیوستن او به شیخ نجم‌الدین آورده‌اند (دهلوی، ۴۳۳-۴۳۴؛ محسنی، ۸۸-۸۹؛ رضوی، I/226-227)، ساختگی می‌نماید.

باخرزی نزد شیخ نجم‌الدین، مراحل سیر و سلوک را طی کرد و پس از مدت کوتاهی خرقهٔ خلافت گرفت (جامی، ۴۳۰-۴۳۱؛ هدایت، ۸۵) و شیخ نجم الدین کبریٰ او را با القابی چون امام العارف، شرف الاسلام، مقدم الطائفه و حجة السالکین ستود (نک: ص ۳۳). آنگاه به اشارت مراد خود رهسپار بخارا شد و در این شهر، در محلهٔ فتح آباد خانقاهی بنا نهاد و در آنجا و نیز در مسجد صرافان، مجالس وعظ و اندرز برپا می‌کرد و مشتاقان و مریدانش از اطراف و اکناف به گرد او جمع می‌شدند (باخرزی، یحییٰ، *اوراد...*، ۲۱۳/۲). باخرزی در این شهر چنان شهرت و احترامی کسب کرد که او را شیخ بزرگ خواندند و خاندانش به شاهان بخارا شهرت یافتند (ناصرالدین، ۴۳؛ ذهبی، سیر، ۳۶۶/۲۳). گفته‌اند: وقتی برکه‌خان مغول در ۶۵۲ق به بخارا آمد، به زیارت شیخ سیف‌الدین شتافت و به دست او اسلام آورد (عینی، ۲۶۲/۱؛ منهاج، ۱۹۵/۲؛ صفدی، همانجا؛ قلقشندی، ۳۹۰/۴، ۴۷۴؛ نیز قس: ابن‌خلدون، ۵(۵)/۱۱۲۳، ۱۱۳۳). سیورقوتی، مادر مسیحی منکوقاآن هم وقتی در بخارا مدرسه‌ای بناکرد، باخرزی را سرپرست و متولی آن گردانید (جوینی، ۹/۳؛ رشیدالدین، ۵۸۱/۱؛ میرخواند، ۱۷۶/۵). خود منکوقاآن و وزیر او، برهان الدین مسعود یلواج نیز شیخ را بزرگ می‌شمردند (ذهبی، همان، ۳۶۷/۲۳، به نقل از ابن فوطی).

شیخ سیف‌الدین با آنکه در بخارا، در شمار مشایخ بزرگ تصوف بود، باز از جمال‌الدین علی‌بن‌ابراهیم‌کردری و ابورشید اصفهانی و احمد محبوبی حدیث می‌شنید و روایت می‌کرد (ذهبی، همان، ۳۶۴/۲۳، به نقل از ابن‌فوطی).

باخرزی به رغم مقام و جایگاهش مدتی دستخوش سعایت و حسادت برخی معاندان شد و در سمرقند به زندان افتاد و چون آزاد گردید، باز به بخارا بازگشت (همان، ۳۶۵/۲۳-۳۶۶) و همانجا بود تا درگذشت. در تاریخ وفات او اختلاف کرده‌اند، اما ذیقعدهٔ ۶۵۹ درست‌تر به نظر می‌رسد. پیکر او را در خانقاهش در روستای فتح‌آباد به خاک سپردند و به‌همین سبب، او را خواجهٔ فتح‌آبادی هم نامیده‌اند (علاءمنجم، ۴۰۰-۴۰۱؛ سمرقندی، ۹۸-۹۹؛ ذهبی، همان، ۳۶۸/۲۳؛ صفدی، ۲۶۲/۱۵؛ نیز قس: حمدالله، ۷۹۱؛ جعفری، ۱۱۸؛ جامی، ۴۳۲؛ فصیح، همانجا).

ابن بطوطه مزار و خانقاه شیخ را در ۷۳۳ق دیده است که در آن زمان نوادهٔ او، ابوالمفاخر یحییٰ باخرزی (د ۷۳۶ق) متولی و عهده‌دار آن خانقاه بوده، و ظاهراً موقوفاتی نیز داشته است (۳۷۴/۱-۳۷۵؛ نیز نک: باخرزی، یحییٰ، «وقف‌نامه»، ۳۶-۳۹). این خانقاه را امیر تیمور در

۷۸۸ق تعمیر و بازسازی کرد (معصوم علیشاه، ۳۴۲/۲). در کنار تربت شیخ سیف‌الدین بسیاری از بزرگان، از جمله دو فرزند او جلال‌الدین محمد و مظفرالدین احمد، و همچنین نوادهٔ او، ابوالمفاخر یحییٰ باخرزی، مدفونند (نک: احمد بن محمود، ۴۳؛ میرخواند، *۸/۶*؛ معصوم‌علیشاه، همانجا؛ دربارهٔ فرزندان و احفاد باخرزی، نک: ناصرالدین، ۴۳-۴۴؛ فصیح، ۳۱۶/۲- ۳۲۸-۳۲۹، ۳۷۷؛ افلاکی، ۱۴۳/۱-۱۴۴؛ محرابی، ۷۸-۸۹؛ ذهبی، همانجا).

از جملهٔ بزرگان و مشایخی که مصاحب باخرزی بودند، می‌توان به سعدالدین ابن‌حمویه، کمال الدین خوارزمی، و نیز به شیخ حسن بلغاری و خواجهٔ غریب (دو تن از بزرگان مشایخ طریقهٔ نقشبندیه)، اشاره کرد (نک: همان، ۳۶۴/۲۳، ۳۶۷؛ احمد بن محمود، ۶۵؛ سمرقندی، ۹۸؛ فصیح، ۳۱۶/۲؛ کاشفی، ۵۴/۱ - ۵۵). وی با آنکه مولانا جلال‌الدین رومی را ندیده بود، ولی او را سخت گرامی می‌داشت و یاران و فرزندان را به دیدار او تشویق می‌کرد و چون از اشعار مولانا می‌خواند، حالت جذبه به او دست می‌داد (افلاکی، ۱۴۳/۱-۱۴۴، ۲۶۷-۲۶۸).

باخرزی مریدان و شاگردان بسیاری تربیت کرد که نام آنها در کتابها یاد شده است (ابن‌فوطی، ۴(۲)/۱۱۱۳؛ باخرزی، یحییٰ، *اوراد*، ۸۶/۲، ۱۴۰، ۲۰۰، ۲۹۵؛ خواندمیر، ۶۴/۳). یکی از شاگردان او، خواجه بدرالدین سمرقندی، در دهلی ساکن شد و به نشر افکار و اندیشه‌های باخرزی پرداخت و گفته‌اند: سلسله‌ای به نام «فردوسیه» منسوب به‌اوست (رضوی، I/226؛ تریمینگام، 56). علیشاه‌بن محمد خوارزمی بخاری، مشهور به علاءمنجم بخاری، از مریدان شیخ، در کتاب *اشجار و اثمار* خود او را بسیار ستوده، و گفته است که باخرزی سماع و شعر را در آن دیار رواج داد (ص ۳۹۹). سعدالدین ابن حمویه و نیز خواجوی کرمانی اشعاری در ستایش او سروده‌اند (ذهبی، همانجا؛ خواجوی کرمانی، ۵۸۸ -۵۹۱). ظاهراً منهاج‌الدین نسفی، شیخ و استاد ابن فوطی نیز، کتابی در سیرت باخرزی داشته که اکنون در دست نیست (ابن‌فوطی، همانجا؛ جواد، ۴(۲)/۱۱۱۳؛ نیز نک: ذهبی، همان، ۳۶۴/۲۳).

باخرزی حصول معرفت برای سالک را مشروط به ۴ اصل طیب‌البذر، طیب المنبت، طیب الغذاء و سعادةالوقت می‌دانست («وصایا»، ۳۲۰) ومانند نجم‌الدین کبریٰ، بر آن بود که مرید مبتدی در خلوت، باید بعد از ادای فرایض به غیر از کلمهٔ «لااله الاالله» به هیچ نوع عبادت و ذکر دیگری مشغول نگردد، تا زمانی که دیده و دل او گشوده شود (همان، ۳۲۱؛ باخرزی، یحییٰ، همان، ۳۰۰/۲). وی در توصیه به مریدان، آنها را به ذکر خفی سفارش می‌کرد (همان، ۲۰۷/۲، ۳۱۵) و در تربیت آنان همچون ابوحفص حداد بر آن بود که مرید تنها باید بر یک شیخ و پیر اقتدا کند (همان، ۷۴/۲، ۲۰۷، ۳۱۵).

در اندیشه و آداب شیخ، بیش از همه سماع و عشق مورد توجه و اهتمام او بوده است. در سماع آداب خاصی داشته، و اشعار مشایخ طریقت و سالکان راه حق را بر می‌گزیده، و قوّالی را از غیر درویش نمی‌پسندیده است (همان، ۱۹۱-۱۹۲).

باخرزی به عشق مجازی نیز اهمیت می‌داده، و شاید بتوان گفت که بیشتر موضوع «رسالهٔ در عشق» او اختصاص به عشق مجازی دارد، زیرا رسالهٔ خود را با حدیث مشهور «من عشق و عف و کتم و مات مات شهیداً» منسوب به پیامبر اکرم(ص) آغاز کرده، و در آخر نیز با داستانی از یک عشق مجازی، آن را به پایان آورده است.

آثار چاپی:

۱. «رباعیات». باخرزی دیوان مستقلی ندارد وتنها رباعیاتی پراکنده از او در تذکره‌ها موجود است. در «رساله در عشق» او (ص ۹۳-۹۵،۹۷-۱۰۱، ۱۰۳، ۱۰۵) و در *اوراد الاحباب* ابوالمفاخر یحییٰ باخرزی (۲۴۰/۲، ۲۴۱، ۲۴۹، ۲۵۰، جم) و سایر تذکره‌ها (نک: حمدالله، ۷۹۱؛ محمود بن عثمان، ۱۱۷؛ جامی، ۴۳۱-۴۳۲؛ علیشیر نوایی، ۳۲۰-۳۲۱؛ رازی، ۱۶۶/۲؛ اوحدی، ۴۷۱؛ صفا، ۸۵۶/۲ -۸۵۷) رباعیاتی از او نقل شده است. در ۱۹۰۵م نخستین بار، ۵۱ رباعی از او در مجلهٔ «انجمن شرق‌شناسی آلمان[1]» توسط سهراب خدابخش منتشر شد؛ سپس ۶۱ رباعی وی همراه با ترجمهٔ انگلیسی آنها و مقابله با *رباعیات* خیام و ابوسعید توسط هدایت حسین در مجلهٔ «فرهنگ اسلامی[2]» (۱۹۲۷م) در حیدرآباد دکن به چاپ رسید. بعدها سعید نفیسی هم ۹۰ رباعی از او را در مجلهٔ *دانشکدهٔ ادبیات تهران* (۱۳۴۴ش، س۲، شم ۴) منتشر کرد.

۲. «رساله در عشق». این رساله نخست توسط ایرج افشار در *مجلهٔ دانشکدهٔ ادبیات تهران* (۱۳۴۰ش، شم ۴)، و بار دیگر همراه با رسالهٔ دیگری در عشق از احمد غزالی به کوشش همو، در تهران (۱۳۵۹ش) به چاپ رسید.

۳. «وصایا». باخرزی این اثر را در شعبان ۶۲۹ خطاب به یکی از مریدان خود به نام شمس الدین محمدبن حسن بن علی حسینی نگاشته، و شروط سیر و سلوک را به ایجاز در آن مطرح ساخته، و شمس‌الدین را به حفظ چهارچوب شریعت سفارش کرده است (ص ۳۱۶-۳۲۳). این رساله به کوشش ایرج افشار در مجلهٔ فرهنگ *ایران زمین*، در تهران (۱۳۵۳ش) چاپ شده است.

آثار خطی: ۱. شرح *اسماء الحسنیٰ* (*شرح اسماء الله الحسنیٰ*)، که نسخهٔ منحصر به فرد آن در مجموعهٔ شیرانی در دانشگاه لاهور (شم ۴۶۷۳/۱۶۲۳/۸) موجود است (بشیر حسین، ۲۳۱/۲). ۲. «نامه به سعدالدین حمویه»، که نسخهٔ منحصر به فرد آن در کتابخانهٔ ولی وهبی بغداد ضمن مجموعهٔ شم ۲۰۳۳ موجود است (مرکزی، ۵۱۷/۱). ۳. *وقایع الخلوة*، رساله‌ای که به عربی است و نسخه‌ای از آن در کتابخانهٔ فرهنگستان لیدن (شم 2252) موجود است (نک: دخویه، V/18؛ ورهووه، 397).

رساله‌ای نیز به نام رسالهٔ *وصیةالسفر* به وی نسبت داده شده، و

---

1. ZDMG. 2. *Islamic Culture.*

ابوالمفاخر یحییٰ باخرزی در تألیف *اوراد الاحباب* از آن استفاده کرده است (نک: ۳۵۷/۲). ابوالمفاخر همچنین اثری به نام *روزنامه* نیز به او نسبت داده که حاوی شرح احوال و خاطرات سیف‌الدین بوده است (نک: افشار، ۸).

مآخذ: ابن بطوطه، رحلة، به کوشش محمد عبدالمنعم عریان، بیروت، ۱۹۸۷م؛ ابن خلدون، *العبر*؛ ابن فوطی، عبدالرزاق، *تلخیص مجمع الآداب*، به کوشش مصطفی جواد، دمشق، ۱۳۸۲ق؛ احمد بن محمود، *تاریخ ملازاده*، به کوشش احمد گلچین معانی، تهران، ۱۳۳۹ش؛ افشار، ایرج، مقدمه بر ج ۲ *اورادالاحباب* (نک: هم ، باخرزی، یحییٰ)؛ افلاکی، احمد، *مناقب العارفین*، به کوشش تحسین یازیجی، آنکارا، ۱۹۷۶م؛ اوحدی بلیانی، محمد، *عرفات العاشقین*، نسخهٔ عکسی موجود در کتابخانهٔ مرکز؛ باخرزی، سعید، «رساله در عشق»، در *رسالهٔ عرفانی درعشق*، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۵۹ش؛ همو، «وصایا»، فرهنگ *ایران زمین*، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۵۳ش، ج ۲۰؛ باخرزی، یحییٰ، *اورادالاحباب*، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۴۵ش؛ همو، «وقف‌نامه»، همان؛ بشیر حسین، محمد، *فهرست مخطوطات*، لاهور، ۱۹۶۹م؛ جامی، عبدالرحمان، *نفحات الانس*، به کوشش مهدی توحیدی پور، تهران، ۱۳۶۶ش؛ جعفری، جعفر، «چند فصل از تاریخ کبیر»، فرهنگ *ایران زمین*، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۳۷ش، ج ۶؛ جواد، مصطفی، حاشیه بر *تلخیص مجمع الآداب* (نک: هم ، ابن فوطی)؛ جوینی، عطاملک، *تاریخ جهانگشای*، به کوشش محمد قزوینی، لیدن، ۱۳۵۵ق/۱۹۳۷م؛ حمدالله مستوفی، *تاریخ گزیده*، به کوشش ادوارد براون، لندن، ۱۳۲۸ق/۱۹۱۰م؛ خواجوی کرمانی، محمود، *دیوان*، تهران، ۱۳۳۶ش؛ خواندمیر، غیاث‌الدین، *حبیب السیر*، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران ۱۳۶۲ش؛ دهلوی، حسن، *فوائد الفؤاد*، ملفوظات نظام‌الدین اولیا بدایونی، به کوشش محمد لطیف ملک، لاهور، ۱۳۸۶ق/۱۹۶۶م؛ ذهبی، محمد، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش بشار عواد معروف و محیی هلال سرحان، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ همو، *العبر*، به کوشش محمد سعیدبن بسیونی زغلول، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ رازی، امین احمد، *هفت‌اقلیم*، به کوشش جواد فاضل، تهران، ۱۳۴۰ش؛ رشیدالدین فضل‌الله، *جامع‌التواریخ*، به کوشش بهمن کریمی، تهران، ۱۳۳۸ش؛ سمرقندی، محمد، «قندیه»، *قندیه و سمریه*، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۶۷ش؛ صفا، ذبیح‌الله، *تاریخ ادبیات در ایران*، تهران، ۱۳۳۹ش؛ صفدی، خلیل، *الوافی بالوفیات*، به کوشش بیرند راتکه، بیروت، ۱۳۹۹ق/۱۹۷۹م؛ عبدالقادر قرشی، *الجواهر المضیئة*، به کوشش عبدالفتاح محمد حلو، قاهره، ۱۴۱۳ق/۱۹۹۳م؛ علاءمنجم بخاری، علیشاه، *اشجار و اثمار*، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران، شم‍ ۱۵۲۵؛ علیشیر نوایی، *مجالس النفائس*، به کوشش علی‌اصغر حکمت، تهران، ۱۳۶۳ش؛ عینی، محمود، *عقد الجمان*، به کوشش محمدمحمد امین، قاهره، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ فصیح خوافی، احمد، *مجمل فصیحی*، به کوشش محمود فرخ، مشهد، ۱۳۳۹ش؛ قلقشندی، احمد، *صبح الاعشیٰ*، قاهره، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۳م؛ کاشفی، علی، *رشحات عین‌الحیات*، به کوشش علی اصغر معینیان، تهران، ۱۳۵۶ش؛ محرابی کرمانی، سعید، *تذکرة‌الاولیاء یا مزارات کرمان*، به کوشش حسین‌کوهی کرمانی، ۱۳۳۰ش؛ محسنی، منوچهر، *تحقیق در احوال و آثار نجم‌الدین کبریٰ*، تهران، ۱۳۴۶ش؛ محمودبن عثمان، *مفتاح الهدایة و مصباح العنایة*، به کوشش عماد الدین شیخ الحکمایی، تهران، ۱۳۷۶ش؛ مرکزی، *میکروفیلمها*؛ معصوم علیشاه، محمد معصوم، *طرائق الحقائق*، به کوشش محمد جعفر محجوب، تهران، ۱۳۱۸ش؛ منهاج سراج، عثمان، *طبقات ناصری*، به کوشش عبدالحی حبیبی، کابل، ۱۳۴۳ش؛ میرخواند، محمد، *روضة‌الصفا*، تهران، ۱۳۳۹ش؛ ناصرالدین منشی کرمانی، *سمط العلیٰ*، به کوشش عباس اقبال آشتیانی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ نجم‌الدین کبریٰ، احمد، «فرمان به‌مولاناسیف‌الدین باخرزی»، همراه *فوائح الجمال و فواتح الجلال*، ترجمهٔ محمدباقر ساعدی خراسانی، به کوشش حسین حیدرخانی مشتاق علی، تهران، ۱۳۶۸ش؛ هدایت، رضاقلی، *ریاض العارفین*، تهران، چ سنگی؛ نیز:

DeGoeje , M. J., *Catalogus codicum orientalium* , Leiden , 1873 ; Rizvi, A.A., *A History of Sufism in India*, New Delhi, 1936; Trimingham, J.S., *The Sufi Orders in Islam*, Oxford, 1971; *Voorhoeve*.

محمد جواد شمس

باخَرزی، ابوالمفاخر یحیی بن احمد (د ۷۳۶ق/۱۳۳۶م)، از مشایخ عارفان کبرویه، و نوادهٔ شیخ ابوالمعالی باخرزی (ﻫ م). ابوالمفاخر ظاهراً در کرمان به دنیا آمد و نخستین استاد و مرشد او پدرش شیخ احمد بود که از وی خرقه گرفت (باخرزی، ۱/گ ۶۴ب).

باخرزی پس از مرگ پدر در ۶۹۶ق به سیر و سیاحت در ایران و شام و مصر پرداخت و از بسیاری از مشایخ صوفیه، محدثان و مفسران شهرها، چون شیخ فخرالدین مجندری (مجندرانی) در تبریز، شیخ کمال‌الدین عذری در قاهره، و شیخ حسام‌الدین رومی در قدس تلقین ذکر و خرقه و اجازهٔ روایت یافت، و کتابهای مهم صوفیه چون *مصابیح*، *عوارف المعارف* و *فصوص الحکم* و آثار ابن سبعین را نزد آنان خواند (همو، ۱/گ ۶۵ب؛ افشار، ۲۸، ۳۰، ۳۱). وی سرانجام در ۷۱۲ق به بخارا رفت و در خانقاه جدش ابوالمعالی سیف‌الدین در محلهٔ فتح‌آباد ساکن شد و به ارشاد و تعلیم پرداخت (احمد بن محمود، ۴۳).

وصف ابن‌بطوطه (۴۰۹/۱-۴۱۰) از خانقاه و ضیافت شیخ که او را بعد از ۷۳۰ق در بخارا دیده، و شبی را درخانقاهش به سر برده است، نشانگر منزلت و عظمت باخرزی و گسترهٔ نفوذ اوست. علاوه بر آن، «وقف نامه»ای را که ابوالمفاخر از اوقاف خویش ترتیب داده، نیز گویای نفوذ خاندان باخرزی در آنجاست. روستاها، زمینها و آبادیهای بسیاری جزوموقوفات این «وقف‌نامه» است (نک: افشار، ۳۷، به‌نقل از «وقف‌نامه»). او پس‌از خود، سرپرستی‌آن‌موقوفات‌را به‌حاجی‌عبدالله ابن‌محمد و اخی‌عبدالصمدبن حسن فتح‌آبادی واگذار کرد (همو، ۳۹).

ابوالمفاخر سرانجام در ۷۳۶ق در محلهٔ فتح آبادِ بخارا درگذشت و در همانجا در جانب شرقی قبر جدش سیف‌الدین به خاک سپرده شد. در جوار آرامگاه او دو تن از فرزندانش: برهان‌الدین شهید و روح‌الدین شیخ داوود، مدفونند (احمد بن محمود، همانجا؛ قس: فصیح، ۴۹/۳، که به اشتباه، در ذیل حوادث ۷۳۶ق، وفات پدر او، برهان‌الدین‌احمد را آورده؛ بغدادی، ۵۲۵/۲-۵۲۶). در ۷۸۸ ق به دستور امیرتیمورگورکان بر مرقد ابوالمفاخر بقعه و بارگاهی ساختند (معصوم علیشاه، ۳۴۲/۲).

سند خرقهٔ باخرزی از دو طریق به سلسلهٔ کبرویه متصل است. از سویی به واسطهٔ پدرش و نیز شیخ لطیف‌الدین نوری به سیف‌الدین باخرزی و سلسلهٔ کبرویه می‌رسد، و از سوی دیگر از طریق شیخ فخرالدین مجندری به شهاب الدین سهروردی و سعدالدین حموی، از بزرگان طریقت کبرویه، به این سلسله منتهی می‌شود (نک: افشار، ۲۷-۳۰). وی علاوه بر آن از طریق شیخ کمال الدین عذری مغربی، با تصوف‌مغرب‌ومصروبزرگان‌آن‌سرزمینها، ونیز با ابن‌علوی و ابن‌سبعین و اندیشه‌های آنان ارتباط می‌یابد (باخرزی، ۱/گ ۶۴ب-۶۵ب؛ افشار، ۲۷). با آنکه باخرزی، از شیخ کمال‌الدین عذری با احترام خاصی نام برده، و حتیٰ آداب و اصول خانقاه را نیز نزد او فرا گرفته، اما بیشتر به عنوان یک عارف کبروی شناخته شده، و خود او نیز در کتاب *اورادالاحباب* از نجم‌الدین کبریٰ (د ۶۱۸ق) با عنوان «شیخنا» یاد کرده است (نک: ۱/گ ۶۴آ، ۲۷/۲).

آثار:

۱. *اورادالاحباب و فصوص‌الآداب*. شهرت و اهمیت باخرزی به سبب تألیف این اثر است که آن را در بخارا و گویا بر سر قبر سیف‌الدین تألیف کرده است. کتاب شامل دو جلد است: جلد اول که آن را *اورادالاحباب* نامیده، مشتمل است بر اوراد، اوقات، عبادات و... که در ۷۲۳ق نوشته (نک: ۱/گ ۱ب-۲آ، ۱/۲؛ نیز نک: افشار، ۳۱)، مأخذ اصلی او در این بخش، کتاب *قوت‌القلوب* ابوطالب مکی بوده است؛ جلد دوم موسوم به *فصوص‌الآداب*، به اخلاق و به ویژه آداب سماع اختصاص یافته (نک: ۱۸۰/۲-۲۵۳)، و تألیف آن در ۷۲۴ق به پایان رسیده است (۳۵۷/۲). منابع این بخش عبارتند از: *قوت‌القلوب* ابوطالب مکی، *آداب المریدین* ابونجیب عبدالقاهر سهروردی، *عوارف المعارف* شهاب‌الدین سهروردی، *رسالة الخلوة* و دو رسالۀ دیگر از نجم‌الدین کبریٰ، رسالۀ *وصیة السفر* از سیف‌الدین باخرزی، *حلیة الابدال* و رسالۀ *امرالمربوط* و کتاب کنه *مالابد للمرید* از ابن عربی و *منازل المریدین* از ابوعبدالله مرجانی (همانجا). اما به نظر می‌رسد که ابوالمفاخر، بیش از همه از کتاب *آداب المریدین* ابونجیب سهروردی استفاده کرده، و در تعیین ابواب و فصول و حتیٰ مقامات و احوال، به این اثر نظر داشته، و گاه برخی از موضوعات و طالب را ــ با اندکی تغییر در عبارات ــ از آن کتاب برگرفته است (نک: ۵۱/۲-۵۴؛ سهروردی، ۷۴-۷۷، ۲۲۸-۲۳۱).
از این کتاب یک نسخه در کتابخانۀ دانشگاه دولتی آسیای مرکزی تاشکند به شمارۀ ۱۷۵۰۲۱، و نسخه‌ای دیگر در کتابخانۀ نافذ پاشا به شمارۀ ۳۵۵ موجود است. به علاوه منتخبی از این کتاب نیز در ضمن مجموعۀ شمارۀ (۱۱) ۴۷۹۲ ایاصوفیه نگهداری می‌شود (نک: افشار، ۴۰؛ مرکزی، ۲/۲-۳، ۲۱۶/۳). جلد دوم نسخۀ نافذ پاشا توسط ایرج افشار با عنوان *اورادالاحباب و فصوص‌الآداب* در تهران (۱۳۴۵ش) به چاپ رسیده است. اشعاری نیز در *اورادالاحباب* آمده که احتمالاً برخی از آنها سرودۀ خود اوست (نک: ۳۵/۲، ۱۱۳ بب).

۲. *المشیخة*. از این اثر نسخه‌ای در دست نیست و فقط خود او در کتاب *اوراد الاحباب* (۱/گ۶۶ آ؛ نیز نک: افشار، ۳۱) از آن نام برده است.

۳. *وقف‌نامه*. این اثر مشتمل است بر نام و نشان اراضی و املاک بسیار و عواید آنها که ابوالمفاخر باخرزی همه را وقف خانقاه و مزار سیف‌الدین باخرزی کرده، و نیز مصارف آن موقوفات را معین نموده است. نخست بقا و عمارت خانقاه و روضۀ سیف‌الدین را مدنظر داشته، و سپس دیگر مصارف آن را مانند رسیدگی به احوال دراویش و صوفیه برای تأمین لباس، غذا، حمام و ... برشمرده، و در آخر نیز برای استنساخ و کتابت *اوراد الاحباب* مخارجی تعیین کرده است (نک: افشار، ۳۶-۳۹). *وقف‌نامۀ* اصلی همراه با ترجمۀ روسی آن و نیز تصویر *وقف‌نامه* توسط ا. د چخوویچ در تاشکند (۱۹۶۵م) به طبع رسیده است (نک: مرکزی، ۱۷/۲).

باخرزی *وقف‌نامۀ* مختصری نیز داشته که قسمتهایی از آن توسط ایرج افشار در مقدمۀ *اوراد الاحباب* چاپ شده است (نک: افشار، همانجا).

مآخذ: ابن‌بطوطه، رحلة، به کوشش علی منتصر کتانی، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ احمد بن محمود، *تاریخ ملازاده*، به کوشش احمد گلچین معانی، تهران، ۱۳۳۹ش؛ افشار، ایرج، مقدمه بر ج۲ *اوراد الاحباب* (نک: هم‍، باخرزی)؛ باخرزی، یحییٰ، *اورادالاحباب*، ج ۱، نسخۀ خطی کتابخانۀ مرکزی دانشگاه تهران، شم‍ ۱۲۰۱، ج۲، به‌کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۴۵ش؛ بغدادی، هدیه؛ سهروردی، عبدالقاهر، *آداب‌المریدین*، ترجمۀ عمر بن محمد شیرکان، به کوشش نجیب مایل هروی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ فصیح خوافی، احمد، مجمل فصیحی، به کوشش محمود فرخ، مشهد، ۱۳۳۹ش؛ مرکزی، میکروفیلمها؛ معصوم علیشاه، محمد معصوم، *طرائق الحقائق*، به کوشش محمد جعفر محجوب، تهران، ۱۳۱۸ش.

محمد جواد شمس

باخَمْرا، قریه‌ای از ناحیۀ کوفه در عراق. این قریه میان کوفه و واسط واقع بود. فاصلۀ آن به کوفه نزدیک‌تر، و در ۱۶ یا ۱۷ فرسخی شرق این شهر قرار داشت (یاقوت، ۴۵۸/۱؛ نیز نک: ابن قتیبه، ۲۱۳). مسعودی آن را از سرزمین طَفّ (از نواحی کوفه) شمرده است (۱۴۸/۴)، اما امروزه موقعیت باخمرا را نمی‌توان دقیقاً تعیین کرد. این نام در زبان آرامی به معنای خمخانه است (EI^2).

شهرت باخمرا به سبب جنگی است که در آنجا میان ابراهیم بن عبدالله (ه م)، از نوادگان امام حسن(ع)، و لشکر منصور خلیفۀ عباسی، روی داد و به «وقعة باخمریٰ» معروف است (نک: ابوالفرج، ۳۸۲، ۴۲۰). ابراهیم همزمان با آغاز بنای بغداد (اول رمضان ۱۴۵ق/ ۲۳ نوامبر ۷۶۲م)، توسط منصور (نک: طبری، ۶۲۴/۷، ۶۳۴)، در بصره قیام کرد و پس از بیعت گرفتن از مردم، بر شهر چیره شد و با فرستادن لشکریان و عاملان خود، بر اهواز، فارس و واسط نیز استیلا یافت و پس از آن آهنگ کوفه کرد. در ذیقعدۀ ۱۴۵ در باخمرا میان او و لشکر عباسی به سرکردگی عیسی بن موسیٰ، عم منصور جنگی سخت درگرفت. نخست پیروزی با سپاه ابراهیم بود، اما با حملۀ مجدد گروهی از لشکریان عیسیٰ، ابراهیم بر اثر اصابت تیری درگذشت و جمعی از یارانش (۴۰۰ تا ۵۰۰ نفر) که از زیدیه بودند، کشته شدند (خلیفه، ۶۴۹/۲-۶۵۰؛ یعقوبی، ۳۷۶/۲-۳۷۹؛ طبری، ۶۳۴/۷-۶۴۷؛ قس: ابن حبیب، ۳۵؛ بیهقی، ۴۱۰/۱). بدین‌گونه، این نهضت علوی که اساس خلافت عباسی را سخت به مخاطره افکنده بود، درهم شکست. برخی باخمرا را «بدر الصغریٰ» خوانده‌اند (ابوالفرج، ۳۶۵؛ ذهبی، ۲۲۴/۶). ابوحنیفه، امام حنفیان نیز که به پیوستن به قیام ابراهیم فتوا داده بود، کشته شدگان در باخمرا را با شهدای بدر برابر دانسته است (نک: ابوالفرج، ۳۶۴؛ ابن عنبه، ۱۰۹). به این ترتیب، ابراهیم به «قتیل باخمرا» (ابونصر، ۹، ۶۵؛ بیهقی، ۵۵۴/۲)، و «صاحب باخمرا» (ابن ابی الحدید، ۲۷۲/۱۵) مشهور شد. دعبل خزاعی در قصیدۀ تائیۀ معروف خود، به قبر ابراهیم در باخمرا اشاره دارد (ص ۱۳۶؛ مسعودی، همانجا). گور ابراهیم در سدۀ ۷ق زیارتگاه مردم بوده است (نک: یاقوت، همانجا؛ هروی، ۷۷).

مآخذ: ابن ابی الحدید، عبدالحمید، شرح *نهج البلاغة*، به‌کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۹۶۲م؛ ابن حبیب، محمد، *المحبر*، به کوشش ایلزه لیشتن اشتتر، حیدرآباددکن، ۱۳۶۱ق/۱۹۴۲م؛ ابن عنبه، احمد، *عمدة الطالب*، نجف، ۱۳۸۱ق/۱۹۶۱م؛ ابن قتیبه، عبدالله، *المعارف*، به کوشش ثروت عکاشه، قاهره، ۱۹۶۰م؛ ابوالفرج اصفهانی، *مقاتل الطالبین*، به کوشش احمد صقر، قاهره، ۱۳۶۸ق/۱۹۴۹م؛ ابونصر بخاری، سهل، *سرّ السلسلة العلویة*، نجف، ۱۳۸۱ق/۱۹۶۲م؛ بیهقی، علی، *لباب الانساب*، به کوشش مهدی رجایی، قم، ۱۴۱۰ق؛ خلیفة بن خیاط، *تاریخ*، به کوشش سهیل زکار، دمشق، ۱۹۶۸م؛ دعبل خزاعی، *دیوان*، به کوشش عبدالصاحب عمران دجیلی، بیروت، ۱۹۷۲م؛ ذهبی، محمد، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش حسین اسد، بیروت، ۱۴۰۵ق/ ۱۹۸۵م؛ طبری، *تاریخ*؛ مسعودی، علی، *مروج الذهب*، به کوشش شارل پلا، بیروت، ۱۹۷۳م؛ هروی، علی، *الاشارات الی معرفة الزیارات*، به کوشش ژ.سوردل تومین، دمشق، ۱۹۵۳م؛ یاقوت، *بلدان*؛ یعقوبی، احمد، *تاریخ*، بیروت، ۱۳۷۹/۱۹۶۰م؛ نیز: EI².

محمدرضا ناجی

بـاد، جریان هوا که بیشتر طبیعی دانان قدیم، از یونانیان گرفته تا مسلمانان در مبحث آثار علوی از آن بحث کرده‌اند. آراء دانشمندان دورهٔ اسلامی دربارهٔ آثار علوی سخت تحت تأثیر عقاید فلاسفهٔ یونان، به ویژه ارسطو و تئوفراستوس بوده است.

چیستی و چگونگی پیدایش باد: طبیعی دانان یونانی پیش از ارسطو، همچون آناکسیماندرس، دیوجانس و متروذُرُس، باد را به درستی هوای متحرک می‌دانستند، ولی می‌پنداشتند که ابر و آب نیز هوای فشرده‌اند. اما اسکندر افرودیسی و المپیذُروس (شارحان *آثار علوی* ارسطو) این نظریه را تنها به بقراط نسبت داده‌اند. در این میان آناکسیماندرس به تأثیر خورشید در به حرکت درآوردن هوا نیز توجه داشته است (ارسطو، 89, 165, 167؛ قس: ترجمهٔ نادرست ابن بطریق، ۴۳، ۶۴؛ نیز اصلاحات ابن رشد، ۷۲، ۹۸؛ المپیذُروس، ۱۱۶؛ «الآراء...»، ۱۴۸؛ نک: کرامتی، ۱۸۲، ۱۸۹، ۱۹۱).

هراکلیدس نیز در مبحث جزر و مد، به تأثیر خورشید در وزش باد اشاره کرده است (نک: «الآراء»، ۱۵۳)؛ اما ارسطو نظر کسانی را که باد را هوای در حرکت دانسته‌اند، حتیٰ فروتر از باورهای عامیانه شمرده است (ص 89؛ قس: ابن بطریق، ۴۳؛ ابن رشد، ۷۲-۷۳). وی سپس در فصل چهارم از مقالهٔ دوم کتاب خود افزوده است: «خورشید، با حرکت سالیانهٔ خود فصول مختلف را پدید می‌آورد. گرمای خورشید موجب برخاستن بخار مرطوب و بخار خشک از سطح زمین می‌شود. بخار مرطوب باران را پدید می‌آورد و بخار خشک موجب پیدایش باد می‌شود. از این رو، باد و باران از نظر جنس با یکدیگر تفاوت دارند و نمی‌توان باد را هوای در حرکت دانست». ارسطو در ادامه افزوده است: پس از بارش باران معمولاً باد می‌وزد و هنگامی که باران می‌بارد، باد فرو می‌نشیند، زیرا پس از باران زمین بر اثر گرمای درونی خود و گرمایی که از بالا می‌رسد، خشک می‌شود و مادهٔ مورد نیاز باد (یعنی بخار خشک) را فراهم می‌سازد و هنگام این فرایند، باد به وزش در می‌آید. بارش باران نیز بخار خشک را (که عامل وزش باد است) سرد می‌کند و از این رو، با شروع باران وزش باد به پایان می رسد (ص 163-167؛ ابن بطریق، ۶۳-۶۶؛ ابن رشد، ۹۷-۹۹؛ المپیدروس، ۱۱۶-۱۱۷؛ کرامتی، ۲۱۰).

به نظر ارسطو اگر چه گرمای خورشید موجب برخاستن بخار خشک و در نتیجه وزش باد می‌شود، اما از سوی دیگر [در صورت شدت یافتن] می‌تواند با سوزاندن این بخار خشک از وزش باد جلوگیری کند (ص 175؛ ابن بطریق، ۶۸-۷۰؛ ابن رشد، ۱۰۶-۱۰۷؛ المپیدروس، ۱۲۲؛ در مورد تفاوتهای دو روایت عربی با نظر ارسطو، نک: کرامتی، ۲۱۱).

تئوفراستوس نیز بر آن بود که مخلوط بخار لطیف و بخار غلیظ که جزء لطیف آن بیشتر است، باد را پدید می‌آورد. در بخش پایینی سپهر هنگامی که بخار قصد صعود دارد، باد خواهد وزید. گاهی اوقات نیز ممکن است که هوا در جایی فشرده و انباشته گردد، در این حالت هوا از این ناحیهٔ پرفشار به سوی نواحی اطراف که در آن خلأ پدید آمده است (به تعبیر امروزی: به نواحی کم‌فشار مجاور)، حرکت می‌کند و همراه آن بخارات برخاسته از آب و خاک بدان سوی می‌رود و در آنجا گرد می‌آید، تا آنگاه که در آنجا نیز جایی خالی نماند (ص ۱۴۲-۱۴۵؛ حسن، ۳۱۷-۳۱۹). چنانکه می‌بینیم ظاهراً تئوفراستوس نخستین کسی است که علت وزش باد را به درستی بیان کرده.

طبیعی دانان مسلمان دربارهٔ باد، برخلاف سایر مباحث آثار علوی بیشتر به آراء تئوفراستوس توجه داشته‌اند، تا نظرات ارسطو. مقدسی که اغلب مطالب خود را از *الآراء الطبیعیه* و *جوامع* حنین بن اسحاق برگرفته، و گه‌گاه کوشیده است این نظرات را تا حدودی با باورهای مذهبی عامیانه تلفیق کند، بر خلاف ارسطو بر آن بود که «باد همان هواست و چون خدا در آن جنبشی ایجاد کند، می‌وزد و به حرکت در می‌آید و اکثر پیشینیان نیز بر این عقیده بوده‌اند که باد سیلان هواست» (۳۰/۲؛ قس: «الآراء»، ۱۴۸). وی تابش خورشید بر زمین و برخاستن بخارات خشک را موجب وزش باد می‌داند (همانجا؛ قس: حنین، ۴۳).

اخوان الصفا که *رسائل* آنان مهم‌ترین عامل رواج نظرات تئوفراستوس در زمینهٔ آثار علوی بود، می‌پنداشتند که باد چیزی جز «تموج هوا» و حرکت آن به سوی جهات ششگانه نیست. به نظر آنان اگر بخار خشک برخاسته از سطح زمین بیش از بخار مرطوب باشد، از کرهٔ نسیم بالاتر می‌رود، اما سرمای زمهریر مانع بالاتر رفتن این بخار خواهد شد. پس این بخارها به سوی پایین باز می‌گردند و هوای زیرین را به سوی جهات چهارگانه می‌رانند و موجب وزش باد می‌شوند (*رسائل*...، ۷۱/۲).

ابن سینا در مورد چیستی باد همچون اغلب موارد از ارسطو پیروی کرده، اما در مورد علل وزش آن علاوه بر نظر ارسطو، دیدگاه تئوفراستوس را نیز (به احتمال قوی با مراجعهٔ مستقیم به ترجمهٔ عربی رسالهٔ او) با تغییراتی یاد کرده است. به نظر وی باد از «دود خشک» (بخار کاملاً خشک) پدید می‌آید و نمی‌تواند از جنس هوا باشد، زیرا در این صورت وزش باد در یک جهت برای مدتی طولانی ادامه نخواهد

داشت (*الشفاء*، ۵۹). استدلال ابن سینا در این باره چندان روشن نیست، اما ظاهراً وی بر آن بوده است که اگر باد همان جریان هوا باشد، پس از مدتی هوای محلی که باد از آنجا وزیده است، متخلخل (به تعبیر امروزی کم فشار) خواهد شد و در نتیجه، باید جهت وزش باد تغییر کند. وی دو راه برای پیدایش باد بر می‌شمرد، علت اصلی وزش باد آن است که دود بسیار از زمین برخیزد و به سوی بالا برود، تا آنگاه که بر اثر سرما سنگین شود و بخواهد به سوی پایین باز گردد. در این هنگام بر اثر مقاومت هوایی که در زیر آن قرار دارد، به سمت کناره‌ها میل می‌کند و باد می‌گردد. همچنین ممکن است پیش از آنکه دود به نقاط بالای سپهر یا به نقاط سرد برسد، باد تولید شود و این حالت هنگامی روی می‌دهد که این دود به علتی نتواند به آن بالاها برسد (همان، ۵۸-۵۹، *دانشنامه* ...، ۷۰).

اسفزاری بر آن بود که هر گاه خشکی بخار دودی بر بخار تر غالب شود، جوهر آن بخارتر را مادهٔ باد می‌گرداند (ص ۱۷). ابن سهلان نیز می‌پنداشت که باد خود جنبانندهٔ هواست و نه جنبش هوا. وی سپس دربارهٔ چیستی باد ترجمهٔ سخنان ابن سینا در *شفا* را با افزودن برخی توضیحات آورده است (ص ۳۶- ۳۸). اما مسعودی مروزی ضمن پیروی از نظریهٔ درست تئوفراستوس توضیحاتی جالب را از خود افزوده است: «بباید دانست که فعل حرارت تفریق و تبسیط کردن و پراکنده کردن است و فعل برودت جمع کردن و فراهم کشیدن. پس هرگاه که جایی از جوانب هوا در تابستان به سبب تابش آفتاب نیک گرم گردد و انبساطی در او پدید آید و متخلخل شود و بدین سبب حجم او بیشتر گردد، پس هوایی را که مماس و مجاور است، دفع کند تا او جای بگیرد، پس بدان سبب حرکتی در هوا پدید آید و آن هوای متحرک باد باشد... اما سبب دوم و آن حادث گشتن برودت است در هوا... چون جایی از جوانب هوا نیک سرد شود، آن سرما او را منقبض گرداند و خویشتن به هم درکشد، حجم او بدین سبب اندک تر شود، پس هوایی که مجاور او باشد در جهت او حرکت کند، تا آن موضع را که از او خالی می گردد، بگیرد. پس معلوم شد که حرارت و برودت هوا سبب حدوث حرکت می‌گردند در او» (ص ۱۱۴- ۱۱۶). البته وی از این مقدمات درست به نتیجه‌ای نادرست رسیده است؛ زیرا بر اساس استدلال وی باد همیشه باید از ناحیهٔ گرم (کم فشار) به سوی ناحیهٔ سرد (پرفشار) بوزد. او «وجه» دیگری (با احتمال کمتر) نیز برای پیدایش باد در نظر گرفته (ص ۱۱۷) که کم و بیش برگرفته از سخنان ابن سینا در *شفا*ست. محمدبن محمود طوسی نیز در کتاب فارسی *عجایب المخلوقات* افزون بر آنکه باد را هوای متحرک شمرده، به صراحت علت پایان وزش باد را هم فشار شدن دو ناحیهٔ مجاور دانسته است (ص ۸۳ -۸۴). زکریای قزوینی نیز همان سخنان اخوان الصفا را تکرار کرده، و نکتهٔ قابل توجهی بدان نیفزوده است (ص ۸۷).

دسته بندی بادها: همهٔ طبیعی دانان بادها را بر اساس جهت وزش آنها دسته بندی می‌کرده‌اند. ارسطو نخست ۱۲ نوع باد برشمرده، و جهت وزش آنها را روی نموداری دایره‌ای شکل مشخص کرده است (۴باد در امتداد ۴ جهت اصلی و از هر یک از جهات فرعی نیز دو باد) (نک: ص 193-187). بر اساس نمودار از ناحیهٔ جنوب غربی باید دو باد بوزد: یکی با تمایل بیشتر به جنوب و یکی با تمایل بیشتر به غرب. اما همو تأکید کرده است که ازجنوب غربی (با تمایل بیشتر به جنوب) بادی نمی‌وزد (ص 191). از این رو، باید ۱۱نوع باد وجود داشته باشد، نه ۱۲ نوع که ارسطوبه صراحت در آغاز مبحث بدان اشاره کرده است. تقریباً همهٔ دانشمندان پس از ارسطو، بدون توجه به این نکته بادها را ۱۲ نوع دانسته‌اند. اما اسکندر افرودیسی، به نقل از ارسطو ۱۱ نوع باد برشمرده، و معلوم است که در این موضوع به نکتهٔ یاد شده توجه داشته است. ابن رشد نیز هم به روایت نخست و هم به روایت اسکندر افرودیسی اشاره کرده است (ص ۱۱۸-۱۲۰؛ قس: ابن بطریق، ۷۲-۷۳، که در آن متن یونانی بسیار تلخیص شده است؛ نیز قس: المپیدروس، ۱۲۵-۱۲۷).

تئوفراستوس از تقسیم‌بندی بادها سخنی به میان نیاورده (قاعدتاً در این باره با ارسطو هم عقیده بوده)، و تنها ویژگیهای برخی از انواع بادها را برشمرده است (ص ۱۴۴- ۱۴۵). اما اخوان الصفا افزون بر ۱۲نوع بادی که ارسطو از آنها یاد کرده است، دو نوع باد دیگر نیز برشمرده‌اند: یکی بادهایی که از پایین به بالا می‌وزند که گردباد از جملهٔ آنهاست و دیگر بادهایی که از بالا به پایین می‌وزند که از جملهٔ آنها «باد صرصر است که قوم عاد را به هلاکت رساند» (*رسائل*، ۲/۷۱-۷۲). در میان دانشمندان مسلمان بعدی تنها اسفزاری سخنان آنان را تکرار کرده است (ص ۱۸-۱۹) و کسانی چون مسعودی (۱/۱۷-۱۸)، ابن سینا (*الشفاء*، ۶۱)، و ابن سهلان (ص ۳۹-۴۱) همگی به بادهای ۱۲گانه اشاره کرده‌اند.

تندباد (توفان) و گردباد و ارتباط آن با رعد و برق و صاعقه: اغلب طبیعی دانان میان گردباد و توفان از یک سو، و رعد و برق و صاعقه از سوی دیگر ارتباطی نزدیک در نظر می‌گرفته‌اند و اصولاً باد را عامل اصلی پیدایش ۳ پدیدهٔ اخیر می‌دانسته‌اند. آناکساگوراس صاعقه، توفان و گردباد را نوع شدیدتر رعد و برق می‌دانست و می‌پنداشت توفان هنگامی پدید می‌آید که مادهٔ پدید آورندهٔ رعد و برق بسیار زیاد باشد. او گردباد (یا گردباد دریایی) را آتش مخلوط با ابر می‌دانست. مترودرس نیز بر آن بود که اگر صاعقه شدید شود، گردباد پدید خواهد آمد («الآراء»، ۱۴۵؛ نیز نک: المپیدروس، ۱۴۳-۱۴۵).

ارسطو می‌پنداشت که هرگاه بخار بادی (بخار خشک)، فراوان و فشرده و غلیظ باشد، توفان یا تندباد پدید می‌آید که شدت آن بستگی به نیرویی دارد که از فراهم آمدن سریع بخارات به دست آمده است؛ اما اگر همین بخار رقیق و پراکنده باشد، رعد و برق پدید خواهد آمد (ص 233,235؛ قس: ابن بطریق، ۸۵، که مطلب را وارونه ترجمه کرده است؛ نک: ابن رشد، ۱۳۷، که نه به اصل شبیه است و نه به ترجمهٔ عربی). ارسطو بر آن بود که هر گاه بادی در خلاف جهت بادی دیگر حرکت کند،

گردباد پدید خواهد آمد. وی به تفصیل دربارهٔ علت پدید آمدن حرکت چرخشی سخن گفته است (ص 237 ,235؛ ابن بطریق، ۸۵ ـ ۸۶؛ ابن رشد، همانجا).

تئوفراستوس تنها به وصف گردباد (در دریا و در خشکی) پرداخته، و علت پدید آمدن تندباد را فراوانی بخارات خشک دانسته است (ص ۱۴۵ـ۱۴۷؛ حسن، ۳۱۹). ابن رین (ص ۲۵) و مقدسی (۳۶/۲) هر دو به پیروی از ارسطو گردباد را حاصل برخورد دو باد مخالف دانسته‌اند و مقدسی در ادامه قول کسائی را نقل کرده است که گردباد را همان شیطان دانسته‌اند. به نظر ابن سینا دو نوع گردباد، بالا رونده و پایین رونده وجود دارد. گردباد غالباً از بادهای ابری سنگین مرطوبی پدید می‌آید که به طرف بالا رانده می‌شوند و به ابرها برخورد می‌کنند و رنگ آنها را تغییر می‌دهند و بر آنها تأثیر می‌گذارند، سپس به سوی پایین باز می‌گردند. این بدترین نوع گردباد است و چه بسا پیچ و خم‌دار بودن منافذ [ی که بخارات از آن بالا می‌روند] در تشدید حرکت دورانی گردباد مؤثر باشد. نیز ممکن است که ماده‌ای بادی پایین آید و پس از برخورد به زمین درخود بپیچد و به باد دیگری از جنس خود برخورد کند و آنگاه به چرخش درآید. برخورد دو باد [مخالف] نیز می‌تواند موجب پدید آمدن گردباد شود (*الشفاء*، ۶۰ ـ۶۱). ابن سهلان گردباد را «دیوباد» نامیده، و سپس در تشریح این پدیده کم و بیش از نظرات ابن سینا پیروی کرده است (ص ۳۸ـ۳۹). سخنان قزوینی نیز تقریباً تکرار مطالب ابن سیناست (ص ۸۷ـ۸۸).

گفتنی است که تقریباً تمامی طبیعی دانان قدیم، وزش باد در منافذ زمین را مهم‌ترین عامل زمین‌لرزه می‌پنداشته‌اند (ارسطو، 207-203؛ المپیدروس، ۱۳۳ـ ۱۳۸؛ ابن بطریق، ۷۵ـ ۷۶؛ ابن‌رشد، ۱۲۳ـ۱۲۴؛ تئوفراستوس، ۱۵۰ـ۱۵۲؛ حسن، ۳۲۱ـ۳۲۲؛ ابن‌رین، ۲۳ـ۲۴؛ مقدسی، ۳۶/۲ـ۳۷؛ ابن سینا، همان، ۱۵ـ ۱۶؛ اسفزاری، ۴۰ـ۴۲؛ ابن سهلان، ۴۳ـ۴۴؛ مسعودی مروزی، ۱۱۸). همچنین برخی طبیعی دانان یونانی همچون هراکلیدس بر آن بوده‌اند که وزش باد جزر و مد را پدید می‌آورد. در «الآراء الطبیعیة» این نظریه به ارسطو نیز نسبت داده شده است (ص ۱۵۳ـ۱۵۴؛ نیز نک: مقدسی، ۴۶/۲). از میان دانشمندان دورهٔ اسلامی نیز زکریا قزوینی برهمین باور بوده است (ص ۹۴).

مآخذ: «الآراء الطبیعیة»، منسوب به پلوتارک، ترجمهٔ قسطاین لوقا، همراه *فی النفس* ارسطو، به کوشش عبدالرحمان بدوی، بیروت/کویت، ۱۹۵۴م؛ ابن بطریق، یحیی، *الآثار العلویة*، ترجمه و تحریر *متورولوگیکای* ارسطو، به کوشش کازیمیرتراپتس، بیروت، ۱۹۵۶م؛ ابن رین، علی، *فردوس الحکمة*، به کوشش محمد زبیر صدیقی، برلین، ۱۹۲۸م؛ ابن رشد، محمد، *تلخیص الآثار العلویة*، به کوشش جمال الدین علوی، بیروت، ۱۹۹۴م؛ ابن سهلان، عمر، «الرسالة السنجریة فی الکائنات العنصریة»، دو رسالهٔ دربارهٔ *آثار علوی*، به کوشش محمد تقی دانش پژوه، تهران، ۱۳۳۷ش؛ ابن سینا، *دانشنامهٔ علائی*، طبیعیات، به کوشش محمد مشکوة، تهران، ۱۳۳۱ش؛ همو، *الشفاء*، طبیعیات، المعادن و الآثار العلویة، به کوشش ابراهیم مدکور و دیگران، قاهره، ۱۳۸۵ق/۱۹۶۵م؛ اسفزاری، مظفر، *آثار علوی*، به کوشش محمد تقی مدرس رضوی، تهران، ۱۳۵۶ش؛ المپیدروس، «تفسیر... لکتاب ارسطاطالیس فی الآثار العلویة»، ترجمهٔ حنین ابن اسحاق، *شروح علی ارسطو مفقودة فی الیونانیة*، به کوشش عبدالرحمان بدوی، بیروت، ۱۹۷۱م؛ تئوفراستوس، «الآثار العلویة»، ترجمهٔ کهن عربی، چ تصویری، به کوشش فؤاد سزگین، *مجلة تاریخ العلوم العربیة والاسلامیة*، فرانکفورت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۴م، ج ۱؛ حسن بن بهلول، *الدلائل*، چ تصویری، به کوشش فؤاد سزگین، فرانکفورت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ حنین بن اسحاق، جوامع... *لکتاب ارسطوطالیس فی الآثار العلویة*، به کوشش هانس دایبر، آمستردام/آکسفرد، ۱۹۷۵م؛ *رسائل اخوان الصفا*، بیروت، ۱۹۵۷م؛ طوسی، محمد، *عجایب المخلوقات*، به کوشش منوچهر ستوده، تهران، ۱۳۴۵ش؛ قزوینی، زکریا، *عجائب المخلوقات*، بیروت، دارالتحریر للطبع والنشر؛ کرامتی، یونس، «آثار دانشمندان ایرانی دربارهٔ آثار علوی و تأثیر نظریات طبیعی دانان یونانی برآنها»، *تاریخ علم در اسلام و نقش دانشمندان ایرانی*، به کوشش محمد علی شعاعی و محسن حیدرنیا، تهران، ۱۳۷۸ش؛ مسعودی، علی، *التنبیه و الاشراف*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۹۳م؛ مسعودی مروزی، محمد، «آثار علوی»، دو رسالهٔ دربارهٔ *آثار علوی*، به کوشش محمد تقی دانش پژوه، تهران، ۱۳۳۷ش؛ مقدسی، مطهر، *البدء و التاریخ*، به کوشش کلمان هوار، پاریس، ۱۹۰۱م؛ نیز:
Aristotle, *Meteorologica*, tr. H. D. P. Lee, London, 1952.

یونس کرامتی

بادِس، شهر و بندری باستانی در ساحل مدیترانه‌ای کشور مغرب. نام این شهر در منابع به صورت بادیس نیز ضبط شده است (نک: ابن سعید، ۷۴؛ ابن خلدون، ۱(۱)/۱۱۰) و برای تشخیص آن از بادس زاب در الجزایر (نک: ابوعبید، ۷۴۳/۲؛ ادریسی، ۲۶۴/۱)، بادس فاس یا بادس غُماره نیز خوانده می‌شود (یاقوت، ۴۵۹/۱ـ۴۶۰، ۹۰۴/۲؛ بن عربی، ۷۴). برخی بادس را همان «پاریتینا»ی مذکور در سفرنامهٔ آنتونینوس دانسته‌اند، اما این نام بر خلیج کوچک محصورتر یلیش (آیریس در نقشه‌های غربی) در ۷ کیلومتری جنوب غربی آن قابل تطبیق است (EI²).

بادس از مشهورترین بندرگاههای غماره (ه م) بود (ابن سعید، همانجا) و جزو قلمرو نُکور (ه م) به شمار می‌آمد (ابوعبید، ۷۶۳/۲). ساخت این بندرگاه را به افریقاییان یا گوتها نسبت می‌دهند (وزان، ۳۲۵/۱). بادس در منتهی‌الیه سرزمین کوهستانی غماره، در سدهٔ ۶ق/۱۲م شهری آباد بود و بازارها و صنایعی چند داشت که مایحتاج بلاد غماره را نیز تأمین می‌کرد (ادریسی، ۵۲۷/۲، ۵۳۲، ۵۳۲ـ۵۳۳؛ نیز ابوالفدا، ۶۵ـ۶۶، ۱۲۴ـ۱۲۵).

این شهر نخست جزو امیرنشین ادریسی بنی‌عمر بود، اما بعدها به استیلای مرابطون درآمد (EI²). در ۵۵۷ق/۱۱۶۲م بادس در زمرهٔ پایگاههای دریایی به شمار می‌رفت که عبدالمؤمن موحدی در حمله به اندلس از آن بهره جست (ابن ابی زرع، *الانیس*...، ۲۰۰ـ۲۰۱). در ۶۰۱ق/۱۲۰۵م یعیش، عامل محمدالناصر موحدی (حک ۵۹۵ـ۶۱۱ق)، از بیم حملهٔ دشمن مسیحی، بر گرد شهرهای ریف (ه م) از جمله بادس بارو کشید (همو، *الذخیرة*...، ۳۹، *الانیس*، ۲۷۱). در ۶۰۴ق/۱۲۰۷م قصبهٔ بادس ساخته شد (همان، ۲۳۳؛ ابن قاضی، ۲۰۶). پس از آن نیز مَرینیان در بادس استحکاماتی ایجاد کردند. در زمان حکومت ابوسعید مرینی (۷۰۹ـ۷۳۱ق/۱۳۱۰ـ۱۳۳۱م) بادس مانند مَلیله و عرائش هزار دینار مالیات می‌پرداخت (EI²). در اوایل سدهٔ ۸ق مردی عباس نام به داعیهٔ مهدویت در ناحیهٔ غماره ظهور کرد و افرادی را پیرامون خود گرد

آورد و بر بادس استیلا یافت، ولی به زودی کشته شد (ابن خلدون، ۱(۲)/۲۸۷-۲۸۸). در همین سده بقایایی از تیرهٔ زُهَیله از قبیلهٔ نفزاوه در نواحی بادس زندگی می‌کردند (همو، ۶(۱)/۲۳۳-۲۳۴).

به نوشتهٔ وزان فاسی: در سدهٔ ۱۰ق بادس شهری با حدود ۶۰۰ خانوار بود. داخل شهر بازار و دکانها و مسجد جامع متوسطی قرار داشت. نزدیک شهر دره‌ای بود که به هنگام بارندگی آب در آن جریان می‌یافت؛ اما درون شهر آب آشامیدنی نبود. قصبهٔ زیبا، اما نه چندان استوار شهر مقر امیر بود. وی در خارج قصبه نیز قصر و باغی زیبا داشت. در بیرون قصبه نزدیک دریا کارگاه کشتی سازی کوچکی بود که در آنجا از چوبی که از کوههای مجاور می‌آوردند، قایق و زورقهای بادبانی جنگی می‌ساختند. اهالی بادس به صید ماهی اشتغال داشتند. در آنجا گندم اندک به دست می‌آمد و غذای مردم نان جوین و ماهی، به خصوص ساردین بود که به فراوانی صید می‌شد. این شهر از موقعیت سوق‌الجیشی و بازرگانی خوبی برخوردار بود و از این‌رو، سخت از آن محافظت می‌شد. کشتیهای تجاری ونیزی هر ساله یک یا دوبار برای فروش و مبادلهٔ کالا به بادس می‌آمدند و در بازگشت، کالاها و مسافران مسلمان را از آنجا به تونس، و حتیٰ به اسکندریه و بیروت منتقل می‌کردند (۱/۳۲۵-۳۲۷، ۳۳۰). مقر حاکم ریف در بادس، و قلمرو او در شهرهای ساحلی از بلیش تا المَزّمه (امروزه: حسیمه) و نیز در زمینهای برخی قبایل داخلی مانند بقویه، بنی خالد، بنی منصور و بنی‌یَدَّر گسترده بود (همو، ۱/۳۲۷-۳۳۰، ۳۳۵؛ EI[2]).

در فاصلهٔ کمتر از ۱۰۰ متر از بادس دو جزیرهٔ سنگی کوچک وجود دارد. جزیرهٔ بزرگ‌تر را «حجر بادس» و به اسپانیایی پنیون دِ ولِث[1] می‌خوانند (همانجا). در ۹۱۴ق/۱۵۰۸م پادشاه اسپانیا برای ختم غائلهٔ حملات دریایی، ناوگانی را بدانجا گسیل داشت و این جزیره را تصرف کرد. فرمانده ناوگان در آنجا قلعه‌ای ساخت و آن را با سربازان و جنگ‌افزارها مجهز نمود، به گونه‌ای که شهر در تیررس دشمن قرار گرفت. حاکم مرینی فاس به درخواست امیر بادس سربازانی برای حمله به این جزیره فرستاد، اما کاری از پیش نبرد. وی بار دیگر در ۹۲۶ق/۱۵۲۰م جزیره را مورد حمله قرار داد که درپی آن به دست مسلمانان سقوط کرد (وزان، ۱/۳۲۶-۳۲۷؛ وفرانی، ۳۶). در ۹۳۲ق/۱۵۲۶م ریف به اقطاع ابوحسّون وطّاسی ــ که پسر برادرش احمد بن محمد او را از سلطنت فاس خلع کرده بود ــ درآمد و او بادس را مقر خود قرار داد (همو، ۳۰-۳۱؛ EI[2]). ابوحسون در ۹۶۱ق/۱۵۵۴م شهر و جزیرهٔ حجر بادس را به متحدان ترک الجزیره‌ای خود واگذار کرد و آنان به تقویت استحکامات دفاعی آنجا پرداختند (EI[2]؛ التر، ۱۹۱؛ نیز نک: وفرانی، ۵۰). این امر سلطان عبدالله الغالب بالله ــ از سلسلهٔ سعدیان ــ را نگران ساخت که مبادا ترکان جزیرهٔ حجر بادس را پایگاهی برای فتح مغرب قرار دهند. گفته می‌شود از این رو این جزیره را به اسپانیاییها واگذار کرد و آنان مسلمانان را از جزیره بیرون راندند. با این حال، وفرانی این روایت را ساخته و پرداختهٔ دشمنان دولت سعدیان می‌داند (ص ۴۹؛ نیز EI[2]).

امروزه از شهر کهن بادس جز ویرانه‌ای برجای نمانده است. این محل در ۱۱۰ کیلومتری جنوب شرقی تطوان، بین ناحیهٔ غماره و ریف در سرزمین بنو یَطّوفَت نزدیک مصبّ سیلاب تالان بادس قرار دارد. پس از جنگ ریف (۱۳۴۶ق/۱۹۲۷م) اسپانیاییها کوشیدند تا مهاجرنشین کوچکی به نام ویلاخوردانا در نزدیکی بادس ایجاد کنند، ولی چندان موفق نشدند. جزیرهٔ حجر بادس هنوز به اسپانیا تعلق دارد و ناحیهٔ مستقلی به نام پنیون دولث دلاگومرا را تشکیل می‌دهد (EI[2]).

بادس در دورهٔ اسلامی شهری با رونق بود و در نهضت علمی و ادبی با سبته رقابت می‌کرد. در آنجا مدرسه‌ای بود که آثار آن تا به امروز وجود دارد. مسجد جامع بادس نیز مرکزی فرهنگی بود که علوم دینی در آنجا تدریس می‌شد و شماری از علمای ریف در آنجا تربیت یافتند (بن عربی، همانجا؛ برای آگاهی از شرح حال بزرگانی که از بادس برخاسته‌اند، نک: هـ د، بادسی).

مآخذ: ابن ابی‌زرع، علی، *الانیس المطرب*، رباط، ۱۹۷۲م؛ همو، *الذخیرة السنیة*، رباط، ۱۹۷۲م؛ ابن خلدون، *العبر*؛ ابن سعید مغربی، علی، *بسط الارض*، به کوشش خوان ورنت خینس، تطوان، ۱۹۵۸م؛ ابن قاضی مکناسی، احمد، *جذوة الاقتباس*، رباط، ۱۹۷۳م؛ ابوعبید بکری، عبدالله، *المسالک و الممالک*، به کوشش وان لون و ا. فره، تونس، ۱۹۹۲م؛ ابوالفدا، *تقویم البلدان*، به کوشش م. رنو و دوسلان، پاریس، ۱۸۴۰م؛ ادریسی، محمد، *نزهة المشتاق*، بیروت، ۱۴۰۹ق/۱۹۸۹م؛ التر، عزیز سامح، *الاتراک العثمانیون فی افریقیا الشمالیة*، ترجمهٔ محمود علی عامر، بیروت، ۱۴۰۹ق/۱۹۸۹م؛ بن عربی، صدیق، *المغرب*، بیروت، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م؛ وزان، حسن، *وصف افریقیا*، ترجمهٔ محمد حجی و محمد اخضر، بیروت، ۱۹۸۳م؛ وفرانی، محمد صغیر، *نزهة الحادی*، رباط، مکتبة الطالب؛ یاقوت، *بلدان*؛ نیز: EI[2].

محمدرضا ناجی

بادِسی، عنوانی منسوب به شهر بادس (هـ م) که دست‌کم ۳ تن از بزرگان و مشاهیر مراکش بدان منسوب بوده‌اند:

۱. ابویعقوب یوسف زهیلی بادسی (زنده در اوایل سدهٔ ۸ق/۱۴م)، صوفی و عارف. وی از قبیلهٔ زهیله بود که گروهی از بازماندگان آن طی سده‌های ۸ و ۹ق در حدود بادس می‌زیستند (نک: ابن خلدون، ۶(۱)/۲۳۴). گرچه روزگار او نزدیک به زمان تاریخ‌نگاران بزرگی همچون ابن خطیب (مق ۷۷۶ق/۱۳۷۴م) و ابن خلدون (د ۸۰۸ق/۱۴۰۵م) بوده، از زندگی او جز مطالبی اندک و نیز شرح حالی که در *المقصدالشریف* عبدالحق بادسی (نک: دنبالهٔ مقاله) آمده است، چیز دیگری در دست نیست. ابن خطیب از او با القابی همچون ولی‌الله، امام کبیر و عارف شهیر یاد می‌کند (*نفاضة...*، ۲۵۳)، و ابن خلدون او را بزرگ‌ترین و آخرین ولی سرزمین مغرب و یکی از صوفیانی معرفی می‌کند که به مهدویت و انتظار ظهور عقیده داشته‌اند (۱(۳)/۵۸۸، ۶(۱)/۲۳۴). ابویعقوب و نوادگان او پیوسته مورد احترام سلاطین و بزرگان سرزمین مغرب بودند (نک: ابن خطیب، همانجا؛ ابن خلدون،

1. Peñon de Velez

۱(۳)/۵۸۸؛ مراکشی، ۱۸۳/۹)؛ عالمان و عارفان معاصر وی برای آموزش و نیز تبرک نزد او می‌رفتند، و کراماتی را نیز به او نسبت داده‌اند (ابن خطیب، *الاحاطة*...، ۳/۱۳۳-۱۳۴؛ ابن قاضی، ۲۲۳/۱). مزار ابویعقوب در کنار رود بادس، در خارج شهر، مأمن و زیارتگاه مریدان بود و لئون افریقی (حسن بن محمد وزان زیاتی) از این مکان به صورت «مزار سیدی بویعقوب» نام برده است (نک: EI², I/860).

۲. عبدالحق بادسی، ابومحمد ابن اسماعیل بن احمد (د پس از ۷۲۲ق/۱۳۲۲م)، فاضل و تذکره‌نویس مراکشی. از زندگی او اطلاعی در دست نیست؛ با این حال، از نسبتهایی چون غرناطی و خزرجی که درپی نام او آمده است، می‌توان حدس زد که به خزرجیان منسوب است و خاندانش از غرناطه برخاسته‌اند.

المقصد الشریف و المنزع اللطیف فی ذکر صلحاء الریف که شهرت عبدالحق مرهون آن است، در ۷۱۱ق و به شیوهٔ *التصوف* تادلی (ﻫ م) تألیف شده است. وی در این اثر شرح احوال عارفان و بزرگان ریف، در مغرب اقصیٰ را گرد آورده است و در ضمن آن به برخی از عارفان و شخصیتهای علمی و دینی و مؤلفانی که در جای دیگر ذکری از آنان نیست و ظاهراً معاصر او بوده‌اند، اشاراتی دارد. محمد بن جعفر کتانی در *سلوة الانفاس* از این کتاب مطالبی نقل کرده است و از کلام وی چنین برمی‌آید که در هنگام تألیف کتاب خود، چند نسخه از آن را در دست داشته است (نک: ابن سوده، ۷۲)؛ اما امروزه نسخه‌های شناخته شدهٔ کتاب، منحصر به نسخهٔ کتابخانهٔ رباط (شم ۱۴۱۹) و نیز نسخهٔ متعلق به کتابخانهٔ شخصی کتانی است (نک: همانجا؛ نیز GAL, S, II/337). به گفتهٔ کولَن این دو نسخه اختلاف بسیار با یکدیگر دارند (نک: EI²، همانجا). این اثر توسط لوی پرووانسال به فرانسه ترجمه شد و در «تاریخ شرفا[1]» به چاپ رسید. کولن نیز تعلیقات با ارزشی شامل نکات مفید جغرافیایی و جامعه‌شناسی دربارهٔ کتاب دارد که همراه با ترجمهٔ پرووانسال در پاریس (۱۹۲۶م) به چاپ رسیده است. اما متن اصلی کتاب هنوز به چاپ نرسیده است (نک: کردعلی، ۶۰).

۳. ابوحسون علی بن محمد وطاسی، آخرین امیر سلسلهٔ بنی‌وطاس (دربارهٔ شرح زندگی و احوال او، نک: ﻫ د، وطاس، بنی).

مآخذ: ابن خطیب، محمد، *الاحاطة فی اخبار غرناطة*، به کوشش محمد عبدالله عنان، قاهره، ۱۳۹۵ق/۱۹۷۵م؛ همو، *نفاضة الجراب*، به کوشش احمد مختار عبادی و عبدالعزیز اهوانی، قاهره، دارالکاتب العربی؛ ابن خلدون، *العبر*؛ ابن سوده، عبدالسلام، *دلیل مورخ المغرب الاقصی*، تطوان، ۱۳۶۹ق/۱۹۵۰م؛ ابن قاضی مکناسی، احمد، *جذوة الاقتباس*، رباط، ۱۹۷۳م؛ کردعلی، محمد، «مجموعة الرقم العربیة»، *مجلة المجمع العلمی العربی*، دمشق، ۱۹۳۲م، شم ۱۲؛ مراکشی، عباس، *الاعلام لمن حل مراکش و اغمات من الاعلام*، به کوشش عبدالوهاب بن منصور، رباط، ۱۹۸۰م؛ نیز:
EI²; GAL, S.

مریم صادقی

بادْغیس، استانی در شمال غربی افغانستان. این استان از شمال به جمهوری ترکمنستان و از جنوب و باختر به استان هرات و از خاور به استانهای فاریاب و غور محدود است. مساحت بادغیس حدود ۲۳ هزار کم‌۲، و مرکز آن شهر قلعه‌نو است (دولت‌آبادی، ۱۳-۱۵).

بادغیس نامی است کهن و در *یشتها* از آن با عنوان «واثیتی گَئس»، نام دوازدهمین کوهی که در زمین پدیدار گشته، یاد شده است (۳۲۴/۲-۳۲۵). این واژهٔ اوستایی در بندهش به‌صورت «وادگِس» یا «وادغِس» آمده‌است (نک: بهار، ۱۷۳). بادغیس کوهی‌است در مرزهای بادغیسان و آنجا ناحیه‌ای است پر دار و درخت (بندهش، ۷۲؛ *یشتها*، ۳۲۵/۲؛ پورداود، ۳۲۵/۲). یاقوت بادغیس را محل وزش بادهای بسیار معنا کرده است و اصل آن را بادخیز می‌داند (۴۶۲/۱)؛ ولی این وجه اشتقاق اساسی ندارد و معنی آن معلوم نیست، اما جزء آخر آن که «گَئس» باشد، در *اوستا* به معنی «گیس» است (پورداود، ۳۲۵/۲-۳۲۶).

بادغیس در زمان ساسانیان در قلمرو آن دولت بوده است و پس از آنکه به روزگار خسرو اول انوشیروان (سل ۵۳۱-۵۷۹م) سرتاسر ایران به ۴ بخش تقسیم شد (کولسنیکف، ۲۳۱-۲۳۲)، بادغیس نیز جزو مناطق چهارده‌گانهٔ خراسان درآمد (نک: یعقوبی، ۱۷۶/۱) و حکمران آن یکی از ۴ مرزبان خراسان (گردیزی، ۲۲)، و ملقب به برازان بود (نفیسی، ۶). همچنین بادغیس یکی از نواحی اسقف‌نشین ایران در زمان ساسانیان به شمار می‌رفت (مارکوارت، ۱۱۳). این ناحیه به سبب واقع شدن در مرزهای شمال شرقی امپراتوری ساسانیان، در معرض تهاجم ترکان و هپتالیان قرار داشت (کولسنیکف، ۲۳۳، ۲۳۷-۲۳۹). یاقوت دربارهٔ بادغیس می‌نویسد که آنجا «دارالملک» هیاطله بوده است (همانجا). این امر بیانگر نفوذ هپتالیان در این منطقه است.

بادغیس در ۳۰ق/۶۵۱م به روزگار عثمان، توسط سپاهی که عبدالله بن عامر بن کُریز به فرماندهی اوس بن ثعلبه و یا به قولی خلید بن عبدالله حنفی به هرات فرستاده بود، به صلح گشوده شد (بلاذری، ۵۶۷-۵۷۰)، اما در ۳۲ق بزرگی از خاندان کارن (قارن) برضد تازه‌واردان شورید و لشکری بیش از ۴۰ هزار تن از مردمان بادغیس، هرات و قهستان گردآورد، ولی در نبردی که در گرفت، کشته شد و سپاه او نیز به هزیمت رفت (طبری، ۳۱۴/۴-۳۱۵).

نواحی شرقی خراسان و از جمله بادغیس از زمان فتح، در ناآرامی به سر می‌برد و این ناآرامیها در سالهای آخر خلافت عثمان و تمام ایام خلافت علی(ع) که اعراب خود گرفتار جنگهای خانگی بودند، بیش از پیش چهره می‌نمود (زرین‌کوب، 26). در سالهای نخست خلافت معاویه، مردم بادغیس و دیگر نواحی خراسان به سرکشی باقی بودند، ولی با اقدامات نظامی والیان خراسان، مردم بادغیس تسلیم شدند و موقتاً آرام گرفتند (نک: بلاذری، ۵۷۵-۵۷۶)، اما در ۵۱ق بار دیگر برضد اعراب شوریدند و از مسلمانی به در شدند. شدّاد بن خالد اسدی بر ایشان تاخت و بسیاری از مردم بادغیس را کشت و عده‌ای دیگر را به بردگی برد و قیام بادغیسیان را سرکوب نمود (گردیزی، ۱۰۶).

در اواخر دورهٔ امویان و اوایل خلافت بنی عباس، به‌آفرید در

1. *Histoire des Chorfa.*

خراسان دعوی پیامبری نمود (ابن ندیم، ۳۴۴). تعلیمات او موجب ناخرسندی موبدان زردشتی و مسلمانان منطقه گردید و سرانجام در حالی که با پیروان خود در کوههای بادغیس پناه جسته بود، توسط عبدالله بن سعید از امرای سپاهیان ابومسلم دستگیر، و به نیشابور برده شد و در آنجا به قتل رسید (صدیقی، ۱۶۲-۱۶۳). در ۱۵۰ق/۷۶۷م استادسیس با همراهی مردم هرات، بادغیس، سیستان و دیگر نواحی خراسان قیام کرد و بسیاری از مردم خراسان به او پیوستند. این قیام بر ضد عباسیان در بادغیس آغاز شد و به زودی در نواحی هرات و گنج‌روستاق و قسمتهایی دیگر از خراسان و بخشی از سیستان گسترش یافت (طبری، ۲۹/۸؛ صدیقی، ۱۹۴- ۱۹۵) و سرانجام توسط خازم بن خزیمه در ۱۵۱ق سرکوب شد و استادسیس دستگیر، و به بغداد فرستاده شد (طبری، ۲۹/۸-۳۲).

بادغیس به هنگام کَرّ و فَرّ حمزهٔ آذرک خارجی در سیستان و خراسان، از فتنهٔ او در امان نماند و در ۱۸۵ق/۸۰۱م این ناحیه به تصرف خوارج درآمد، اما علی بن عیسی بن ماهان حاکم خراسان بر خوارج تاخت و آنها را از بادغیس بیرون راند (همو، ۲۷۳/۸؛ گردیزی، ۱۳۱). نارضایی مردم بادغیس از عمال حکومت، این منطقه را در سده‌های نخستین هجری مبدل به پناهگاه مناسبی برای هواداران جنبشهای ضد دستگاه خلافت نموده بود و بادغیس از جمله پایگاههای خوارج در بیرون از سیستان بود که شمار قابل ملاحظه‌ای از آنان در آنجا به سر می‌بردند (بازورث، ۸۵). در ۲۵۷ق/۸۷۱م یعقوب لیث صفاری برضد خوارج بادغیس، به این ناحیه لشکر کشید (یغمایی، ۹۸). عبدالرحمان خارجی، رهبر خوارج در برابر او تاب نیاورد و تسلیم وی گشت (نک: گردیزی، ۱۴۰).

در سده‌های نخستین اسلامی بادغیس از نواحی آباد خراسان و دارای ۳۰۰ روستا (*حدودالعالم*، ۳۸۸) و ۸ شهر به نامهای جبل فضه، کوفا، کوغناباد، بُست، جاذوی، کابرون، کالوون و دهستان بوده است (اصطخری، ۲۶۸). بادغیس از نظر وسعت، از مهم‌ترین کوره‌های نه‌گانهٔ خراسان به‌شمار می‌رفت (مقدسی، ۲۶۵). بزرگ‌ترین و آبادترین شهر بادغیس در سدهٔ ۴ق، دهستان بوده، ولی مسکن و مقر والی بادغیس شهر کوغناباد بوده است (اصطخری، همانجا).

اقتصاد بادغیس در سدهٔ ۴ق برپایهٔ کشاورزی و دامداری استوار بوده، و به سبب کمبود آبهای جاری، کشاورزی بیشتر به طریق دیم یا با استفاده از آب کاریز و چاه صورت می‌گرفته است. در جبل فضه، معدن نقره‌ای وجود داشت که در آن روزگار از آن بهره‌برداری نمی‌شد (مقدسی، ۳۰۸؛ *اشکال‌العالم*، ۱۶۷- ۱۶۸). ادریسی تصویری از بادغیس در سدهٔ ۶ق ارائه می‌دهد که چندان تفاوتی با تعاریف جغرافی‌نویسان سدهٔ ۴ق ندارد (نک: ۴۷۴/۱- ۴۷۵)؛ اما یاقوت از دو شهر بون و بامیین با عنوان حاکم‌نشین و مرکز بادغیس یاد می‌کند. همچنین یاقوت اشاره‌ای به انبوه درختان پستهٔ این منطقه دارد که به دیگر نواحی صادر می‌شد (نک: ۴۶۱/۱).

بادغیس در یورش مغولان به ایران در نهایت آبادی و عمران بوده، و برخی از شهرهای آن حدود ۲۰ تا ۳۰ هزار تن جمعیت داشته است. هنگامی که لشکریان چنگیز به خراسان رسیدند، در بادغیس کشتاری عظیم کردند (نک: حافظ ابرو، ۳۳). خرابیهای ناشی از حملهٔ مغولان در این ناحیه آنچنان گسترده بود که حافظ ابرو (د ۸۳۳ق) از شهرهای مهم بادغیس که پیش از آن در آثار جغرافی‌نویسان منعکس است، نامی نمی‌برد (نک: ص ۳۲-۳۳). مراتع سرسبز بادغیس که برای زندگی چادرنشینی بسیار مناسب بود (نک: بارتولد، 49)، توجه مغولان را برای استقرار در آنجا جلب کرد (نک: سیفی، ۱۰۶)، چنانکه بافت جمعیتی این منطقه را دگرگون ساخت. در سدهٔ ۱۰ق شمار قابل توجهی مغول در این منطقه زندگی می‌کردند (نک: *جهانگشای خاقان*، ۴۴۷).

به نوشتهٔ اسفزاری، بادغیس در سدهٔ ۹ق بار دیگر روی به آبادانی گذاشت، به گونه‌ای که همسایگی بادغیس برای هرات موهبتی به شمار می‌آمد؛ زیرا از این منطقه چوب برای خانه‌سازی و سوخت و سوز، و همچنین پسته و محصولات کشاورزی، اسب، گوسفند و چهارپایان دیگر به هرات صادر می‌شد (ص ۱۳۳- ۱۳۵). از زمان تیموریان مرکزیت بادغیس به شهر قلعه‌نو انتقال یافت (رازی، ۱۲۸/۲). در روزگار صفویان بادغیس ناحیه‌ای از هرات به شمار می‌آمد (نک: خواندمیر، ۱۲۹، ۱۵۸؛ فرهنگ...، ۱۹۳).

تا پیش از شروع جنگهای داخلی افغانستان، بادغیس اهمیت و ثروت خود را از دست نداده بود و از آنجا محصولات کشاورزی، پشم، پوست قره گل، پسته، کرک و زیرهٔ سبز، سیاه و سفید به دیگر جاها صادر می‌شد. قلعه‌نو، مرکز استان بادغیس، دارای روستاهای بسیاری است و اطراف این شهر را کوههای بلند احاطه نموده است و در شرق آن سلسله کوهی، مشهور به کُتل بندخره واقع شده که از کوه بابا جدا گردیده است. این کوه خاکی، و دارای درختان پسته است و به نام «پسته‌لیق» معروف است (*دائرةالمعارف...*، ۳۹/۴).

مآخذ: ابن ندیم، *الفهرست*؛ ادریسی، محمد، *نزهة‌المشتاق*، بیروت، ۱۹۸۹م؛ اسفزاری، محمد، *روضات الجنات*، به کوشش محمدکاظم امام، تهران، ۱۳۳۸ش؛ *اشکال العالم*، منسوب به ابوالقاسم جیهانی، ترجمهٔ علی بن عبدالسلام کاتب، به کوشش فیروز منصوری، مشهد، ۱۳۶۸ش؛ اصطخری، ابراهیم، *مسالک الممالک*، لیدن، ۱۹۲۷م؛ بازورث، ادموند کلیفورد، *تاریخ سیستان (از آمدن تازیان تا برآمدن دولت صفاریان)*، ترجمهٔ حسن انوشه، تهران، ۱۳۷۰ش؛ بلاذری، احمد، *فتوح البلدان*، به کوشش عبدالله انیس طباع و دیگران، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ بندهش، ترجمهٔ مهرداد بهار، تهران، ۱۳۶۹ش؛ بهار، مهرداد، حاشیه بر بندهش (هم)؛ پورداود، ابراهیم، حاشیه بر *یشتها* (هم)؛ *جهانگشای خاقان*، به کوشش الله دتا مضطر، اسلام‌آباد، ۱۳۶۴ش/۱۹۸۶م؛ حافظ ابرو، عبدالله، *جغرافیا* (قسمت ربع خراسان، هرات)، به کوشش نجیب مایل هروی، تهران، ۱۳۴۹ش؛ *حدود العالم*، به کوشش مینورسکی، ترجمهٔ میرحسین شاه، کابل، ۱۳۴۲ش؛ خواندمیر، امیرمحمود، *ایران در روزگار شاه اسماعیل و شاه طهماسب صفوی*، به کوشش غلامرضا طباطبایی، تهران، ۱۳۷۰ش؛ *دائرةالمعارف آریانا*، کابل، ۱۳۴۱ش/۱۹۶۲م؛ دولت‌آبادی، بصیراحمد، *شناسنامهٔ افغانستان*، قم، ۱۳۷۱ش؛ رازی، امین احمد، *هفت اقلیم*، تهران، ۱۳۴۰ش؛ سیفی هروی، سیف، *تاریخ نامهٔ هرات*، به کوشش محمد زبیر صدیقی، کلکته، ۱۳۶۲ق/ ۱۹۴۳م؛ صدیقی، غلامحسین، *جنبشهای دینی ایرانی*، تهران، ۱۳۷۲ش؛ طبری، *تاریخ*؛ *فرهنگ رشیدی*، عبدالرشید

تنوی، به کوشش محمد عباسی، تهران، ۱۳۳۷ش؛ کولسنیکف، آ. ا.، *ایران در آستانهٔ یورش تازیان*، ترجمهٔ محمدرفیق یحیایی، تهران، ۱۳۵۵ش؛ گردیزی، عبدالحی، *زین‌الاخبار*، به کوشش عبدالحی حبیبی، تهران، ۱۳۴۷ش؛ مارکوارت، یوزف، *ایرانشهر*، ترجمهٔ مریم میراحمدی، تهران، ۱۳۷۳ش؛ مقدسی، محمد، *احسن التقاسیم*، لیدن، ۱۹۰۶م؛ نفیسی، سعید، «علل انقراض تمدن ساسانی»، پیام نوین، تهران، ۱۳۳۷ش، س ۱، شم ۲؛ یاقوت، *بلدان*؛ *یشتها*، ترجمهٔ ابراهیم پورداود، به کوشش بهرام فره‌وشی، تهران، ۱۳۵۶ش؛ یعقوبی، احمد، *تاریخ*، بیروت، دارصادر؛ یغمایی، حسن، *تاریخ دولت صفاریان*، تهران، ۱۳۷۰ش؛ نیز:

Barthold, W. W., *An Historical Geography of Iran*, tr. S. Soucek, New Jersey, 1984; Zarrīnkūb, 'Abd al-Ḥusain, «The Arab Conquest of Iran and its Aftermath», *The Cambridge History of Iran*, ed. R. N. Frye, Cambridge, 1975, vol. IV.

علی کرم‌همدانی

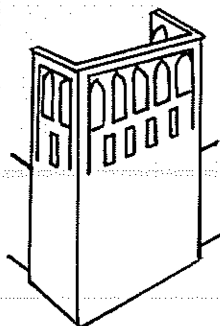
باذکوبه، نک: باکو.

بادگیر، سازه‌ای سنتی در معماری ایران برای جابه‌جایی و خنک کردن خود به خودی هوای داخل ساختمان با بهره‌گیری از وزش باد و تغییر دمای هوا. این سازه دارای دو بخش است: بخش بیرونی و بخش درونی.

بخش بیرونی شاملِ برجی است بر زمینهٔ ۴ یا ۸ پهلو (بیشتر راست‌گوشه) با آسمانهٔ بسته که از آجر یا آجر و خشت بر بالای بام بنا شده، و درون بدنهٔ آن در نوع یک دهانه یکسره است و در دیگر گونه‌ها به نسبت شمار دهانه‌های بادگیر با تیغه‌های موربِ جدا کننده به ۲ تا ۸ بخش تقسیم می‌شود.

بخش درونی شامل گذرگاههای باد و هواکشهاست که درون ساختمان قرار دارد و بادگیر را به تالار تابستانی و زیرزمین یا حوض‌خانه مرتبط می‌سازد. بادگیرها با عملکرد یکسان ساختارهای گوناگون دارند (نک: پیرنیا، ۴۳؛ مصطفوی، ۳۳۷-۳۳۸؛ *ایرانیکا*).

بررسی بادگیرهای موجود و پراکنده در نقاط مختلف ایران نشان می‌دهد که تفاوتهای ساختاری آنها از نیاز اقلیمی و تکامل معماری سرچشمه گرفته است. گونهٔ سادهٔ بادگیر سازه‌ای خرپشته مانند بر پایه‌ای کوتاه است که تنها یک دهانهٔ باز به طرف باد خنک محلی دارد. اینگونه بادگیرها بدون میله یا برج است، بر کرانهٔ بام ساخته می‌شود و دهانهٔ خروجی آن به سقف اتاق زیر آن باز می‌شود.

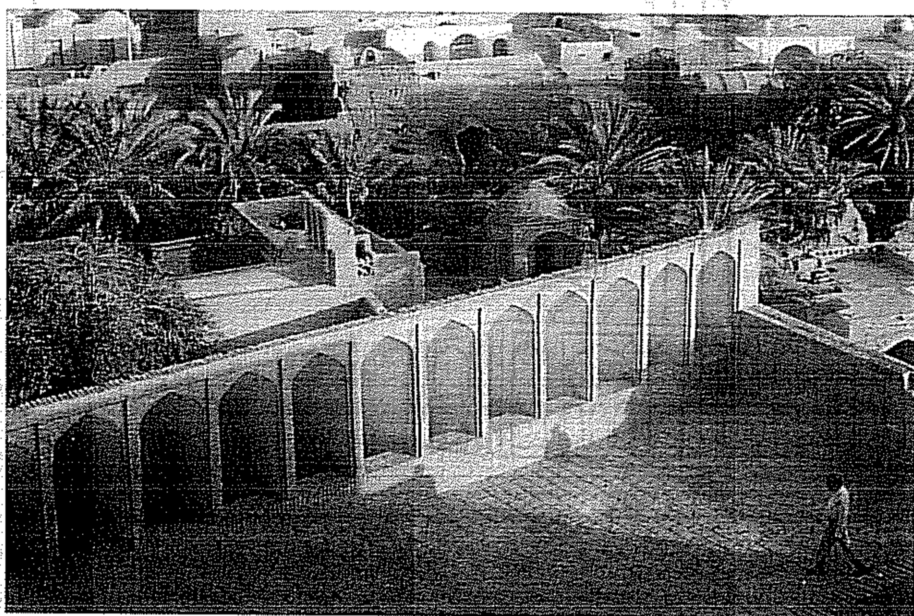


طرح ۱

به هنگام وزش باد مخالف یا سکون هوا این بادگیرها کار هواکش را انجام می‌دهد (پیرنیا، ۴۵؛ مصطفوی، ۳۳۸). نمونهٔ تکامل‌یافتهٔ اینگونه بادگیر در مسجد جامع طبس با ۱۵ دهانهٔ بزرگ رو به شمال، در جبههٔ جنوب شرقی شبستان اصلی مسجد ساخته شده است (تصویر ۱). هواکشهای آن نیز در سوی شمال شرقی شبستان پشت به باد گرم و خاک‌آلود جنوبی دارد (توسلی، ۸۹؛ دانش‌دوست، ۳۸، نیز تصویر ۸۷).

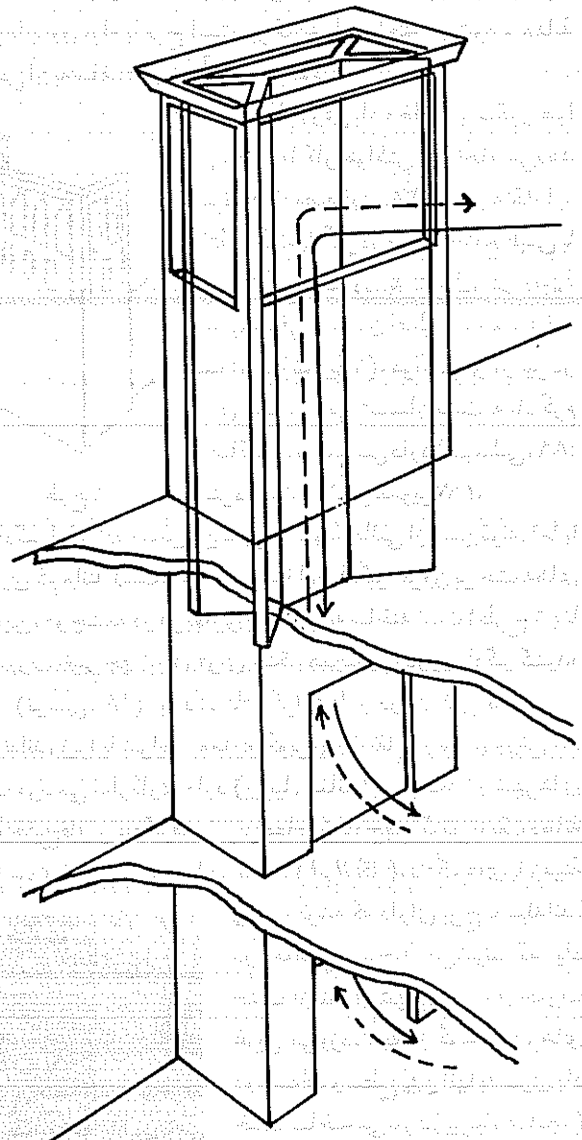
بادگیر امامزاده حسین این شهر نیز نمونهٔ جالبی از همین‌گونه، اما با ابتکاری کم مانند است. معمار سازندهٔ این بادگیر افزون بر چشمه‌های بدنهٔ پهن، دو چشمه در هر پهلوی باریکِ بدنه ساخته است (طرح ۱) تا در صورت تغییر جهت باد، هوای خنک همچنان به درون بادگیر کشیده شود (توسلی، ۸۸). بادگیرهای کرانه‌ها و درون کویر بیشتر از اینگونه‌اند، زیرا با شرایط معماری کویری و ارتفاع و سوی وزش باد خنک موسمی سازگاری دارد (پیرنیا، همانجا). در بنادر و شهرهای کرانهٔ خلیج‌فارس بادگیرها را بر برجهای کوتاه چهار گوش با یک دهانهٔ باز به سوی نسیم خنک دریا می‌سازند (*ایرانیکا*). بادگیرهای با زمینهٔ راست گوشه که دارای برج یا میله‌اند، در جاهایی ساخته می‌شوند که باد خنک از شمال شرقی به سوی جنوب غربی می‌وزد. آنها از گونهٔ بادگیرهای دو دهنه‌اند و سطح پهن آنها به سوی باد خنک ساخته می‌شود (پیرنیا، همانجا) و درون میلهٔ آنها برخلاف بادگیرهای یک دهانه که یکسره باز است، به دو بخش تقسیم می‌شود. بخش رو به باد خنک که هوا را به درون بنا می‌برد و بخش دیگر که کار بیرون بردن هوا از داخل بنا را انجام می‌دهد (همو، ۴۶-۴۷).

بهره‌دهی بادگیرها هنگامی افزایش می‌یابد که ۱ تا ۳ بادگیر دیگر با دهانه‌هایی با سوهای مخالف بر بامِ



تصویر ۱

بنا ساخته شود. بدین‌سان، باد از هر سو که بوزد، از دهانهٔ یک بادگیر فرود می‌آید و هوای درون بنا از دهانهٔ بادگیرهای دیگر خارج می‌شود. معماران قدیمی اینگونه بادگیرها را «بده‌وبستان» می‌خواندند (مصطفوی، همانجا).


طرح ۲

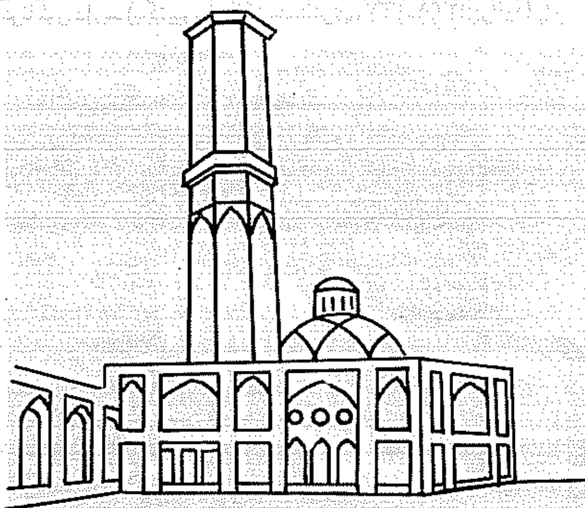
در بادگیرهای چهار دهانه باد از هر سو که بوزد، به وسیلهٔ یکی از دهانه‌های بادگیر به درون کشیده می‌شود. هوای درون بنا را نیز دهانهٔ پشت به باد بادگیر به خارج می‌راند. در اینگونه بادگیرها فضای داخلی میله یا بدنهٔ برج به بخشهای چهارگانه به شکل X تقسیم می‌شود و این تقسیم‌بندی تا خروجی بادگیر در تالار یا حوض‌خانه ادامه می‌یابد (سیلوا‌ای فیگروا، ۵۵ ـ۵۶؛ مصطفوی، ۳۳۷؛ پیرنیا، ۴۳؛ پوپ، III/1224؛ طرح ۲).

اینگونه بادگیر را بیشتر در شهرهای مرکزی چون یزد و کاشان می‌توان دید. سبب آن وجود بادهای خنکی است که در فصل گرما گاهی از شمال به جنوب و زمانی از شرق به غرب می‌وزد. در کاشان بادهایی که از جانب کرکس‌کوه می‌وزد، به ویژه در معماری بادگیرها تأثیر بسزایی گذاشته است (پیرنیا، همانجا؛ توسلی، ۶۱). برجهای بادگیر این ناحیه از ویژگیهای زیبایی، کارآیی و بلندی نسبت به دیگر مناطق برخوردارند.

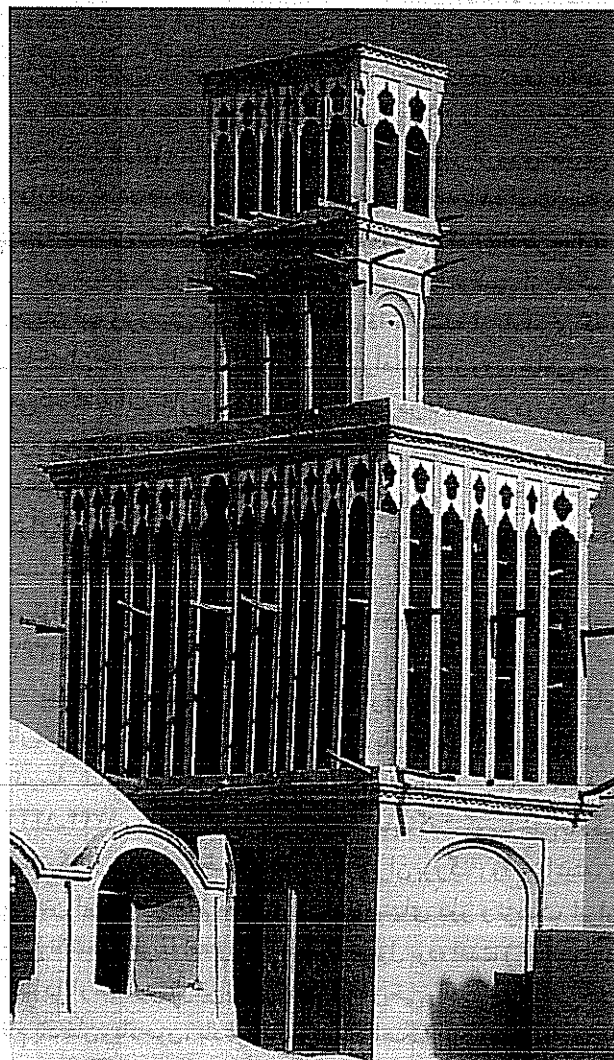
دهانهٔ آنها به بخشهای کوچک‌تری تقسیم گشته، و بدین‌سان، بر شمار چشمه‌های دهانه افزوده شده است. این کار نه‌تنها به برجها چهرهٔ زیباتری می‌دهد، بلکه به تنظیم فشار و استحکام دهانه در برابر بادهای شدید و گردبادهای کویری کمک می‌کند (مصطفوی، ۳۳۸ـ۳۴۰).

برای افزایش استواری بادگیرهای بلند به هنگام ساخت، آنها را با تیرک کلاف‌بندی می‌کنند. از بیرون‌زدگی سر تیرکها نیز به جای چوب‌بست برای تعمیرات بیرون برج بهره می‌گیرند (توسلی ۸۸؛ بهادری‌نژاد، ۳۶۸). ارتفاع برجهای بادگیر در این بخش معمولاً از ۸ تا ۱۵ متر است (پوپ، III/1402). در پی این روند تکاملی بادگیرهای هشت ضلعی ساخته شد که از کارآیی ویژه‌ای برخوردارند، زیرا به سبب داشتن محیط نزدیک به دایره، باد از هر سو که بوزد، همواره بخشی از چشمه‌های بادگیر در برابر باد قرار دارد. مهم‌ترین نمونهٔ آن برج بادگیر باغ دولت‌آباد یزد است که پیش از ویرانی بخش زیرین (یعنی چشمه‌های آن) با بلندی ۳۳/۳۵ متر بلندترین برج بادگیر ایران شناخته می‌شد (*ایرانیکا*؛ طرح ۳).

اوج تکامل معماری بادگیر را در منطقهٔ یزد به صورت بادگیرهای دو اشکوبه می‌توان دید. اینگونه بادگیرها را بر زمینهٔ چهار گوشه و چهار دهانه می‌ساختند و در بخش میانی آن برج دیگری، بلندتر از برج اصلی برپا می‌کردند که مستقل از بادگیر زیرین عمل می‌کرد. آسیب دیدن

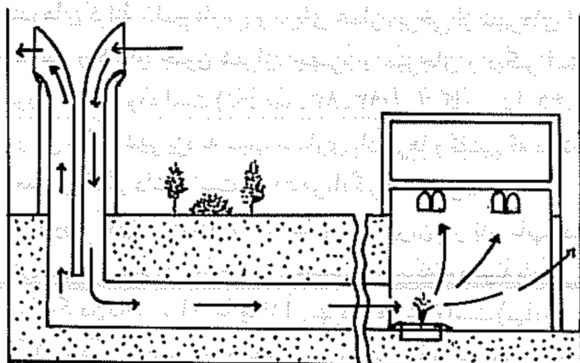

طرح ۳

هر یک از این دو برج در کار دیگری تأثیر نداشت (مصطفوی، ۳۴۰). امتیاز دیگر اینگونه بادگیرها آن بود که چشمه‌های آن می‌توانست بادهایی را که در سطحهای مختلف می‌وزید، به داخل خود بکشد. نمونهٔ بسیار زیبایی از بادگیر دو اشکوبه در ابرقو وجود دارد (همو، ۳۴۰-۳۴۳؛ توسلی، ۸۳؛ تصویر ۲).


تصویر ۲

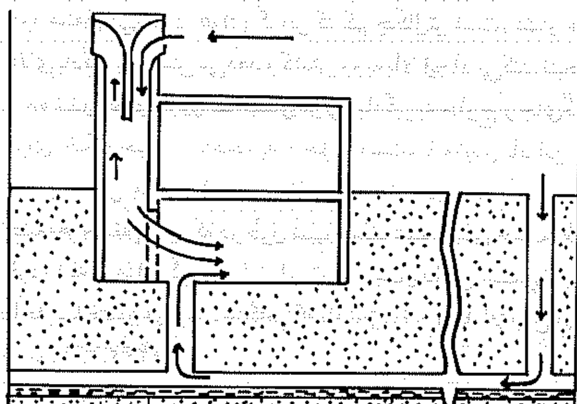
انتخاب جای برج بادگیر، بلندی برج، تناسب آن با نیاز فضایی که به وسیلهٔ آن باید خنک شود و نیز سوی دهانه و شمار چشمه‌ها کاری دقیق بود و به تجربه نیاز داشت. اشتباه محاسبهٔ معمار به جای هوای خنک، باد گرم همراه با گرد و خاک را وارد خانه می‌کرد. معماران آزموده برای یافتن مکان مناسب بر بام از نردبانهای دو طرفه بالا می‌رفتند و با استفاده از حساسیت لالهٔ گوش خود سوی وزش باد و بلندی بادگیر را تعیین می‌کردند (مصطفوی، ۳۴۳-۳۴۴؛ بهادری‌نژاد، ۳۶۱). دو مشکل بادگیر همواره ورود گرد و خاک و حشرات و پرندگان به داخل بادگیر بوده است. مشکل نخست را با پهن ساختن قاعدهٔ برج به نسبت بدنهٔ آن می‌توان حل کرد، زیرا مقطع پهن از سرعت باد در ته بادگیر می‌کاهد و گرد و خاک در ته برج ته‌نشین می‌شود. مشکل دیگر را نیز امروزه با نصب تور سیمی در دهانهٔ بادگیر می‌توان حل کرد (همو، ۳۶۵).

دهانهٔ زیرین بادگیر که هوای خنک از آن وارد ساختمان می‌شود، به


طرح ۴

تناسب جای برج بادگیر در پشت بام، در سقف یا گیلویی یا بدنه و دیوار اتاق یا زیرزمین و حوض‌خانه ساخته می‌شد (مصطفوی، ۳۴۲-۳۴۳). این دریچه‌های خروجی هوا را با پنجره‌هایی از کاشی مشبک یا دریچه‌های چوبی می‌پوشاندند تا افزون بر زیبایی با ساختمان هماهنگی داشته باشد (همو، ۳۴۲). در حوض‌خانه‌های بزرگ دهانهٔ بادگیر یا بادگیرها به گوشواره‌های گوشهٔ حوض‌خانه راه داشت تا شدت گردش هوا با گشودن و بستن در آنها در اختیار ساکنان باشد (همانجا).

بادگیر در جاهای عمومی چون مسجد، مدرسه، کاروانسرا و ... کاربرد داشت. نقش بادگیرها در خنک و سالم نگاه داشتن آب در آب‌انبارها بسیار مهم بود. سقف گنبدی آب انبارها در تابستان حرارت را در خود نگاه می‌داشت و هوای گرم زیر آن سطح آب را گرم کرده، تولید بخار می‌کرد. برای جلوگیری از انتقال گرما به لایه‌های زیرین آب لازم بود که بخار آب و حرارت جمع شده در زیر گنبد تهویه شود. این کار به


طرح ۵

کمک بادگیرهای چندگانه صورت می‌گرفت (بهادری‌نژاد، ۳۶۷-۳۶۹). نمونه‌های آن را در آب انبار شش بادگیری یزد (افشار، ۲/۶۶۷) و آب انبار مصلیٰ در نائین با دو بادگیر چهار دهانه و یک بادگیر هشت

دهانه می‌توان دید (توسلی، ۹۱ـ۹۲).

بادگیر در شهرها و روستاهای مناطق گرم و خشک ایران، به ویژه در بخش مرکزی آن چون سمنان و قم، کرانه‌ها و شهرهای کویری چون یزد، کاشان و نائین، شهرهای جنوب خراسان چون طبس، جزیره‌ها و بندرهای کرانهٔ خلیج فارس و دریای عمان، برخی از شهرهای استان فارس و کرمان چون شیراز، جهرم و سیرجان و دیگر استانها مورداستفاده بوده است (نک: همو، ۸۳ ـ۹۳؛ *ایرانیکا*؛ پیرنیا، ۴۵ـ۴۶). در این میان، شهر یزد به سبب بسیاری بادگیرها و نقشی که در تکامل معماری بادگیر داشته است، به «شهر بادگیرها» شهرت دارد.

شیوهٔ کار: بخشهای خشک و گرم ایران در تابستانها دارای جریان باد موسمی و شبانه‌روزی منظمی هستند که به وسیلهٔ بادگیر برای خنک کردن داخل ساختمانها از آن بهره گرفته شده است (بهادری‌نژاد، ۳۶۱). بادگیر با وزش باد و کاهش و افزایش دما در شب و روز و تغییر چگالی هوای داخل و اطرافش به طور خود به خودی کار می‌کند. خنک‌سازی هوا به وسیلهٔ بادگیر را می‌توان به دو روش خنک‌سازی حساس و خنک‌سازی تبخیری انجام داد:

۱. *خنک‌سازی حساس:* در این روش تغییر دمای هوا بدون تغییر رطوبت رخ می‌دهد. هنگام وزش باد دهانهٔ رو به باد بادگیر از راه چشمه‌های خود باد را به درون می‌کشد. شتاب باد با برخورد به خمیدگی درون چشمه‌ها افزایش می‌یابد و به طرف تنها راه خروج، یعنی دهانهٔ زیر بادگیر به حرکت درمی‌آید و ساختمان را خنک می‌کند. واکنش این عمل پدید آمدن نیروی مکشی در بدنهٔ پشت به باد گیر یا هواکش است و فضا را تهویه می‌کند (پیرنیا، ۴۶ـ۴۷؛ مصطفوی، ۳۳۸؛ توسلی، ۸۸). کار بادگیر در صورتی که باد نوزد، در شب و روز متفاوت است. در شبهای بی‌باد دیوارهای خارجی و داخلی برج بادگیر که به سبب کلفتی و طرح ویژهٔ مقطع چشمه‌های آن دارای ظرفیت کافی برای جذب و ذخیرهٔ گرماست، گرمای ذخیره شده در روز را به هوای اطراف و درون خود منتقل می‌سازد. هوای گرم‌تر که کم چگال‌تر است، فشار هوای بالای بادگیر را کاهش می‌دهد و کشش رو به بالا ایجاد می‌کند. نتیجهٔ آن رانده شدن هوای درون ساختمان از راه بادگیر به خارج و جای‌گزینی هوای خنک حیاط و باغچه به داخل بناست. با وزیدن باد این روند جریان عکس می‌یابد (بهادری‌نژاد، همانجا). در روز اگر باد نوزد، چشمه‌ها و بدنهٔ بادگیر که در طول شب خنک شده، هوای خنک اطراف خود را که از هوای گرم چگال‌تر است، به سبب پیدایش کششی نزولی به داخل ساختمان می‌راند. هنگامی که باد بوزد، این روند افزایش می‌یابد (همو، ۳۶۱ـ۳۶۲).

۲. *خنک‌سازی تبخیری:* در خنک‌سازی تبخیری تغییر دما و رطوبت هوا با هم صورت می‌گیرد. خنک‌سازی تبخیری که در پایین آوردن دما و ایجاد فضای آرامش‌بخش در گرمای شدید بسیار مؤثر است، در گوشه و کنار ایران به روشهای گوناگون صورت می‌پذیرد. در بندرهای کنارهٔ خلیج‌فارس، به ویژه در بندرعباس جلو دهانهٔ بادگیرها را پرده‌ای نیین می‌آویزند و بعدازظهرهای تابستان در اوج گرما بر آن آب می‌پاشند، تا خنک سازی تبخیری صورت گیرد (*ایرانیکا*). وجود حوض‌خانه و فوارهٔ میان حوض و وجود سردابها و زیرزمینهای مرتبط با بادگیر به همین سبب است (جعفری، ۶۰؛ بهادری‌نژاد، ۳۶۳).

بادگیرسازان به شیوهٔ ویژه‌ای در خنک‌سازی تبخیری عرضه کرده‌اند. در این روش برج بادگیر در ۵۰ متری بنا برپا می‌شود. دالانی زیرزمینی بنا را به ته برج بادگیر می‌پیوندد. نشست آب از زمین روی دالان که زیرکشت گیاه و بوته و درخت است، دیوار دالان را همیشه مرطوب می‌سازد و هوای بادگیر با گذشتن از دالان و عبور از روی حوض و فواره‌ای که در مدخل دالان به حوض‌خانه ساخته شده است، به دو شیوهٔ حساس و تبخیری خنک می‌شود (همو، ۳۶۳، ۳۶۶؛ طرح ۴).

در گونهٔ دیگری از خنک‌سازی تبخیری که با ترکیبی از بادگیر و جریان آب زیرزمینی کار می‌کند، هوای داخل شده از بادگیری که به ساختمان چسبیده است و به زیرزمین آن راه دارد، از روی چاهی عبور می‌کند که به آب جاری زیر بنا متصل است. در فاصله‌ای دورتر هوای گرم و خشک از چاه دیگری وارد شده، پس از عبور از روی جریان آب خنک از چاه اول بالا می‌آید و داخل زیرزمین می‌شود. برخورد جریان هوای بادگیر و چاه، نقطهٔ رانش شدیدی ایجاد می‌کند و هوای خنک حساس و تبخیری را به درون زیرزمین می‌راند. جریان آب زیرزمینی می‌تواند مورد بهره‌گیری در بادگیرهای مسیر خود قرار گیرد (همو، ۳۶۳، ۳۶۵، ۳۶۷؛ طرح ۵).

پیشینه در ادبیات فارسی و معماری ایران: کهن‌ترین بنای تاریخی دورهٔ اسلامی ایران که اثر وجود بادگیر در آن دیده می‌شود، مدرسهٔ غیاثیهٔ خرگرد است که آن را بین سالهای ۸۴۶ ـ ۸۴۸ق/ ۱۴۴۲ـ۱۴۴۴م بنا کرده‌اند (اُکین، 85)؛ اما باید گفت که ساختن بادگیر دست کم از سده‌های نخستین هجری در ایران بزرگ رواج داشته، و ساختن این عنصر مهم معماری در سرزمینهای دور و نزدیک ایران حتیٰ تا شمال افریقا (به ویژه در مصر) معمول بوده است (*ایرانیکا*). کمبود آثار معماری در این باره را مدارک تاریخی و ادبی جبران می‌کند. نام بادخان، بادخون، بادغر، بادغرد، باد آهنگ، باد آهنج، بادهنج، بادهلج و ... در متنها و سروده‌های سرایندگان نامدار ایران چون رودکی سمرقندی، ابوشکور بلخی، کسایی مروزی، ابوطاهر خسروانی و دیگران در سدهٔ ۴ق/۱۰م، و فرخی، سنایی، اثیرالدین اخسیکتی، خاقانی و دیگران در سده‌های ۵ و ۶ق/۱۱ و ۱۲م دیده می‌شود و در آثار متأخران در شعر محسن تأثیر و مسیح کاشانی به صورت بادگیر آمده است (نک: *لغت‌نامه*، ... ذیل همین لغات؛ *لغت فرس*، ۱۳۵، ۳۶۲؛ نفیسی، ۱۲۰۴/۳). در متون تاریخی نیز گزارشهایی از ساختن بناهای چهاربادگیره و برپایی «بادگیرهای عالی» در نیمهٔ دوم سدهٔ ۸ق/۱۴م و آغاز سدهٔ ۹ق/۱۵م در یزد وجود دارد (جعفری، ۵۴ـ۵۵، ۵۸ـ۶۰).

در سفرنامه‌های مسافران اروپایی که به روزگار پادشاهان صفوی به ایران آمده‌اند، گزارشهایی ــ گاه مفصل ــ دربارهٔ ساختار و کارآیی

بادگیر وجود دارد. سیلوا ای فیگروا دربارهٔ بادگیرهای هرمز آگاهیهایی به دست می‌دهد (ص ۵۵-۵۶). شرح و تصویری که شاردن (د ۱۱۲۵ق/۱۷۱۳م) دربارهٔ خانهٔ بادگیرداری در اصفهان آورده است (ص 209-210)، از کاربرد وسیع بادگیر در این دوره حکایت دارد. طرحی از کُرنلیس بروین از خیابان چهار باغ اصفهان برجای مانده که در ۱۱۱۵ق/۱۷۰۳م قلمی کرده است. در این طرح‌نمای یک برج بادگیر دو-اشکوبه دیده می‌شود که نشان‌دهندهٔ کاربرد این نوع بادگیر در ایران به روزگار سفر اوست (همایون، ۱/۱۸۳، ۲۲۹). در سده‌های ۱۲ و ۱۳ق/۱۸ و ۱۹م بادگیرهای بزرگ و زیبای دولت‌آباد یزد، خانهٔ بروجردیهای کاشان و عمارت مشهور بادگیر در تهران ساخته شد (مشکوتی، ۷۸؛ نراقی، ۲۹۱؛ ذکاء، ۲۷۸-۲۸۱).

پیشینه در ادبیات و معماری عرب: قدیم‌ترین شاعر عرب که در شعر او از بادهنج نام برده شده، ابوعبدالله محمد بن حسن ابن طوبی صقلی است که در ۴۵۰ق/۱۰۵۸م زنده بوده است (عمادالدین، ۵۵-۵۶؛ روزنتال، 8؛ نیز نک: قفطی، ۳/۱۰۷-۱۰۸)؛ اما پیش از او ساختن بادگیر (با نام فارسی آن) در مصر متداول بوده، چه، ابن یونس (د ۳۹۹ق/۱۰۰۹م؛ نیز نک: هـ د، ۵/۱۴۶-۱۴۹) دربارهٔ سوی وزیدن باد خنک شمال و شمال غربی در مصر سخن گفته، و به همین سبب، بادگیرهای یک-دهانهٔ قاهره رو به همان سمت داشته است (EI^2, S).

در سده‌های ۶ و ۷ق/۱۲ و ۱۳م در قاهره به سختی خانه‌ای یافت می‌شد که دارای بادگیر نباشد. ساختن بادگیرهای بلند و بزرگ ــ که به گزارش عبداللطیف بغدادی (د ۶۲۹ق/۱۲۳۲م) گاهی تا ۵۰۰ دینار هزینه داشت ــ به کاری خودنمایانه تبدیل شده بود (روزنتال، 1). کاربرد بسیار واژهٔ فارسی «بادهنج» در ادبیات عرب و ساخت و ساز انبوه این سازه در معماری سرزمینهای عربی به ویژه در مصر (نک: غزولی، ۱/۴۵ بب؛ نک: روزنتال، 19-1)، نشان می‌دهد که بادگیر چون بسیاری دیگر از عناصر معماری ایرانی به سرزمینهای دور رفته است.

روزنتال در پژوهش ژرف خود دربارهٔ پیدایش و گسترش بادگیر، بر آن است که این سازه در ایران اختراع شده، و به روزگار عباسیان ساخت آن در بین‌النهرین رواج محدود داشته است و با افزوده شدن اهمیت سیاسی و اقتصادی مصر در دورهٔ فاطمیان در مصر رواج بسیار یافته، و در درازای سدهٔ ۱۳ق/۱۹م همچنان پررونق بوده است (ص5-4).

واپسین سخن آنکه بادگیر ساخته‌ای است هوشمندانه از سوی معماران ایرانی برای رفع نیاز ساکنان بخشهای گرم و خشک ایران به داشتن مسکن آسوده با بهره‌گیری از مواد بوم آورد و باد و خورشید. کارآیی بادگیر چنان است که اتاقهای تابستانی و زیرزمینهای شهرها و روستاهای کویری ایران را که در تابستان، گرمای خارج آنها از °۴۵ سانتی‌گراد فراتر می‌رود، به نحوی شگفت‌انگیز به مکانی راحت برای زیست تبدیل می‌کند (پوپ، III/1224)، کاری که فن‌آوری پیشرفتهٔ امروزی نمی‌تواند جایگزین آن شود (پیرنیا، ۴۷).

مآخذ: افشار، ایرج، یادگارهای یزد، تهران، ۱۳۴۸-۱۳۵۴ش؛ بهادری‌نژاد، مهدی، «دستگاههای خنک‌سازی خود به خودی در معماری ایران»، آشنایی با دانش، تهران، ۱۳۵۸ش، شم ۵؛ پیرنیا، محمد کریم، «بادگیر و خیشخان»، باستان‌شناسی و هنر ایران، تهران، ۱۳۴۸ش، شم ۴؛ توسلی، محمود، ساخت شهر و معماری در اقلیم گرم و خشک ایران، تهران، ۱۳۶۰ش؛ جعفری، جعفر، تاریخ یزد، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۴۳ش؛ دانش‌دوست، یعقوب، بناهای تاریخی طبس، تهران، ۱۳۷۶ش؛ ذکاء، یحیی، تاریخچهٔ ساختمانهای ارگ سلطنتی تهران، تهران، ۱۳۴۹ش؛ سیلوا ای فیگروا، گارثیا، سفرنامه، ترجمهٔ غلامرضا سمیعی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ عمادالدین کاتب، محمد، خریدة القصر، قسم شعرای مغرب، به کوشش محمد مرزوقی و دیگران، تونس، ۱۹۸۶م؛ غزولی، علی، مطالع البدور فی منازل السرور، ۱۲۹۹ق؛ قفطی، علی، انباه الرواة، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، بیروت، قاهره، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ لغت فرس، اسدی طوسی، به کوشش عباس اقبال آشتیانی، تهران، ۱۳۱۹ش؛ لغت‌نامهٔ دهخدا؛ مشکوتی، نصرت‌الله، فهرست بناهای تاریخی و اماکن باستانی ایران، تهران، سازمان ملی حفاظت آثار باستانی؛ مصطفوی، محمدتقی، «بادگیر پدیده‌ای زیبا و سهل و ممتنع در معماری اصیل ایرانی»، یزدنامه، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۷۱ش، ج ۱؛ نراقی، حسن، آثار تاریخی شهرستانهای کاشان و نطنز، تهران، ۱۳۴۸ش؛ نفیسی، سعید، احوال و اشعار رودکی، تهران، ۱۳۱۹ش؛ همایون، غلامعلی، اسناد مصور اروپاییان از ایران، تهران، ۱۳۴۸ش؛ نیز:
Chardin, J., *Voyages en Perse*, Amsterdam, 1711; EI^2, S; *Iranica*; O' Kane, B., «The Madrasa al-Ghiyāṣīyya at Khargird», *Iran*, London, 1976, vol. XIV; Pope, A.U., *A Survey of Persian Art*, London etc., 1967; Rosenthal, F., «Poetry and Architecture: The Bādhanj», *Journal of Arabic Literature*, 1978, vol. VIII.

محمدحسن سمسار

بادلیان[1]، کتابخانه‌ای قدیمی در دانشگاه آکسفرد انگلستان.

این کتابخانه پس از کتابخانهٔ بریتانیا[2] مهم‌ترین کتابخانهٔ انگلستان به شمار می‌رود (افشار، ۹۸). بادلیان افزون بر کتب جدید، دربردارندهٔ مجموعهٔ ارزشمندی از آثار خطی و چاپی اسلامی نیز هست (نک: «مآخذ...[3]»، 116). کتابخانه دارای بخشهای نقشه، میکروفیلم و میکروفیش و نیز ۲۴ سالن مطالعه است که روزانه نزدیک به ۲۰۰۰ مراجعه کننده از آنها استفاده می‌کنند (افشار، همانجا). استفاده از کتابخانه محدود به افراد دارای مجوز است و نظام امانت کتاب، جز به صورت بین کتابخانه‌ای در آن وجود ندارد («مآخذ»، 119). کتابخانهٔ بادلیان مشتمل بر یک ساختمان اصلی متشکل از بنای کتابخانه‌های قدیم، جدید و «رادکلیف کامرا[4]» و ۸ ساختمان پیوسته، از جمله کتابخانه‌های هنر و بررسیهای شرقی است («کتابخانه...[5]»، 2). کتابخانهٔ بادلیان تاکنون چندین نمونه از اثاثهٔ کتابخانه‌های سدهٔ ۱۶م انگلیسی را حفظ کرده است (نک: ماسون، 23-22). این کتابخانه از امتیاز دریافت نسخه‌های رایگان کتابها و نشریات منتشر شده در انگلستان برخوردار است (تامپسن، ۳۲).

پیشینهٔ تاریخی: کتابخانهٔ بادلیان در ۱۵۹۸م/۱۰۰۶ق توسط سرتامس بادلی[6] (۱۵۴۵-۱۶۱۳م)، عبری‌شناس و گردآورندهٔ نسخه‌های

1. Bodleian 2. British Library 3. *Middle East...* 4. Radcliffe Camera 5. *Bodleian...* 6. Bodley

خطی در دانشگاه آکسفرد پایه‌گذاری، و در ۱۶۰۲م گشوده شد (همو، ۳، ۳۳؛ «مآخذ»، 116). کتابها در آغاز به ۴ گروه موضوعی، شامل الٰهیات، حقوق، پزشکی و هنر تقسیم شد و از ۱۶۱۲م روش قفسه‌بندی دیواری اجرا گردید. فهرست کتابها نخستین‌بار در ۱۶۰۵م، و سپس در سالهای ۱۶۲۰، ۱۶۷۴، ۱۷۳۸ و ۱۸۴۳م انتشار یافت و در این سال مقرر شد که کتابخانه از قوانین فهرست‌نویسی موزهٔ بریتانیا پیروی کند (تامپسن، ۱۳۶، ۱۵۳، ۱۵۷، ۱۷۷). در این دوران کتابها در هر موضوع بر حسب قطع تقسیم می‌شد. کتابهای رحلی به میزها زنجیر می‌گردید و کتابهـای رحلی کوچک و وزیـری در قفسه‌های بستـه نگهداری، و کتب هم‌قطع هر رده براساس نام مؤلفان طبقه‌بندی می‌شد (همو، ۱۳۶).

کتابخانه با دریافت نسخه‌های خطی اسلامی و شرقی و مجموعه‌های بررسیهای شرق‌شناسان در سدهٔ ۱۷م گسترش بیشتر یافت («مآخذ»، 117-116). در ۱۸۸۲م کتابخانهٔ بادلیان، مستقل از موزهٔ بریتانیا ۵۴ قاعدهٔ فهرست‌نویسی براساس قوانین انجمن کتابداران انگلیس تهیه کرد و مجموعهٔ قوانین فهرست‌نویسی را در ۱۸۸۵م تنظیم نمود و در ۱۸۹۳م منتشر ساخت و در ۱۹۱۸م ویرایش جدید فهرست مزبور را با افزایش شمار قواعد به ۶۸ انتشار داد (تامپسن، ۱۵۷). این کتابخانه در ۱۶۲۰م، ۱۶٬۰۰۰ کتاب، در ۱۷۰۰م، ۳۰٬۰۰۰ کتاب، در اواسط دههٔ ۱۹۷۰م، ۳٬۵۰۰٬۰۰۰ نسخهٔ چاپی و ۵۰٬۰۰۰ نسخهٔ خطی (همو، ۳۳)، و در اواخر سدهٔ ۲۰م، ۶٬۱۰۰٬۰۰۰ نسخهٔ چاپی و ۱۵۴٬۰۰۰ نسخهٔ خطی داشت («جهان...[1]»، 1536). در اواسط دههٔ ۱۹۹۰م نسخه‌های خطـی شامل ۲٬۳۵۰ نسخه به زبان عربی، ۲٬۵۳۰ نسخه به زبان فارسی، ۴۸۰ نسخه به زبان ترکی، ۳٬۰۰۰ نسخه به زبان عبری، ۷۵ نسخه به زبان اردو و ۲۰ نسخه به زبان مالایایی بود («مآخذ»، 118).

مآخذ: افشار، ایرج، «یادداشتهای سفر آکسفرد»، *آینده*، تهران، ۱۳۶۶ش، شم ۱-۳؛ تامپسن، جیمز، *تاریخ اصول کتابداری*، ترجمهٔ محمود حقیقی، تهران، ۱۳۶۶ش؛ نیز:

Bodleian Library and its Dependent Libraries, Oxford, 1999; Masson, A. and P.Salvan, *Les Bibliothèques*, Paris, 1961; *Middle East Sources*, ed. I.R. Netton, England, 1998; *The World of Learning 1998*, Europa Publications Limited.

پرویز امین

بادوسْپانیان، عنوانِ خـاندانـی از فـرمانروایان محلی رویـان (رستمدار) در شمال ایران میان گیلان و دیلمستان و طبرستان در دو قرن اول هجری. بادوسپان مرکب از دو جزء «پاتکوس» فارسی میانه به معنی ناحیه، استان، و «بان» فارسی میانهٔ متأخر از ریشهٔ باستانی «پا» بـه معنی پاییـدن، و روی هم به معنـی نگاهبان استـان یا استانـدار (استندار) است (نیبرگ، II/158؛ مکنزی، 17؛ کنت، 194؛ برای صورتهای پارتی مانوی و فارسی میانهٔ مانوی و متأخر و ارمنی، نک: مکنزی، 67؛ بویس، 67-66؛ شروو، 117؛ آیوازیان، ۱۴۶). بنابراین، بادوسپان اصلاً عنوان و منصب بوده، و هر یک از نواحی چهارگانهٔ قلمرو ساسانیان، مانند نیمروز یک بادوسپان داشته است (زریاب، ۷۹). این منصب و عنوان در دورهٔ فتوح ایران توسط مسلمانان نیز دیده می‌شود (مثلاً نک: طبری، ۱۴۰/۴). به هر حال، بادوسپانیان رویان به بادوسپان برادر دابویه منسوبند و هر دو فرزند جیل گاوباره فرمانروای گیلان و طبرستان در پایان عصر ساسانیند. از این‌رو، آنان را گاوباریان نیز نامیده‌اند. برخی از مورخان نسب گاوباره را به ساسانیان رسانده‌اند که به اقرب احتمال مجعول است (نک: زریاب، ۸۱، جم) و دوام حکومتشان تا سدهٔ ۱۱ق/۱۷م نیز بنابر شواهد و قراین کافی نادرست می‌نماید (نک: ابن اسفندیار، ۱۷۸/۱، که تقریباً به این معنی تصریح کرده است). به نظر می‌رسد که مورخان به اشتباه، حکومت استنداران رویان در سده‌های بعد را دنبالهٔ حکومت بادوسپانیان دانسته‌اند. تفصیل مطلب و اطلاعات و تحقیقات تاریخی دربارهٔ این خاندان و دابویان در ذیل گاوباریان که عنوان عام این هر دو شاخه است، ارائه خواهد شد.

مآخذ: آیوازیان، ماریا، *وام‌واژه‌های ایرانی میانهٔ غربی در زبان ارمنی*، تهران، ۱۳۷۱ش؛ ابن اسفندیار، محمد، *تاریخ طبرستان*، به کوشش عباس اقبال آشتیانی، تهران، ۱۳۲۰ش؛ زریاب، عباس، «ملاحظاتی دربارهٔ سلسلهٔ بادوسپانیان طبرستان»، *تحقیقات اسلامی*، تهران، بنیاد دایرة المعارف اسلامی، س ۱، شم ۲، س ۲، شم ۱؛ طبری، *تاریخ*؛ نیز:

Boyce, M., *A Word-List of Manichaean Middle Persian and Parthian*, Acta Iranica, Tehran/Liège, 1977; Kent, R.G., *Old Persian Grammar, Texts, Lexicon*, New Haven, 1953; MacKenzie, D.N., *A Concise Pahlavi Dictionary*, London, 1971; Nyberg, H.S., *A Manual of Pahlavi*, Wiesbaden, 1974; Skjaervo, P.Ø., *The Sassanian Inscription of Paikuli*, Wiesbaden, 1983, vol. III(1).

صادق سجادی

بادیسِ بْنِ حَبّوس، نک: زیری، بنی.

بادیسِ بْنِ مَنْصور، نک: زیری، بنی.

بادیه، به معنای صحرا و بیابان، در مقابل حاضره، به معنای شهر و سکونتگاه. بادیه به منطقهٔ وسیعی اطلاق می‌شده که محل آمد و شد اقوام کهن بوده، و پیش از گشایش کانال سوئز راه بازرگانی از غرب به شرق به شمار می‌رفته است. بادیه در غرب فرات از روستایی به نام بوکمال آغاز می‌شود و تا سوریه امتداد می‌یابد، آنگاه به مرزهای شرقی اردن و سپس به عربستان سعودی متصل می‌گردد و از این مکان تا شرق کویت امتداد می‌یابد و از آنجا تا شمال شرقی رود فرات کشیده می‌شود (نک: راوی، ۳۷-۴۱؛ موسیل، 503 ff.). در این گستره ۵ بادیه وجود دارد که عبارتند از: بادیهٔ عراق، بادیهٔ سوریه (شام)، بادیهٔ اردن، بادیهٔ نجد و بادیهٔ جزیره.

بادیهٔ عراق در غرب فرات قرار گرفته است و به دو بخش شمالی و جنوبی تقسیم می‌شود: بخش شمالی که ودیان (جمع وادی) از یک سو در محاذات اراضی اطراف شهرستانهای انبار، کربلا، مثنیٰ و از سوی دیگر در محاذات بادیهٔ سوریه، اردن و عربستان سعودی قرار گرفته است. بخش جنوبی بادیهٔ عراق از وادی الخرّ آغاز می‌شود و تا منطقهٔ حیاد ادامه می‌یابد. مرزهای بخش جنوبی این بادیه با اراضی اطراف

1. The World ...

شهرستانهای کربلا، قادسیه، مثنی، ذی‌قار (ذوقار) و بصره مشترک است و منطقهٔ میان آنها رُحاب نام دارد. وجود وادیهای بزرگ و متعدد از ویژگیهای بخش جنوبی است (راوی، ۴۲، ۷۵، ۷۹ـ۸۱).

بادیه‌ای که در شرق فرات واقع است، بادیهٔ جزیره خوانده می‌شود، زیرا از ۳ سو توسط دجله، فرات و نهر خابور احاطه شده، و در قیاس با بادیهٔ عراق از وسعت کمتری برخوردار است. این بادیه از غرب و شمال غربی به بادیهٔ شام متصل است و از یک جهت نهر خابور، و از سوی دیگر روستاهای شهرستانهای نینوا، بغداد و انبار آن را از بادیهٔ شام جدا می‌کند. بادیهٔ جزیره پر آب است و به همین سبب، در آن چراگاهها و چاههای کم‌عمق یافت می‌شود (همو، ۴۱ـ۴۲، ۷۱).

ظاهراً آنچه در منابع کهن با عنوان بادیه، بادیة العرب یا بادیة الشام (ﻫ م) آمده، مجموعهٔ بادیه‌های عراق سوریه و بادیهٔ جزیره یا تنها بادیه‌های سوریه و عراق است (نامی، ۹؛ جبور، ۴۷ـ۴۸). این احتمال نیز وجود دارد که بادیهٔ اردن را نیز شامل می‌شده است. با اینهمه، برخی چون اصطخری بادیهٔ عراق، شام و جزیره را از یکدیگر تفکیک، و مرزهای هر یک را مشخص کرده‌اند (ص ۲۱، ۲۵).

در عرف بادیه‌نشینان بادیه به ۵ بخش تقسیم می‌شود که عبارتند از: ۱. ودیان، و آن گسترده‌ترین منطقه‌ای است که از مرزهای سوریه در غرب آغاز می‌شود و تا وادی الخرّ در شرق امتداد می‌یابد و از آنجا که وادیهای فراوان در آن وجود دارد، بدین نام خوانده شده است. آب و هوای این منطقه به طور کلی معتدل است. ودیان منطقهٔ مشترکی میان بادیهٔ عراق و بادیهٔ شام است. ۲. حماد، و آن بیابانهایی است هول‌انگیز و تشنه که از جنوب تدمر (پالمیرا) تا نفود گسترش یافته است. این منطقهٔ بسیار کم آب، مرکز بادیه‌ها شمرده می‌شود. ۳. حجر، منطقه‌ای است پر صخره که از وادی الخر تا سدیر امتداد دارد و از زمینهای سخت و ناهموار، وادیها و دشتهای کوچک تشکیل یافته است. ۴. دبدبه، ناحیه‌ای میان کویت و وادی سدیر است. در این ناحیه سنگ به ندرت یافت می‌شود. دبدبه مشتمل بر زمینهای بلند، دشتها، وادیها، دره‌ها و تپه‌های ریگ است. ۵. رحاب، ناحیه‌ای میان مرز شهرهای دیلم، کربلا، دیوانیه، منتفک، بصره و خط العیون است. بیشتر زمینهای این ناحیه شنی و شوره‌زار است (راوی، ۴۲ـ۴۴).

نویسندگان رومی جزیرة العرب را به ۳ بخش تقسیم می‌کرده‌اند: عربستان خصیب، عربستان بیابانی و عربستان سنگی. عربستان بیابانی که موضوع این بحث است، در زبان یونانی آرابیا ارموس[1] گفته می‌شود و نویسندگان یونانی از آن بیابان پهناور میان عراق و شام را اراده کرده‌اند؛ یعنی آنچه امروزه بادیة الشام خوانده می‌شود. گاه مراد از عربستان بیابانی بادیهٔ سماوه بوده است که آن را در محدودهٔ دریاچهٔ نجف، یعنی مرزهای کهن حیره می‌دانسته‌اند. دیودُروس از عربستان بیابانی، مناطقی را اراده کرده که قبایل بیابان‌گرد در آن زندگی می‌کرده‌اند و تدمر در شمال و شمال شرقی آن قرار داشته است و مرز غربی آن وارد سرزمین شام می‌شده، و مرز شرقی آن تا فرات ادامه می‌یافته است؛ یعنی آنچه در منابع کهن عربی از آن با نام بادیة العرب یاد شده است (موسیل، 511 ,499-497؛ علی، ۱/۱۶۳ـ۱۶۶؛ نامی، ۹ـ۱۰).

به گفتهٔ ابوعبید بکری (۱/۶ـ۷) بادیهٔ سماوه بادیه‌ای است لم یزرع میان سوریه و کوفه که گفته می‌شود اهالی آن از قبیلهٔ کلب بوده‌اند. برخی به اشتباه این بادیه را منطقهٔ میان فرات و دجله تلقی کرده‌اند. از این‌رو، بر این صحرا نام سماوه نهاده‌اند که در آن سنگی وجود ندارد (موسیل، 511؛ یاقوت، ۳/۱۳۱). افزون بر این صحرای نفود را نیز که با وسعت بیش از ۱۰۰ هزار کمـ۲ بخش اعظم شمال عربستان را در برمی‌گیرد، بادیه می‌گفتند. نفود پوشیده از شنهای سفید و سرخ‌رنگ است (حتی، ۱/۱۷؛ جبوری، ۱۲ـ۱۳). بادیه‌ها در نتیجهٔ فرسایش سنگهای ماسه‌ای بر اثر خشکی و وزش باد پدید آمده‌اند. زمین برهنه از درخت و گیاه در برابر پرتو آفتاب و سایر دگرگونیهای جوی قرار می‌گیرد و وزش بادهای تند به تدریج لایه‌های نخستین زمین را فرسایش داده، رفته رفته منطقه به بیابان بدل می‌گردد. باران پایه و اساس زندگی در بادیه به شمار می‌رود و بادیه‌نشینان با توجه به نوع رعد و برق، نزول باران، یا عدم نزول آن را پیش‌بینی می‌کنند (نک‍ : راوی، ۴۶ـ۴۷). بادیه‌ها از نظر معادن نفت، نقره و طلا بسیار غنی هستند (همو، ۴۷ـ ۴۸). نخل مهم‌ترین درخت ثمربخش بادیه‌هاست و برای بادیه‌نشینان بسیار اهمیت دارد؛ به‌همین سبب، اعراب بادیه‌نشین برای انواع خرما نامهای متعددی وضع کرده‌اند. از دیگر درختان و گیاهانی که در بادیه می‌روید و در ادب عربی نیز بدانها اشاره شده است، می‌توان از اثل، ارطیٰ، سَلَم، اراک و شیح نام برد (نک‍ : جبور، ۶۰ـ۶۶). جانوران بسیاری مانند گرگ، کفتار، آهو، گورخر، گاو وحشی، مرغ سنگخوار، باز، عقاب، اسب و شتر در بادیه‌ها زندگی می‌کنند که در قصاید کهن جاهلی به بسیاری از آنها اشاره شده است. از آن میان، شتر و اسب از اهمیت ویژه‌ای برخوردار بوده‌اند (نک‍ : همو، ۷۳ به).

بادیه دارای نظام اجتماعی ویژه‌ای است و نوع زندگی در آن بسیار ابتدایی و ساده است. خانواده نزد بادیه‌نشینان، اصل زندگی و اساس فخر و مباهات آنان را تشکیل می‌دهد. هر قبیله از قبایل بادیه‌نشین خانواده‌ای دارد که ریاست قبیله را به ارث می‌برد. بادیه‌نشینان پیوسته از صفاتی چون کرامت، شجاعت، وفاداری، مهمان‌نوازی و بخشش برخوردارند؛ همچنین تیراندازی و سوارکاری را نیک می‌دانند و به کودکان اسب و شترسواری را می‌آموزند. نظام حاکم بر بادیه‌نشینان نخست مبتنی بر آن چیزی است که از پدران و نیاکان خود آموخته‌اند و از طریق دو مرجع، یعنی سنتها و شیوخ که کسی با آنها مخالفت نمی‌کند، به اجرا درمی‌آید (راوی، ۲۶۳ـ۲۶۶، ۴۳۸ـ۴۳۹). یکی از ویژگیهای عمدهٔ بادیه‌نشینان حفظ سنت و رسم خویشاوندی برپایهٔ همخونی و پدید آمدن از جدّ مشترک و نیای واحد است که پیامد آن ازدواج با افراد قبیله و خویشاوندان است (پیگولوسکایا، ۵۲۱ـ۵۲۲).

---

1. Arabia Eremos

پیشینهٔ تاریخی: بادیه در مجاورت تمدنهای بزرگی چون ایران و روم و سرزمین سبا (یمن) واقع بود و همواره تحت تأثیر روابط سیاسی ایران و روم قرار داشت. قبایل بادیه‌نشین عرب حدود مرزهای ایران و روم عملاً نقش حایلی میان این دو دولت ایفا می‌کردند. در ماوراء فرات در جایی که این رودخانه به دجله نزدیک‌تر می‌شود، در زمان ساسانیان امارتی عربی تشکیل شد که حیره نام داشت و تابع دولت ایران بود. در شمال بادیة الشام نیز قبایل غسانی استقرار داشتند که خراجگزار و متحد روم شرقی بودند. حیره در سده‌های ۵ و ۶م دارای موقعیت خاصی بود و این سرزمین در حکم حایلی میان دولت ایران و قبایل بادیه‌نشین بود و فرمانروایان حیره نیروی جنگی خویش را در اختیار شاهان ساسانی قرار می‌دادند و سدی در برابر تاخت و تاز اعراب بادیه‌نشین به شمار می‌آمدند (همو، ۱۴۳؛ کریستن‌سن، 90). راههای بازرگانی مهمی از بادیه می‌گذشت که نواحی عمده‌ای را به یکدیگر پیوند می‌داد. یکی از مهم‌ترین این راهها جادهٔ استراتا (راه بازرگانی که واژهٔ عربی صراط مأخوذ از آن است) بود که در واقع شریان بازرگانی و استراتژیک مهمی به شمار می‌رفت و برای نظارت آن میان غسانیان متحد روم شرقی و لخمیان تابع دولت ساسانی نزاعهایی درمی‌گرفت (نک‍: پیگولوسکایا، ۲۱۷).

اعراب که طی چند سده با کاروانهای تجاری، حمل کالا و حفظ و نگهداری امتعه در ارتباط بودند، از این راهها با شهرها مرتبط می‌شدند. منافع بازرگانی و مجاورت اعراب بادیه‌نشین با تمدنهای ایران و روم شرقی عامل گرایش و جذب برخی از این قبایل به محدوده‌های شهری شد. این قبایل که مراحلی از یکجانشینی را پشت سر گذارده بودند، بی‌گمان در سده‌های ۵ و ۶م در حومهٔ شهرها سکنیٰ داشتند. رابطهٔ این اعراب با شهرها بسیار نزدیک و استوار بود، لیکن این شهرها به اعراب تعلق نداشتند. رابطهٔ اعراب با این شهرها صرفاً رابطه‌ای تجاری بود و تنها شمار اندکی از اعضای این قبایل و سرانشان در میان جوامع شهری به سر می‌بردند (همو، ۵۶۴). در این تاریخ خیمه‌گاه و جایگاههای ثابتی که اعراب بادیه‌نشین در آن فرود می‌آمدند، پدید آمد و حتیٰ کوچندگان نیز خیمه‌های خود را در مکانهای ثابتی که بدان عادت کرده بودند، برپا می‌داشتند. اندک اندک در اطراف خیمه‌گاهها محیطی اقتصادی ایجاد شد که از ویژگیهای یکجانشینی برخوردار بود. اعراب در اطراف این خیمه‌گاهها به باغداری، کشاورزی و دامداری می‌پرداختند (همو، ۵۶۵). حیره یکی از این خیمه‌گاهها بود و با آنکه در آن بناهای ویژهٔ اقامت دائم مانند کاخ و کلیسا برپا بود، اعراب خیمه‌های خود را جمع می‌کردند و به سهولت آنجا را ترک می‌گفتند (همو، ۵۶۶).

در بادیه‌ها کاخها و بناهایی بود که از آن جمله می‌توان به قصر خورنق در نزدیکی شهر حیره، یا کاخ سدیر که در شمال غربی حیره قرار داشت، اشاره کرد که نعمان، یکی از امرای لخمی آنها را برای پادشاهان ایران ساخته بود. کاخها و بناهای دیگری نیز در بادیه‌ها برپا بود، مانند عذیب، صنبر، قصر الابیض، قصر الفرس، قصر الزوراء، قصر ابن مازن، قصر الطین، قصر اخیضر و حضر. این کاخها سبک بناهای ایرانی و رومی داشت و به دست معماران ایرانی و یا رومی بنا شده بود (مرادیان، ۲۱-۲۳؛ راوی، ۵۱، ۵۳، ۵۶-۵۷).

در میان اعراب بادیه‌نشین علاوه بر بت‌پرستی، دینهای ایرانی و مسیحیت نیز رواج داشت و در سدهٔ ۵م آیین مسیحی در میان بادیه‌نشینان غلبه یافت (مرادیان، ۳۱-۳۲؛ پیگولوسکایا، ۱۵۱-۱۵۳؛ عبدالغنی، ۴۷۷-۴۷۹، ۴۹۳-۴۹۶).

با ظهور اسلام و آغاز فتوحات مسلمانان، قلمرو ایرانیان و رومیها در نواحی میان فرات تا سوریه که بخشهای عمده‌ای از بادیه‌های موردبحث را در برمی‌گرفت، به تصرف مسلمانان درآمد. حکمرانان عرب در سدهٔ ۱ق به سبب علاقهٔ شدید به زندگی در محیط آزاد، بیش از آنکه به زندگی شهری راغب باشند، به بادیه‌نشینی گرایش داشتند. امویان و اشراف عرب برای بهره‌گیری از هوای پاک بیابان و شبهای دل‌انگیز آن و نیز گریز از بیماریهای واگیردار، در دل بادیه قصرهایی برپا می‌کردند. هر خلیفه و به تبع او نزدیکان وی و دولتمردان اصلی اقامتگاهی در اطراف شهرها برای خود داشتند. به همین سبب، لفظ بادیه در زمان امویان به معنی اقامتگاهی در اطراف شهر بود. در آغاز سدهٔ ۲۰م باستان‌شناسان واژهٔ بادیه را تنها برای قصرهای صحرایی به کار بردند (لامنس، 335 ,332 ,325؛ EI²). این بادیه‌ها معمولاً در مکانهایی پدید می‌آمد که آب یافت می‌شد، یا در مسیر کوچ قبایل و تماس بادیه‌نشینان و یا در مجاورت راههای ارتباطی مهم قرار داشت (همانجا).

در بادیه راههای ارتباطی فراوانی وجود داشت که برای بازرگانی، سفر حج و کوچ بادیه‌نشینان استفاده می‌شد. راههای اصلی همانهایی بود که بادیه‌نشینان با کاروانهای خود می‌پیمودند و آنها را نیک می‌شناختند (نک‍: راوی، ۱۱۵ ب؛ نیز نک‍: موسیل، 514) نخستین چیزی که بادیه‌نشینان و کوچندگان در محیط بیابان بدان می‌اندیشیدند، آب بود و بدین‌سبب در بادیه‌ها چاههایی حفر می‌شد. مهم‌ترین این چاهها، رخیمیه، جلیده، وکبه، جلٰ، شبرم، برّیت و... در مناطق حیاد، حجره و ودیان واقع بودند (نک‍: راوی، ۱۷۹- ۱۸۰). این چاهها از نظر ژرفا و میزان آب‌دهی به دو دسته تقسیم می‌شدند: خرایج، که به چاههای ژرف و پرآب گفته می‌شد، و حسیان، که چاههای کم عمقی بودند و میزان آب آنها براساس میزان بارندگی تغییر می‌کرد. از این میان، چاههایی که آب آنها گوارا بود، گراح (قراح)، و آنها که آب شور داشتند، ملاح، و چاههایی که آب آنها تلخ بود، مجه نام داشت (نک‍: همو، ۱۸۰-۱۸۱).

بادیه جایگاهی بود که سنتهای عرب و خلوص زبان عربی در آن حفظ می‌شد. از همین روی فصیح‌ترین زبانها، زبان اهل بادیه به شمار می‌رفت و ملاک و معیار درستی قوانین قرار می‌گرفت. راه فرا گرفتن زبان فصیح، معاشرت با بادیه‌نشینان بود و می‌بینیم که حتیٰ بزرگ‌ترین نحویان برای تأیید قواعدی که مطرح می‌کردند، از بادیه‌نشینان مدد

می‌جستند و راویان لغت برای گردآوری اصیل‌ترین واژه‌ها راهی بادیه‌ها می‌شدند. خلفا و بزرگان، فرزندان خود را به بادیه می‌فرستادند تا در آن محیط پرورش یابند (نک: نصار، ۱/۲۷-۲۹).

گروهی از اهل بادیه روزی خود را از راه شکار، غارت و نبرد به دست می‌آوردند. این گروه در ادبیات عربی به صعالیک (جمع صعلوک) معروفند. در میان این صعالیک، شاعرانی بودند که زیباترین قصاید را می‌سرودند که از نامدارترین آنان می‌توان به تَأبَّطَ شَرّاً و شَنفَریٰ اشاره کرد (نک: نالینو، ۵۷-۵۹).

مآخذ: ابوعبید بکری، عبدالله، معجم ما‌استعجم، به کوشش مصطفی سقا، بیروت، ۱۹۸۳م؛ اصطخری، ابراهیم، *المسالک و الممالک*، به کوشش محمدجابر عبدالعال حسینی و محمدشفیق غربال، قاهره، ۱۳۸۱ق/۱۹۶۱م؛ پیگولوسکایا، ن. و.، *اعراب حدود مرزهای روم شرقی و ایران*، ترجمهٔ عنایت‌الله رضا، تهران، ۱۳۷۲ش؛ جبور، جبرائیل سلیمان، *البدو و البادیة*، به کوشش سهیل جبرائیل جبور، بیروت، ۱۹۸۸م؛ جبوری، یحیی، *الجاهلیة*، بغداد، ۱۳۸۸ق/۱۹۶۸م؛ حتی، فیلیپ و دیگران، *تاریخ العرب*، بیروت، ۱۹۵۸م؛ راوی، عبدالجبار، *البادیة*؛ عبدالغنی، عارف، *تاریخ الحیرة فی الجاهلیة و الاسلام*، دمشق، ۱۴۱۴ق/۱۹۹۳م؛ علی، جواد، *المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام*، بیروت، ۱۹۷۶م؛ مرادیان، خدامراد، *کشور حیره در قلمرو شاهنشاهی ساسانیان*، تهران، ۱۳۵۵ش؛ نالینو، ک. آ.، *تاریخ الآداب العربیة*، به کوشش مریم نالینو، قاهره، ۱۹۵۴م؛ نامی، خلیل یحیی، *العرب قبل الاسلام*، قاهره، ۱۹۸۶م؛ نصار، حسین، *المعجم العربی*، قاهره، ۱۳۷۵ق/۱۹۵۶م؛ یاقوت، *بلدان*؛ نیز:

Christensen, A., *L'Iran sous les Sassanides*, Copenhagen, 1936; EI[2]; Lammens, H., *Etudes sur le siècle des Omayyades*, Beirut, 1930; Musil, A., *Arabia Deserta*, New York, 1927.

بابک فرزانه

بادیَةُ الشّام، بیابانی در جنوب غربی آسیا که بخش شمالی شبه جزیرهٔ عربستان از حدود فلسطین تا جنوب غربی عراق را در برمی‌گیرد و میان ۴ کشور عراق، سوریه، اردن و عربستان سعودی تقسیم شده است. این بیابان از غرب و شمال به رشته کوههای تدمر، از شمال شرقی به رود فرات، و از جنوب و جنوب غربی به تپه‌های شنی صفا و زلف محدود می‌گردد (*المعجم*...، ۱/۴۷۳-۴۷۴، ۴۷۹). این منطقهٔ بیابانی که در ردیف چین خوردگیهای سوریه قرار دارد، از سنگهای آهکی، مارن، آتش‌زنه و تخته سنگهای متعلق به دورهٔ کرتاسه و پالئوژن تشکیل یافته است. در برخی از بخشهای آن بازالت نیز دیده می‌شود. این بیابان چاله‌های بستهٔ متعددی با منشأ آهکی دارد (حتی، ۱/۴۶؛ GSE[3], XXIII/701).

آب و هوای بادیة الشام گرم و خشک، و اختلاف دمای شب و روز آن بسیار است. میانگین بارندگی در این منطقه از ۱۵۰ میلی‌متر در سال تجاوز نمی‌کند و توزیع آن نیز نامنظم است؛ به گونه‌ای که امکان دارد در یک ماه حدود ۱۰۰ میلی‌متر، و گاهی در یک روز تا ۷۰ میلی‌متر باران ببارد. میزان بارش در نقاط مختلف آن نیز یکسان نیست. در ناحیهٔ «سبع بیار» میانگین بارندگی از ۱۱ میلی‌متر در سال تجاوز نمی‌کند. فصل خشکی در منطقهٔ «بوکمال» ۴ تا ۵ ماه، و در سبع بیار ۷ ماه، و در زلف ۸ تا ۹ ماه از سال به طول می‌انجامد (*المعجم*، ۱/۴۸۰). گرمای هوا و بارش کم سبب از میان رفتن پوشش گیاهی این بیابان گردیده است؛ از این‌رو، گیاهان درختچه‌ای و بوته‌ای و نیز علف، عمده‌ترین پوشش گیاهی این منطقه را تشکیل می‌دهد که در فصول معینی از سال می‌رویند (حتی، ۱/۵۲). جانورانی در بادیة الشام می‌زیند که تحمل کم‌آبی و گرما را دارند، از جملهٔ آنها خرگوش، سوسمار، عقرب و پرندگانی مانند مرغ سنگخوار، کبک و باز را می‌توان نام برد (*المعجم*، ۱/۴۸۱).

یافته‌های باستان‌شناسی در غارهای اطراف تدمر (پالمیرا) پیشینهٔ بادیة الشام را به عهد سنگ و برنز می‌رساند. از هزارهٔ ۳ق‌م بادیة الشام گذرگاه کنعانیان، اموریان، آرامیان، آشوریان و بابلیان بوده است. بدین‌سان، شهرهایی بر سر راه کاروانهای تجاری به وجود آمدند (همان، ۱/۴۸۲) که دولت تدمر از تشکل این شهرها سر برآورد و امنیت راهها را برای بازرگانان برقرار کرد. قلمرو دولت تدمر به سبب قرار داشتن در مسیر راههای بازرگانی، اقوامی را در خود جای داد (نک: پیگولوسکایا، ۶۷-۶۸). یکی از این راههای بازرگانی جادهٔ سنگفرش مشهور «استراتا» بود که در حاشیهٔ بادیة الشام قرار داشت (همو، ۷۵). دولت تدمر در اواخر سدهٔ ۳م سقوط کرد و با از میان رفتن این دولت، لخمیان در بخشهایی از بادیة الشام به فرمانروایی رسیدند (همو، ۶۸). شهرهای دیگری نیز، کم اهمیت‌تر از تدمر، در کنار بادیه قرار داشتند که در *حدود العالم* به خُناصره، سَلَمیه و مغان اشاره شده است (ص ۱۷۲).

از قدیم این بادیه محل زندگی قبایل بنی فزاره، لخم، جذام، بَلی، ربیعه و مضر بوده است (اصطخری، ۲۶). در حال حاضر ساکنان این منطقهٔ خشک و بیابانی قبایل کوچنده و نیم کوچنده‌ای هستند که در چادرهای سیاه زندگی می‌کنند و جمعیت آنان میان ۱۵۰ تا ۲۰۰ هزار نفر است که در جست و جوی چراگاههای جدید بدون توجه به مرزهای سیاسی تغییر محل می‌دهند («جغرافیا...»[1]، II/80).

از زمانی که لوله‌های نفت در بادیة الشام گذارده شدند تا نفت عراق را به بندرهای بانیاس و طرابلس برسانند، چهرهٔ بادیة الشام دگرگون گشته است. آب، برق، خدمات شهری و انجمنهای کشاورزی و آموزش دامداری، ایستگاههای تلمبه‌زنی نفت (از ۱۹۳۲م) و سرانجام تولد شهرهای کوچک، تنوع بیشتری به مناظر بادیة الشام داده است (*المعجم*، ۱/۴۸۴).

مآخذ: اصطخری، ابراهیم، *المسالک و الممالک*، به کوشش محمدجابر حسینی، قاهره، ۱۳۸۱ق/۱۹۶۱م؛ پیگولوسکایا، ن. و.، *اعراب حدود مرزهای روم شرقی و ایران*، ترجمهٔ عنایت‌الله رضا، تهران، ۱۳۷۲ش؛ حتی، فیلیپ، *تاریخ سوریة و لبنان و فلسطین*، ترجمهٔ جرج حداد، بیروت، ۱۹۸۲م؛ *حدود العالم*، به کوشش منوچهر ستوده، تهران، ۱۳۴۰ش؛ *المعجم الجغرافی (للقطر العربی السوری)*، به کوشش مصطفی طلاس، دمشق، ۱۹۹۰م؛ نیز:

Géographie universelle Larousse, Paris, 1959; GSE[3].

مهدی کیوانی

باذان (عربی شدهٔ باذام، برای معنی و اشتقاق، نک: یوستی، 56)،

1. *Géographie*...

فرمانروای ایرانی یمن از سوی خسرو پرویز مقارن ظهور اسلام. نام او در اغلب منابع عصر اسلامی باذان بن ساسان (در برخی منابع عربی صورت باذام نیز آمده، مثلاً ابن حبیب، ۸)، و در برخی باذان بن ساسان الجرون (مجمل...، ۱۷۳: سامان، که تصحیف است) یاد شده است (مسعودی، مروج...، ۲۱۰/۲؛ حمزه، ۱۰۹؛ رازی، ۳۷).

می‌توان گمان کرد که مقصود نویسندگان از ذکر ساسان در نسب او، انتسابش به خاندان ساسانی، همچون سلف او وهرز (نک: نولدکه، ۳۹۴) بوده است. اما در کتاب حمزهٔ اصفهانی نام پدر او مهران آمده (ص ۱۱۸)، و هم از اینجا این احتمال مطرح شده که باذام از خاندان مهران، یکی از خاندانهای هفتگانهٔ بزرگ و دولتمردان ایران بوده است (نولدکه، ۲۴۱-۲۴۲، ۳۹۸). البته این معنی که برخی از منابع کنیهٔ باذام را ابومهران آورده‌اند (ابن حبیب، همانجا)، نیز می‌تواند مؤید این انتساب باشد. مطابق روایتی، باذان اصلاً از مردم دیه طخرود از رستاقهای قم بود و در آنجا املاک و خانه‌ها داشت (قمی، ۸۳-۸۴).

بـه هر حال، از روزگار خسرو انوشیروان، ایرانیانی که برای کمک به سیف بن ذی یزن برضد حبشیان وارد یمن شدند، پس از پیروزی در همانجا مقام گرفتند. اینان و فرزندانشان که به «ابناء» موسوم گشتند، بربخشهای مهمی از یمن چیره شدند و سر کردهٔ ایشان به عنوان نایب شاه ایران، و به انتخاب یا تأیید او بر یمن فرمان می‌راند. شمار و نام برخی از این فرمانروایان محل اختلاف مورخان است (برای تفصیل، نک: هـ د، ابناء). باذان به روایت طبری (۱۴۸/۲) و ابن اثیر (۴۵۱/۱) پنجمین حاکم یمن از ابناء و جانشین خرّه خسرو پسر مروزان (مرزبان) یا بینجان بود (برای ضبطهای دیگر، نک: ابن هشام، ۷۱/۱؛ یوستی، 68؛ نولدکه، ۳۶۳؛ نیز نک: طبری، ۱۷۱/۲؛ حمزه، مسعودی، همانجاها) که به دستور خسرو پرویز فرمانروایی را در دست گرفت (ابن هشام، همانجا؛ طبری، ۲۱۵/۲) و از مرکز حکومت خود، صنعا که تختگاه تاریخی تبابعهٔ یمن بود، برابناء و آن دیار فرمان می‌راند (قلقشندی، ۴۶/۵).

در عصر حکومت باذان، در ایران و شبه جزیرهٔ عربی تحولات بزرگ سیاسی پدید آمد که آیندهٔ ابناء را دگرگون ساخت. از یک سوی دولت ساسانی در پی جنگهای دراز بـا رومیان، و انقـراض دولت دست نشاندهٔ آل منذر که تهاجم اعراب بدوی به مرزهای ایران را به دنبال داشت، به سراشیب سقوط افتاد و قتل خسرو پرویز، این انقراض را سرعت بخشید؛ و از سوی دیگر ظهور و گسترش اسلام در حجاز، روابط قبیله‌ای و قدرتهای غالب بر مناطق مختلف شبه جزیرهٔ عربی را سخت تحت تأثیر قرار داد. یکی از نتایج این تحولات، تهدید امنیت راههای بازرگانی غرب و جنوب ایران توسط اعراب بدوی و ائتلاف آنان بر ضد ایرانیان و از جمله ابناء و شخص باذان در جنوب عربستان بود؛ چنانکه یک بار بنی تمیم بر کاروانی ایرانی که از یمن زیر حکومت باذان مُشک و بلکه خراج به دربار خسرو می‌برد (به روایتی از ایران به یمن می‌رفت)، تاختند و آن را غارت کردند (طبری، ۱۶۹/۲؛ یاقوت، ۴۰۱/۳؛ حمزه، ۱۱۴؛ نیز نک: نولدکه، ۴۱۱). سیطرهٔ بنی تمیم بر راه تجاری شرق یمامه، و نیز دلیری بنی شیبان در تهاجم به مرزهای غربی ایران، اعراب جنوبی را نیز به ائتلافی از تیره‌های بنی مذحج و تشکیل سپاهی بزرگ برای جنگ بر ضد باذان و ابناء کشاند و اگر انعقاد پیمانی میان باذان و همدانیان، از نیرومندترین و پرآوازه‌ترین قبایل جنوب، پیش نمی‌آمد، بقای ابناء سخت به مخاطره می‌افتاد. این پیمان‌نامه در دو نسخه به زبان عربی و فارسی (مقصود پهلوی است) نوشته شد و متن عربی آن اکنون موجود است (رازی، ۳۷-۳۹).

یکی از وظایف فرمانروایان ایرانی یمن، ارسال گزارشهایی دربارهٔ اوضاع عربستان به دربار ساسانی بود. به همین سبب، باذان نیز طی نامه‌ای به خسرو پرویز، از ظهور پیامبر (ص) «در جبال تهامه» و پیروان اندک او و مخالفت عرب با دعوت جدید سخن راند (حمزه، ۱۰۷). حمزه تاریخ این نامه را سال ۱۹ از سلطنت خسرو، برابر با سال اول، یا اوایل سال دوم بعثت آورده است؛ ولی این گزارش می‌بایست دیرتر تهیه شده باشد؛ چه، دعوت اسلامی تا سال سوم پنهانی بود و مخالفتهای علنی مشرکان با پیامبر(ص) آغاز نشده بود. به هر حال، از واکنش خسرو خبری در دست نیست و ممکن است آن را بی‌اهمیت تلقی کرده باشد؛ ولی آنگاه که پیامبر (ص)، پس از صلح حدیبیه، خودنامه‌ای به خسرو نوشت و به اسلام دعوتش کرد، خشم شاه برانگیخته شد و به باذان نامه کرد (قس: بیهقی، احمد، ۳۹۱/۴) که دو تن از مردان چابک خود را برای دستگیری، یا قتل پیامبر (ص) به حجاز فرستد. باذان که با اوضاع منطقه، و اخبار مربوط به دعوت اسلامی آشناتر بود، دو یا چند تن از مردانش را با نامهٔ خسرو، یا نامه‌ای که خود نوشته بود، نزد پیامبر(ص) فرستاد و یکی را از آن میان دستور داد تا درست بنگرد و با پیامبر(ص) سخن گوید و اخبارش را به او برساند. مشرکان از اینکه خسرو ایران به کار پیامبر(ص) پرداخته بود، سخت خشنود شدند؛ اما پیامبر(ص) فرستادگان را مدتی در مدینه، و به روایتی در خانهٔ سلمان پارسی نگاه داشت و سرانجام به آنها خبرداد که خسرو به دست پسرش شیرویه کشته شده است؛ آنگاه توسط آنان به باذان توصیه کرد که به اسلام بگرود تا پیامبر(ص) او را بر فرمانروایی یمن و ریاست ابناء ابقا کند؛ سپس هدیه‌ای گرانبها به یکی از آن فرستادگان داد و آنها را بازگردانید. بنا بر روایتها، باذان که تمایل بسیار به اطلاع از احوال و اخبـار پیامبر(ص) نشان می‌داد، نسبت بـه دعوت اسلامی واکنشی انکارآمیز بروز نداد و حتیٰ اعلام کرد که اگر سخن پیامبر(ص) راست درآید، هیچ یک از فرمانروایان در گروش به اسلام بر او پیشی نخواهد گرفت. آنگاه به انتظار نشست تا نامهٔ شیرویه رسید که از قتل خسرو سخن می‌گفت و دستور می‌داد که پیامبر را نیازارند. باذان و بسیاری از ابناء مانند وهب‌بن منبه و خره خسرو و فیروز دیلمی بی‌درنگ اسلام آوردند (طبری، ۶۵۵/۲-۶۵۷؛ ابن‌هشام، ۷۱/۱-۷۲؛ ابن سعد، ۲۶۰/۱؛ مسعودی، *التنبیه...*، ۲۵۹؛ مجمل، ۲۵۱-۲۵۲؛ مقریزی، ۵۳۵/۱؛ اهدلی، ۶۱).

دربارهٔ تاریخ این واقعه و گروش باذان و ابناء به اسلام که بسیاری از

مورخان آن را در سال ۶ق/۶۲۷م دانسته‌اند، باید گفت که به نظر می‌رسد روایت ابن سعد (۲۵۸/۱) که آن را در محرم سال ۷ دانسته، درست تر است (نیز نک: شجاع، ۱۲۳-۱۲۴). از این رو، ابن‌حجر باذان را نخستین فرمانروای مسلمانِ غیرعرب، و نخستین امیر مسلمانِ یمن خوانده است (۱۷۰/۱). با اینهمه، برخی از همان مورخان و دیگران در مواضع دیگر، تصریح کرده‌اند که باذان در سال ۱۰ق اسلام آورد (طبری، ۱۵۸/۳؛ ابن اثیر، ۳۰۴/۲؛ سهیلی، ۳۱۵/۱؛ نیز نک: علی، ۵۲۸/۳)، در حالی که ظاهراً باذان پیش از این تاریخ درگذشته بود (نک: دنبالۀ مقاله).

به هر حال باذان پس از دریافت خبر قتل خسرو، باز نامه‌ای همراه با نمایندگان به مدینه فرستاد و پیامبر(ص) را از گروش خود و ابناء به اسلام خبر داد (ابن هشام، همانجا؛ گزارش موجز این مأموریت، از طریق عبدالله پسر فیروز دیلمی که پدرش در زمره، یا رئیس نمایندگان باذان بود، روایت شده است، نک: احمدبن حنبل، ۲۳۲/۴). پیامبر (ص) هم حکومت او را تأیید کرد و بر تمام مخالیف یمن ولایتش داد (قلقشندی، ۲۶/۵؛ قس: علی، همانجا، که می‌گوید: ظهور اسلام حکومت ایرانیان را منقرض کرد) و وَبْرِبن یُحَنّس خزاعی را برای تعلیم اسلام به یمن فرستاد (رازی، ۸۰). نخستین مسجد یمن توسط وبر و به دستور پیامبر (ص) در املاک باذان ساخته شد و در عصر عمر نیز در بخشی از املاک خالصۀ باذان در صنعا جامع صنعا را ساختند (همو، ۸۱، ۸۹). از آن سوی ویرانی قصر غمدان در صنعا که از شگفتیهای روزگار (یاقوت، ۸۱۱/۳-۸۱۲)، و محل بتها بود، گویا در همین دوران توسط باذان و به خواست پیامبر (ص) رخ داده است (رازی، ۲۶؛ ابن حبیب، ۳۱۷؛ قس: طبری، ۱۲۵/۲-۱۲۶؛ سهیلی، ۲۲۷/۱).

علی‌بن زید بیهقی عنوان نامه‌ای از پیامبر(ص) به باذان را در کتاب خود آورده که حضرت در آن، او را شاه یمن خوانده است (ص ۱۴۱). این نامه را معاذبن جبل نزد باذان برد. با آنکه از متن نامه خبری در دست نیست، ولی برخی از محققان صحت انتساب آن را تأیید کرده‌اند (حمیدالله، ۲۱۲؛ قس: حدیثی، ۹۱-۹۲، که اصل آن را نادرست دانسته است). اینکه برخی از مورخان، اسلام آوردنِ باذان را در سال ۱۰ق دانسته‌اند، باید از آنجا برخاسته باشد که وبر بن یحنس چون وارد یمن شد، بقیۀ ابناء را به اسلام خواند و آنها در این زمان مسلمان شدند (طبری، ۱۵۸/۳)، و مورخان در ذکر حوادث این دوره، باذان را نیز در زمرۀ این ابناء قرار داده‌اند.

دربارۀ تاریخ و چگونگی مرگ باذان روایتهای مختلف در دست است. از برخی از گزارشهای طبری برمی‌آید که وی پیش از سال ۱۰ق و پیش از خروج اسود عنسی درگذشته بود (۲۲۸/۳، ۲۳۶) و حتی گفته‌اند که وقتی وبربن یحنس به صنعا رسید، باذان نمانده بود (رازی، ۸۰-۸۱؛ قس: قلقشندی، همانجا). اما بعضی گزارشها که مؤیدی ندارد، حاکی از آن است که باذان خود برای دیدار پیامبر (ص) رهسپار مدینه شد، ولی در راه اسودعنسی او را گرفت و کشت (ابن حجر، همانجا)، و یا در جنگی که میان این دو در گرفت، باذان به قتل رسید و زنش را اسود به همسری خود درآورد (طبری، ۲۲۹/۳، ۲۳۶؛ مسعودی، همان، ۲۷۷؛ قس: قلقشندی، ۴۶/۵)؛ بلاذری هم از گزارشی یاد کرده است که مطابق آن وقتی قیس بن هبیرۀ مکشوح از سوی پیامبر(ص) به مقابلۀ اسود آمد، باذان زنده بود و قیس نزد او رفت (ص ۱۰۵-۱۰۶)؛ ولی خود این روایت را درست ندانسته، و تأکید کرده است که باذان در آن وقت درگذشته، و داذویه جای او را گرفته بود. این داذویه که خواهرزادۀ باذان بود، با فیروز دیلمی و قیس و مرزبانه همسر باذان، همداستان شدند و اسود عنسی را به قتل رساندند (همو، نیز مسعودی، همانجاها؛ حمزه، ۱۱۰؛ بسوی، ۲۶۲/۳-۲۶۳).

پس از باذان، پیامبر(ص) حکومت یمن را میان چند تن تقسیم کرد و از جملۀ صنعا را به شهر بن باذان داد که او و خود در سال ۱۱ق در جنگ با اسود به قتل رسید (طبری، ۲۲۸/۳-۲۲۹). برخی از نویسندگان، باذان را از موالی پیامبر(ص)، و ابن حجر او را از اصحاب دانسته است (۱۳۶/۱)، ولی می‌دانیم که او به دیدار پیامبر(ص) نائل نشد و حداکثر از قول شعبی نقل کرده‌اند که وی قصد دیدار پیامبر(ص) کرد، اما در راه کشته شد (همو، ۱۷۰/۱). عمرو بن‌دینار از راویان احادیث عمر، از موالی باذان بوده است (ابن سعد، ۴۷۹/۵). جالب آنکه در سدۀ ۶ق/۱۲م نیز، ابومحمد فضل‌بن محمد شعرانی بیهقی ادیب و فقیه، نسب خود را به باذان می‌رسانده، و به آن فخر می‌کرده است (بیهقی، علی، ۱۴۰-۱۴۱).

مآخذ: ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن حبیب، محمد، *المحبر*، به کوشش ایلزه لیشتن اشتتر، بیروت، دارالآفاق الجدیده؛ ابن حجر عسقلانی، احمد، *الاصابة*، قاهره، ۱۳۲۸ق؛ ابن سعد، محمد، *الطبقات الکبری*، بیروت، ۱۳۷۶ق/۱۹۵۷م؛ ابن هشام، محمد، *السیرة النبویة*، به کوشش مصطفی سقا و دیگران، بیروت، دارالقلم؛ احمد بن حنبل، *مسند*، قاهره، ۱۳۱۳ق؛ اهدلی، محمد، *نثرالدرالمکنون*، قاهره، مطبعة زهران؛ بسوی، یعقوب، *المعرفة و التاریخ*، به کوشش اکرم ضیاء عمری، بغداد، ۱۳۹۶ق/۱۹۷۶م؛ بلاذری، احمد، *فتوح البلدان*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۶۶م؛ بیهقی، احمد، *دلائل النبوة*، به کوشش عبدالمعطی قلعجی، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ بیهقی، علی، *تاریخ بیهق*، به کوشش احمد بهمنیار، تهران، فروغی؛ حدیثی، نزار عبداللطیف، *اهل الیمن فی صدر الاسلام*، بیروت، المؤسسة العربیة للدراسات و النشر؛ حمزۀ اصفهانی، *تاریخ سنی ملوک الارض و الانبیاء*، بیروت، دارمکتبة الحیاة؛ حمیدالله، محمد، *مجموعة الوثائق السیاسیة للعهد النبوی و الخلافة الراشدة*، بیروت، دارالنفائس؛ رازی، احمد، *تاریخ مدینة صنعاء*، به کوشش حسین‌بن علی عبدالله عمری، صنعاء، ۱۴۰۱ق/۱۹۸۱م؛ سهیلی، عبدالرحمان، *الروض الانف*، به کوشش عبدالرحمان وکیل، بیروت، ۱۳۸۷ق/۱۹۶۷م؛ شجاع، عبدالرحمان عبدالواحد، *الیمن فی صدر الاسلام*، دمشق، دارالفکر؛ طبری، *تاریخ*؛ علی، جواد، *المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام*، بیروت، دارالعلم للملایین؛ قلقشندی، احمد، *صبح الاعشی*، قاهره، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۳م؛ قمی، حسن‌بن محمد، *تاریخ قم*، ترجمۀ حسن ابن علی قمی، به کوشش جلال الدین طهرانی، تهران، ۱۳۶۱ش؛ *مجمل التواریخ و القصص*، به کوشش محمدتقی بهار، تهران، ۱۳۱۷ش؛ مسعودی، علی، *التنبیه و الاشراف*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۹۳م؛ همو، *مروج الذهب*، به کوشش شارل پلا، بیروت، ۱۹۶۶م؛ مقریزی، احمد، *امتاع الاسماع*، به کوشش محمود محمد شاکر، قاهره، ۱۹۴۱م؛ نولدکه، تئودور، *تاریخ ایرانیان و عربها در زمان ساسانیان*، ترجمۀ عباس زریاب، تهران، ۱۳۵۸ش؛ یاقوت، *بلدان*؛ نیز:
Justi, F., *Iranisches Namenbuch*, Hildesheim, 1963.

صادق سجادی

باذِلِ مَشْهَدی، میرزا محمد رفیع (د ۱۱۲۳ق/۱۷۱۱م)، امیر،

ادیب و شاعر پارسی سرای هند. نسب او را به صاحب دیوان خواجه شمس‌الدین محمد جوینی رسانده‌اند (آزاد، ۱۴۱/۲؛ افتخار، ۳۸).

پدرش میرزا محمود در دورهٔ حکومت عالمگیر از مشهد به هند رفت. وی ظاهراً در هند نفوذ و مقامی داشته، زیرا دو محله در شهرهای اورنگ‌آباد و برهانپور، به نام محمود پوره منسوب به اوست (همانجاها).

باذل در شاهجهان آباد (دهلی) به دنیا آمد (آزاد، ۱۴۲/۲؛ کوپاموی، ۱۱۱؛ قس: ابراهیم خان، ۲۱، که به گونه‌ای از او سخن گفته که گویی بیرون از هند متولد شده است). وی ظاهراً توسط عمویش میرزا محمدطاهر، ملقب به وزیرخان (د ۱۰۸۳ق/۱۶۷۲م) که در دستگاه اورنگ زیب عالمگیر از موقعیتی ممتاز برخوردار بود (شاهنوازخان، ۹۳۶/۳-۹۳۹؛ آزاد، ۱۴۱/۲)، به دربار پادشاه راه یافت. باذل ابتدا امور دیوانی محمد معزالدین، پسر عالمگیر را برعهده داشت و سپس به خدمت عالمگیر درآمد و یک‌چند قلعه‌دار دژ گوالیار شد و پس از آن به حکومت بانس بریلی رسید (شاهنوازخان، ۹۴۰/۳؛ خوشگو، ۵۷/۳؛ آزاد، ۱۴۲/۲؛ ابراهیم خان، ۲۱-۲۲). پس از مرگ عالمگیر (۱۰۶۸ق/ ۱۶۵۸م)، باذل از امارت عزل شد و در شهر دهلی انزوا گزید و سرانجام در همان شهر درگذشت (آزاد، همانجا؛ ابراهیم خان، ۲۲). آرامگاه وی در محمود پورهٔ برهانپور واقع است (آزاد، ۱۴۱/۲؛ افتخار، همانجا).

دربارهٔ سیرت پسندیدهٔ باذل سخنها گفته‌اند و از تخلص او، باذل، پیداست که وی بخشنده بوده است (آزاد، ۱۴۲/۲). باذل با برخی از پارسی سرایان هند، مانند ناصرعلی سرهندی و سراج‌الدین خان آرزو مصاحبت داشت (خوشگو، ۵۶/۳-۵۷).

آثـار:

۱. *دیوان*. از این اثر تنها ایمان (ص ۱۱۰) یاد کرده، و باذل را صاحب اشعار دلپذیر دانسته است. در دارالکتب قاهره نسخه‌ای تحت عنوان *کلیات میرزا رفیع باذل* موجود است که شماری غزل به زبان فارسی و چند قصیده به زبان اردو در آن دیده می‌شود (طرازی، ۷۲/۲-۷۳)، ولی معلوم نیست که این همان *دیوان* او باشد.

۲. *ساقی‌نامه*. در هیچ‌یک از تذکره‌های موجود، اشاره‌ای به این اثر نشده است، ولی منزوی (خطی مشترک، ۱۴۶۸/۸) و عباسی نوشاهی (ص ۲۶۲)، از وجود این منظومه و دست‌نویسهای آن خبر داده‌اند.

۳. *اعتقادیه*. منظومه‌ای است در حمد و نعت خداوند که در ۱۵ بند سروده شده است (منزوی، همان، ۱۰۰۸/۸؛ نوشاهی، *فهرست نسخه‌ها...*، ۵۴۳).

۴. *منشآت*. از نمونه‌های نثر باذل است که گمان می‌رود پیش از ۱۰۸۷-۱۰۸۹ق نگاشته شده باشد (منزوی، همان، ۲۴۹/۵).

۵. *حملهٔ حیدری*. این منظومه بزرگ‌ترین و معروف‌ترین اثر باذل است. *حملهٔ حیدری* حماسه‌ای است دینی که به تقلید از *شاهنامه* و در بحر متقارب سروده شده است. دربارهٔ شمار ابیات این منظومه، ارقام اغراق‌آمیزی گفته‌اند (آزاد، همانجا؛ سرخوش، ۱۱؛ اخلاص، ۳۵)، ولی در واقع شمار ابیات آن بیشتر از ۲۴ هزار بیت نیست. مأخذ عمدهٔ این اثر، کتاب *معارج النبوة و مدارج الفتوة* نوشتهٔ معین‌الدین محمد فراهی، معروف به ملامسکین یا معین مسکین (د ۹۵۴ق/۱۵۴۷م) است (صفا، *تاریخ...*، ۵(۱)/۵۸۹-۵۹۰؛ بهزادی، ۱۳۰). به درستی روشن نیست که سرودن این منظومه، چه زمانی آغاز شده، و کی به انجام رسیده است؛ اما برخی معتقدند که این مثنوی در ۱۱۱۹ق/۱۷۰۷م به پایان رسیده، و باذل ۵۰ سال از عمر خود را صرف سرودن آن کرده است (اته، ۶۰؛ اشپرنگر، 368). از آنجا که وی پس از مرگ عالمگیر در ۱۰۶۸ق معزول و منزوی شد، این نظر معقول و پذیرفتنی می‌نماید، خاصه که از سرودن غزل و مدیحه سرخورده شده بود (صفا، همان، ۵(۱)/۵۹۲). وی *حملهٔ حیدری* را با عنایت به آثار شاعرانی چون فردوسی، اسدی طوسی، نظامی گنجوی و غیره پدید آورد (همان، ۵(۱)/۵۹۲-۵۹۳). این منظومه از همان ابتدا در میان شیعیان هند، رواج بسیار یافت و در مجالس عزا خوانده می‌شد. این مجالس به «حمله خوانی» (به قیاس روضه‌خوانی) شهرت یافته بود (آقابزرگ، ۹۱/۷-۹۲). فراوانی نسخه‌های خطی این اثر در کتابخانه‌های مختلف، دلیلی است روشن بر نفوذ و رواج این کتاب در میان مسلمانان (منزوی، همان، ۱۰۰۵/۸-۱۰۰۸، *خطی*، ۲۷۷۵/۴-۲۷۷۶؛ استوری، ۸۴۴/۲-۸۴۶).

بخش عمده‌ای از این منظومه دربارهٔ زندگی پیامبر(ص) است. این منظومه با حمد خداوند و نعت پیامبر(ص) شروع می‌شود و حوادثی چون معراج و هجرت پیامبر(ص)، جنگهای بدر، احد، احزاب، فتح مکه، رویداد غدیرخم و ایام خلافت خلفای سه‌گانه را به تصویر می‌کشد (ص ۳-۷، ۱۹، ۲۷، ۳۹، ۵۹، ۹۳، جم). بیان شاعر در این منظومه به گونه‌ای است که نقش و تأثیر امام علی(ع) را در حوادث مختلف، برجستگی خاصی داده است. این منظومه با ماجرای قتل عثمان به انجام رسیده، و به سبب مرگ شاعر کار ناتمام مانده است.

رواج این منظومه بسیاری از شاعران شیعی را بر آن داشت که آن را تا پایان زندگی امام علی(ع) که موضوع اصلی کتاب است، ادامه دهند (استوری، ۸۴۳/۲)، از آن جمله‌اند: میرابوطالب فندرسکی اصفهانی (زنده در ۱۱۲۴ق) که منظومهٔ باذل را با ۵ هزار بیت دربارهٔ زندگی و جنگهای امام علی(ع) تکمیل کرد (گلچین، *تذکره...*، ۳۵-۳۶)، و شاعرانی چون کرم، صاحب *خربهٔ حیدری* (میان سالهای ۱۱۳۵-۱۱۵۰ق)، محبعلی خان حکمت، صاحب *صولت صفدری* (سروده در ۱۱۴۳ق)، و عبدالعلی خان احسن بنگالی، سرایندهٔ *محاربهٔ غضنفری* یا *تکملهٔ حملهٔ حیدری* (میان سالهای ۱۱۴۴-۱۱۵۱ق) که در ۱۳۰۹ق در مرادآباد چاپ شده است (گلچین، *فهرست...*، ۳۱۶/۷-۳۱۸، «حماسه‌ها...»، ۱۹۸؛ منزوی، *فهرست...*، ۱۹۶۷/۴-۱۹۶۸؛ اته، ۶۰؛ استوری، ۸۴۳/۲، ۸۴۷؛ عباسی، ۲۵۴).

از این تکمله‌ها فقط منظومهٔ میرابوطالب فندرسکی همراه *حملهٔ*

حیدری باذل، توسط شاعری به نام نجف که در ۱۱۳۵ق/۱۷۲۳م، با سرودن ابیاتی، این دو منظومه را به یکدیگر ملحق ساخت، به شکل مجموعه‌ای واحد درآمد (نک‍: گلچین، تذکره، همانجا؛ صفا، *حماسه‌سرایی*...، ۳۸۰، *تاریخ*، ۵(۱)/۵۸۹-۵۹۰؛ استوری، ۸۴۳/۲). باید اشاره کرد که شاعر دیگری به نام ملاّ بمان‌علی راجی کرمانی، معاصر فتحعلی‌شاه قاجار، منظومه‌ای به نام *حملهٔ حیدری* با همان مضمون منظومهٔ باذل سروده است (گلچین، *فهرست*، ۳۲۰/۷؛ اته، ۶۱). *حملهٔ حیدری* باذل چندین بار به زبان اردو و دیگر زبانهای محلی شبه قاره ترجمه، و برخی چاپ شده است (راهی، ۱۵۱؛ نقوی، ۸۹-۹۱؛ بشیرحسین، ۴۰۳).

متن اصلی *حملهٔ حیدری* نیز بارها در ایران و هند، به چاپ رسیده است (نک‍: مشار، ۱۸۲۲/۲؛ نوشاهی، *فهرست کتابها*...، ۸۷۵/۱).

مآخذ: آزاد بلگرامی، غلام علی، *سرو آزاد*، لاهور، ۱۹۱۳م؛ آقابزرگ، *الذریعة*؛ ابراهیم خان خلیل، علی، *صحف ابراهیم*، به کوشش عابدرضا بیدار، پتنه، ۱۹۷۸م؛ اته، هرمان، *تاریخ ادبیات فارسی*، ترجمهٔ صادق رضازادهٔ شفق، تهران، ۱۳۵۶ش؛ اخلاص، کشن چند، *همیشه بهار*، به کوشش وحید قریشی، کراچی، ۱۹۷۳م؛ استوری، چ. ا.، *ادبیات فارسی*، تحریر روسی برگل، ترجمهٔ یحیی آرین‌پور و دیگران، تهران، ۱۳۶۲ش؛ افتخار، عبدالوهاب، *تذکرهٔ بی‌نظیر*، الله‌آباد، ۱۹۴۰م؛ ایمان، رحم علی خان، *منتخب اللطایف*، به کوشش محمدرضا جلالی نائینی و امیرحسن عابدی، تهران، ۱۳۴۹ش؛ باذل مشهدی، محمدرفیع، *حملهٔ حیدری*، تهران، علمی؛ بشیر حسین، محمد، «ترجمهٔ منظوم آثار فارسی به زبان اردو»، *راهنمای کتاب*، تهران، ۱۳۴۲ش، س ۶، شم‍ ۶ و ۷؛ بهزادی اندوهجردی، حسین، «حملهٔ حیدری یا بزرگ‌ترین حماسهٔ مذهبی فارسی»، *نامهٔ آستان قدس*، مشهد، ۱۳۴۹ش، دورهٔ ۸، شم‍ ۴؛ خوشگو، بندر ابن داس، *سفینه*، به‌کوشش محمد عطاءالرحمان، پتنه، ۱۹۵۹م؛ راهی، اختر، *ترجمه‌های متون فارسی به زبان پاکستانی*، اسلام‌آباد، ۱۳۶۵ش؛ سرخوش، محمدافضل، *کلمات الشعراء*، به‌کوشش صادق علی دلاوری، لاهور، ۱۹۴۲م؛ شاهنوازخان، *مآثرالامرا*، به کوشش میرزا اشرف علی، کلکته، ۱۳۰۹ق؛ صفا، ذبیح‌الله، *تاریخ ادبیات در ایران*، تهران، ۱۳۶۳ش؛ همو، *حماسه‌سرایی در ایران*، تهران، ۱۳۶۱ش؛ طرازی، محمود، *فهرست المخطوطات الفارسیة*، قاهره، ۱۹۶۷م؛ عباسی نوشاهی، خضر، *فهرست نسخه‌های خطی فارسی کتابخانهٔ دانشگاه پنجاب*، اسلام‌آباد، ۱۳۶۵ش؛ کوپاموی، محمد قدرت‌الله، *نتایج‌الافکار*، به کوشش اردشیر خاضع، بمبئی، ۱۳۳۶ش؛ گلچین معانی، احمد، *تذکرهٔ پیمانه*، مشهد، ۱۳۵۹ش؛ همو، «حماسه‌های دینی»، *نامهٔ آستان قدس*، مشهد، ۱۳۴۶ش، دورهٔ ۶، شم‍ ۴؛ همو، *فهرست کتب خطی کتابخانهٔ آستان قدس رضوی*، مشهد، ۱۳۴۶ش؛ مشار، خانبابا، *فهرست کتابهای چاپی فارسی*، تهران، ۱۳۵۱ش؛ منزوی، *خطی*؛ همو، *خطی مشترک*؛ همو، *فهرست نسخه‌های خطی کتابخانهٔ گنج بخش*، اسلام‌آباد، ۱۳۶۱ش؛ نقوی، حسین عارف، «ترجمه‌های متون فارسی به زبانهای پاکستانی»، *دانش*، اسلام‌آباد، ۱۳۶۹ش، شم‍ ۲۲؛ نوشاهی، عارف، *فهرست کتابهای فارسی چاپ سنگی و کمیاب کتابخانهٔ گنج بخش*، اسلام‌آباد، ۱۳۶۵ش؛ همو، *فهرست نسخه‌های خطی فارسی موزهٔ ملی پاکستان کراچی*، اسلام‌آباد، ۱۳۶۲ش؛ نیز:
Sprenger, A., *A Catalogue of the Arabic, Persian and Hindustany Manuscripts of the Libraries of the King of Oudh*, Calcutta, 1854.

علی میرانصاری

بارابه، نام قوم و نیز دشتی در ناحیهٔ نووُسیبیرسک در جمهوری فدرال روسیه بین ۵۲° و ۵۷° عرض شمالی که بلندیهای سواحل رودهای ایرتیش و اُب آن را از مشرق و مغرب دربرمی‌گیرد (EI^2, I/1028؛ بروکهاوس، III/26؛ بارتولد، 366).

مساحت این دشت ۱۱۷'۰۰۰ کم‍۲، و شامل تپه ماهورهای بسیاری به ارتفاع ۱۰۰-۱۵۰ متر است («دائرةالمعارف جغرافیایی...[1]»، I/192). با آنکه دشت باتلاقی است، اما دارای زمینهای حاصل‌خیز بسیاری است و دام‌پروری در آنجا رواج دارد (EI^2، همانجا). دشت بارابه دارای دریاچه‌های فراوانی است که اغلب آنها شورند. بزرگ‌ترین آنها دریاچهٔ چانی است که سرریز ندارد و تخلیه نمی‌شود و آبش در قسمت شرقی شیرین است (همانجا؛ *بروکهاوس*، III/27). آب و هوای دشت بارابه بری و سرد است. حداقل دمای آن در زمستان ۲۰°- وحداکثر آن در تابستان ۱۸° سانتی‌گراد است. این دشت یکی از مهم‌ترین مراکز دام‌پروری و کشت غلات و ذرت و کتان است («دائرةالمعارف جغرافیایی»، همانجا).

جمعیت دشت بارابه در ۱۹۴۹م/۱۳۲۸ش بالغ بر ۵۰۰ هزار نفر و تراکم آن ۶ تا ۹ نفر در کم‍۲ در بخشهای مرکزی و جنوبی، و ۱ تا ۱/۸ نفر در کم‍۲ در شمال بوده است (EI^2، همانجا). بیشتر این جمعیت را روسها و اوکرائینیها تشکیل می‌دادند. اقلیتی از اقوام تاتار که روسها آنها را بارابینتسی می‌نامیدند، در این دشت سکنیٰ داشتند (همان، نیز بارتولد، همانجاها؛ «دائرةالمعارف تاریخی...[2]»، XII/828). این تاتارها با تاتارهای تومِن و توبولسک قرابت داشتند (EI^2، همانجا). به نظر می‌رسد که تاتارهای بارابه از اقوام اوگری ـ فنلاندی (اوگروفین) باشند («دائرةالمعارف تاریخی»، همانجا) که به سبب ارتباط با اقوام ترک، زبان ترکی را پذیرفتند (EI^2، همانجا). گرایش تاتارهای بارابه به زبان ترکی در قرون ۱۶ و ۱۷م ادامه داشت و با مهاجرت تاتارهای ولگای وسطیٰ به این سو، در سدهٔ ۱۹م تکمیل شد (همانجا). گویش تاتارهای بارابه که هنوز دربارهٔ آن تحقیقات درستی به عمل نیامده است، از نظر آواشناختی دارای ویژگیهایی بوده است. این گویش کم کم با زبان تاتارهای قازان و نیز زبان روسی آمیخته شد (همانجا؛ آکینر، ۷۶-۷۷).

دشت بارابه از زمان غلبهٔ روسها بر خانات سیبریایی مغول در زمان ایوان چهارم (مخوف) و تا زمان پترکبیر، روسیه را از سرزمین قلموقها (کلموکها) جدا کرد. منطقهٔ مرزی بین شهر تارا (واقع در ساحل رود ایرتیش) و شهر تُمسک (در شرق رود اُب) به ولایت بارابه معروف بوده است (بارتولد، نیز EI^2، همانجاها). در سدهٔ ۱۸م شمار بسیاری از تبعیدشدگان قسمت اروپایی روسیه به این سرزمین آمدند و بارابه‌ایها به سوی زمینهای لم‌یزرع رانده شدند و از آن پس جمعیت آنها کاستی پذیرفت. در حال‌حاضر آنان در دهکده‌های واقع‌در نزدیکی دریاچه‌های شبرالی، یورتوش، منگیش و در حوضهٔ رودهای اُم و تارا و در کنار ریزابه‌های رود ایرتیش، به ویژه در منطقهٔ کوی‌بیشف[3] در طول راه‌آهن سرتاسری سیبری سکنیٰ دارند (EI^2، همانجا؛ گلی‌زواره، ۳۵۸).

در سدهٔ ۱۰ق/۱۶م، اسلام توسط بازرگانان و مبلغان مسلمانی که از

1. *Kratkaya*... 2. *Sovetskaya*... 3. Kuybishev

طریق رود ایرتیش به سیبری راه یافتند، وارد آسیای مرکزی (خوارزم و بخارا) شد و در میان مردم دشت بارابه رواج یافت؛ اما آرنولد عقیده دارد که روحانیان بخارایی و بازرگانان قازان به طور مداوم فعالیتهای تبلیغاتی اسلامی خود را در سیبری دنبال کردند. بنابراین، در ۱۷۴۵م اسلام راه خود را در میان قبایل تاتار منطقهٔ بارابه باز نمود، هرچند تا اوایل سدهٔ ۱۳ق/۱۹م اکثر آنان هنوز بت‌پرست مانده بودند (ص ۱۸۳؛ EI², همانجا). احتمال دارد مردم این منطقه پس از مهاجرت تاتارهای قازان در سدهٔ ۱۹م به اسلام روی آورده باشند. مردم بارابه حنفی مذهبند (EI², همانجا؛ آکینر، ۱۱۶-۱۱۷). گفته شده است: در آن منطقه سالخوردگانی دیده شده‌اند که پدران خود را که همانند مردم آلتایی برای بتها قربانی می‌کردند، به یاد دارند (EI², بارتولد، همانجاها).

تاتارها و روسهای دشت بارابه معاش خود را از راه کشاورزی، دامپروری و ماهی‌گیری می‌گذرانند (همانجا). از ۱۹۵۴م/۱۳۳۳ش بسیاری از زمینهای بایر بارابه به صورت مزروع درآمد (لاروس...، I/897). در اواخر سدهٔ ۱۹م به هنگام ساخته شدن راه‌آهن سرتاسری سیبری، این دشت کم‌کم به دست روسها و اوکرائینیهای مهاجر آباد شد (EI², همانجا). یک شاخه خط آهن به طول ۱۲ کمـ بارابینسک را به کوی بیشف متصل می‌کند («دائرة‌المعارف جغرافیایی»، I/192).

مآخذ: آرنولد، توماس، *تاریخ گسترش اسلام*، ترجمهٔ ابوالفضل عزتی، تهران، ۱۳۵۸ش؛ آکینر، شیرین، *اقوام مسلمان اتحاد شوروی*، ترجمهٔ محمدحسین آریا، تهران، ۱۳۶۷ش؛ گلی‌زواره، غلامرضا، *جغرافیای تاریخی و سیاسی آسیای مرکزی*، قم، ۱۳۷۳ش؛ نیز:

Barthold, W. W., «Raboty po istoricheskoĭ geografii», *Sochineniya*, Moscow, 1965, vol. III; *Brockhaus, Entsiklopedicheskiĭ slovar'*, St. Petersbourg,1891; EI²; *Grand Larousse;Kratkaya geograficheskaya entsiklopediya*, Moscow, 1962; *Sovetskaya istoricheskaya entsiklopediya*, Moscow, 1962.

نادیژدا خارچینکو

بارِ اَمانَت، اصطلاحی عرفانی که از آن به «امانت ربانی» و «امانت ربوبیت» نیز تعبیر شده، و در اصطلاح صوفیه ودیعه‌ای است الهی که آدمی با آن به شناخت و دوستی خداوند رسیده (سمعانی، ۲۷۷؛ نک: نجم‌الدین، *مرصاد...*، ۱۴۵، *مرموزات...*، ۱۵-۱۶؛ نسفی، ۲۵۲)، و استعدادی است فطری و خداداد که انسان با آن به جامعیتِ اسماء و صفات دست یافته است (نک: فرغانی، ۶۴۳،۴۱۴؛ جامی، ۹۰؛ کاشانی، ۳۷۸/۷).

این اصطلاح در معنای عرفانیِ آن مأخوذ از آیهٔ ۷۲ سورهٔ احزاب (۳۳) است: «اِنّا عَرَضْنَا الْاَمانَةَ عَلَی السَّمٰواتِ وَ الْاَرْضِ وَ الْجِبالِ فَاَبَیْنَ اَنْ یَحْمِلْنَها وَ اَشْفَقْنَ مِنْها وَ حَمَلَهَا الْاِنْسانُ اِنَّهُ کانَ ظَلوماً جَهولاً: ما این امانت را بر آسمانها و زمین و کوهها عرضه داشتیم، از تحمل آن اِبا کردند و از آن ترسیدند، انسان آن را حمل کرد که او ستمکار و نادان بود». این آیه ــ که البته مدار بحث از امانت به معنای عام آن، یعنی وظایف و تکالیفی که حفظ و ادای آن واجب است، نیز تلقی می‌شده است (نک: طبری، ۴۰/۲۲-۴۱) ــ رفته رفته در حوزهٔ تفسیر و تصوف مرکزِ بحث در عظمتِ آن امانت و نیز ناتوانی انسان (در بینش علمای ظاهر) از یک سو، و عظمت و اصالت انسان (در تفکر عارفان و صوفیان) از سوی دیگر قرار گرفته است.

در عظمت شأن امانت ربانی جمهور علمای ظاهر و باطن اتفاق نظر دارند، زیرا دشواری حمل آن چیزی که آسمانها و زمین و کوهها تاب و تحمل آن را نداشتند، خود روشن است (نک: ابوالفتوح، ۳۴۹/۴-۳۵۰؛ غزالی، محمد، ۵۷-۵۸)؛ اما در شناخت مفهوم این تعبیر، و نیز مقام و موقعیت انسان نسبت به حمل آن، البته اهل ظاهر آراء و دیدگاههای مختلف، و گاه کاملاً مخالف با اهل باطن و عارفان داشته‌اند. بعضی از علمای ظاهر، امانت در آیهٔ یاد شده را با بینش تاریخی ـ اساطیری تفسیر کرده، و داستان هابیل و قابیل را زمینهٔ تبیین آن قرار داده‌اند. به گمان آنان چون آدم ابوالبشر از جانب خداوند به طواف کعبه مأمور شد، خواست که اهل و فرزند خود ــ هابیل ــ را به امانت نزد آسمان و زمین گذارد، اما آنان نپذیرفتند. پس ناگزیر آنان را به نزد قابیل به امانت گذارد و برفت. قابیل در امانت خیانت کرد و هابیل را کشت و بدین‌سبب، ظلوم و جهول خوانده شد (طبری، همانجا؛ میبدی، ۹۵/۸).

بیشتر علمای شرع از عهد صحابه و تابعین به بعد، عموماً از امانت تفسیرهایی ارائه داده‌اند که جنبهٔ عبادی و یا معنای اخلاقی دارد (نک: طبری، ۳۹/۲۲-۴۰؛ شیخ طوسی، ۱۰۵/۵؛ بیضاوی، ۲۷۱/۱؛ ابوالفتوح، ۵۲۵/۲؛ میبدی، ۵۶۰/۲، ۹۲/۸). مشهورترین تعبیرهای علمای دین از امانت، تفسیر آن به دین و حدود و تکالیف و فرایض آن و اوامر و نواهی خداوند است، زیرا همان‌گونه که امانت لازم‌الاداء است، ادای تکالیف و فرایض دینی و اوامر و نواهی الٰهی هم واجب است، و به این اعتبار همه از زمرهٔ امانت الٰهی محسوبند (ابن عربی، محمد، ۱۵۸۸/۳-۱۵۸۹؛ میبدی، ۹۴/۸؛ آلوسی، ۹۶/۲۲؛ طبرسی، ۹۸/۳، ۱۵۸/۷؛ زمخشری، ۵۶۴/۳؛ فخرالدین، ۲۳۴/۲۵). به گمان علمای دین، خداوند امانت دین را بر آسمان و زمین عرضه داشت، و آنها چون طاقت نداشتند، برنتافتند. خداوند آن را به انسان عرضه کرد و انسان از چگونگی امانت و فواید مترتب بر آن سؤال کرد و چون پاسخ شنید که به ادای آن پاداش می‌بیند و به ردّ آن عقاب، آن را پذیرفت، اما سرانجام، در ادای آن خیانت کرد و به این اعتبار محقق شد که او ظلوم و جهول است، ظالم بر نفس خود و جاهل به امر الٰهی (طبری، ۳۸/۲۲-۳۹؛ میبدی، همانجا). البته تفسیر امانت به «دین» نزد صحابه و علمای دین محدود به «آیهٔ امانت» نیست، بلکه آنان امانت را در آیه‌های ۲۸۳ سورهٔ بقره (۲) و ۲۷ سورهٔ انفال (۸) نیز به «دین» تعبیر و تفسیر کرده‌اند (نک: بیضاوی، ابوالفتوح، همانجاها).

تفسیر امانت به ایمان، از این نظر که بنای هر دو بر تصدیق و عمل است (نک: طبرسی، ۵۳۵/۱۰)، و نیز تعبیر امانت به نماز، به استناد گفتارِ حضرت علی(ع) (مثلاً نک: حویزی، ۳۱۳/۴) و به زکات و روزه و حج، به اعتبار ادا کردن آن و اجتناب کردن از خیانت در آن (ابوالفتوح، ۷۸۴/۱)، و یا تفسیر آن به «سرائر طاعات و خفیات شرع»، به اعتبار

آنکه عوام مردم بر امانت بودن آنها آگاهی ندارند (غزالی، محمد، ۵۷؛ میبدی، ۹۳/۸)، همگی با توجه به تعبیر پیشین توجیه پذیر است و در واقع جزئیاتی از کلیت تفسیر پیشین، یعنی دین و حدود و تکالیف آن است.

غیر از تفسیرهای یاد شده که علمای دین از عهد صحابه در باب امانت قائل شده‌اند، چند تفسیر دیگر نیز عرضه شده است که جنبهٔ اخلاقی و یا اجتماعی و سیاسی دارد. تفسیر مشهور امانت به کلمهٔ توحید: لا اِلٰهَ اِلاَّ اللّٰه، از نظر فخرالدین رازی (۲۳۵/۲۵) پذیرفتنی نیست، زیرا اگر مراد از امانت کلمهٔ توحید باشد، متناقض با نص آیهٔ امانت می‌افتد، چه، آسمانها و زمین و جبال، به زبان خود مسبّح حقند و قائل به اینکه اَللّٰه واحدٌ لا اِلٰهَ اِلاّ هو. تفسیر آن به غسل جنابت، به اعتبار آنکه انسان بدون طهارت بر دین خود امان نمی‌یابد، تفسیری متداول در میان فریقین از شیعی و سنی بوده است (قس: طبری، ۳۹/۲۲؛ نک: ابن عربی، محمد، همانجا؛ ابوالفتوح، ۳۴۹/۴). همچنان که تفسیر امانت به «فَرْج» به اعتبار اینکه نخستین چیزی بوده که خدای تعالی از وجود آدمی آفریده است و از لحاظ نگاه داشتن آن از حرام، و اجتناب از فحشا می‌تواند یک تفسیر اخلاقی محسوب شود (نک: همانجا؛ شیخ طوسی، ۳۶۷/۸؛ میبدی، نیز غزالی، محمد، همانجاها). تفسیر امانت به «عدالت» نیز می‌تواند تفسیری اجتماعی ـ سیاسی تلقی گردد. با تفسیر امانت به عدل ـــ چه از طریق تفسیر آن به عقل (راغب، ۲۲)، و چه از طریق رعایت شئون امور اجتماع برپایهٔ موجبات شریعت (مجلسی، *بحار...*، ۲۷۹/۲۳) ـــ حاکمان و ولات امر، بنابر نص «اِنَّ اللّٰهَ یَأْمُرُکُمْ اَنْ تُؤَدّوا الْاَماناتِ اِلیٰ اَهْلِها...» (نساء/ ۵۸/۴)، مأمورند تا صلاح جامعه را مرعی دارند و مردم را بنابر قوانین و احکام دین هدایت کنند (نیز نک: *الایضاح*، ۹۵؛ مجلسی، همان، ۲۷۳/۲۳).

مفسران، متکلمان و محدثان شیعی از دیرباز امانت را به گونه‌ای تفسیر کرده‌اند که نظریهٔ ولایت و امامت در جامعه و در حوزهٔ خلافت اسلامی با وجههٔ الٰهی قابل طرح باشد و از همین روی، نه تنها از امانت به «ولایت امیر مؤمنان علی(ع)» تعبیر کرده‌اند، بلکه استمرار نظریهٔ امامت را به عنوان امانت الٰهی، در خور حفظ و حراست یافته‌اند (نک: طبرسی، ۹۸/۳؛ مجلسی، همان، ۲۷۳/۲۳ـ ۲۷۵؛ استرابادی، ۴۶۰؛ نیز نک: بحرانی، ۳۴۰/۳ـ۳۴۲؛ حویزی، ۳۰۹/۴ـ۳۱۲؛ طباطبایی، ۳۵۰/۱۶). آنان به استناد اخباری از ائمه(ع) تأکید دارند که «اهل امانات» در آیهٔ ۵۸ سورهٔ نساء(۴) «امامان»اند، و «امانت» چیزی جز «امامت» نیست که هر یک از امامان باید آن را به هنگام رحلت به امام پس از خود تسلیم کند (ابوالفتوح، ۷۸۳/۱ـ۷۸۴؛ نیز نک: طبرسی، همانجا). به همین سبب، با استناد به سخن علی بن موسی الرضا(ع) اعتقاد بر این است که هر کس که به غیر حق ادعای امانت (ولایت) کند، کافر شده است (ابن بابویه، *عیون...*، ۳۰۶/۱).

البته شیعه تفسیر امانت را به ولایت و امامت، نه تنها برپایهٔ آیهٔ یاد شده (آیهٔ ۵۸ سورهٔ نساء) در خور طرح دانسته است، بلکه با توجه به آیهٔ امانت (آیهٔ ۷۲ سورهٔ احزاب)، دو تفسیر از امانت ارائه کرده است: یکی متکی بر نظریهٔ قدمت آفرینش روح حضرت محمد(ص)، علی، فاطمه، حسن و حسین(ع)، و دیگری بر مبنای زمینهٔ تاریخی ولایت علی(ع). در تفسیر دوم، امانت چیزی جز ولایت علی(ع) نیست که «انسان»، یعنی «ابوالشرور منافق» آن را «حمل» کرد، یعنی در آن خیانت کرد (نک: ابن بابویه، *معانی...*، ۱۱۰؛ مجلسی، همان، ۲۷۹/۲۳ـ۲۸۰، *امانت*، ۲۴). اما در نخستین تفسیر، آنگاه که خداوند ارواح را پیش از اجساد آفرید، ارواح محمد(ص)، علی، فاطمه، حسن و حسین(ع) و دیگر ائمهٔ اثناعشر(ع) را بر بلندای همهٔ روحها قرار داد، سپس روح آنان را بر آسمانها، زمین و کوهها عرضه داشت و ولایت آنان را همچون امانت خود قرار داد. آسمانها، زمین و کوهها به سبب گرانی و سنگینی بار امانتِ ولایت، از پذیرفتن آن ابا کردند، تا آنگاه که آدم و حوا که در جنّت مستقر بودند، چون شرف ارواح مذکور را دیدند، حسد بردند، تا جایی که به وسوسهٔ شیطان به درخت ممنوع دست یازیدند و دانهٔ آن را خوردند و رانده شدند. بدین سبب، انسان از دورهٔ آدم ابوالبشر به بعد در حمل بارِ امانتِ ولایت حضرت محمد(ص) و خاندان او خیانت کرده است و به موجب همین خیانت، خداوند او را ظلوم و جهول خوانده است (ابن بابویه، همان، ۱۰۸ـ۱۱۰).

با آنکه تفسیر دانشمندان شیعه از امانت، براساس آیهٔ ۵۸ سورهٔ نساء، با توجه به آراء کلامی ـ سیاسی آنان، ساختار آیه را متناقض نمی‌نماید، لیکن همان تفسیر برپایهٔ آیهٔ امانت، بار معنایی واژهٔ «انسان» را محدود می‌سازد و صورت عام آن را به صورت خاص «ابوالشرور منافق» منحصر می‌کند. البته این محدودیت در تفسیری که علمای ظاهر از فرقِ عامه دربارهٔ امانت کرده‌اند، نیز مشهود است، زیرا به رأی آنان و برپایهٔ تفسیر آنان از امانت، «انسان» یا خاص آدم ابوالبشر می‌شود که به امانت خیانت کرد و از جنت رانده شد (قرطبی، ۲۵۷/۱۴ـ ۲۵۸) و این البته متعارض با نص *قرآن* است (نک: کاشانی، ۳۷۵/۷) و یا به «انسان» در تعبیر عام آن به معنای نوع انسان تعلق می‌یابد که در این صورت اگر امانت با بار معنایی دین و تکالیف شرعی و امثال و اشباه آن تلقی گردد، تناقضی آشکار در کلیت تفسیر آیهٔ امانت ایجاد می‌گردد که البته با تفسیر «حَمَلَها» به «خانَ فیها» (خیانت کرد در آن)، و محدود کردن «انسان» بـه «منافق و کافر» متناقض نخواهد نمـود (نک: قرطبی، همـانجا؛ استرابادی، ۴۵۹ـ ۴۶۰). اما انسان در ارتباط با امانت الٰهی در تفسیر علمای ظاهر صفاتی از نوع ظلوم و جهول دارد (نک: طبری، ۴۰/۲۲ـ ۴۱؛ کاشانی، ۳۷۳/۷).

به رغم تفسیرها و تعبیرهای علمای ظاهر، امانت در جهان‌بینی عارفان، انسان را از حضیض ظلومی و جهولی برکشیده، و بر تارک عدل و علم نشانده، و شایستگی مقام خلیفگی خالق را به او ارزانی داشته است (نک: انوار، ۳۹۸ـ۳۹۹؛ صفی‌علیشاه، ۸۶۴/۲ـ ۸۶۵). البته تفسیر امانت در جهان بینی عرفانی، مخالفت عام و تام با تعابیر علمای ظاهر ندارد، زیرا اهل عرفان نیز در مواردی همان بارهای معنایی را بر واژهٔ امانت نهاده‌اند، چنانکه تفسیر امانت نزد بعضی از عارفان به

واجبات و فرایض دینی و اوامر و نواهی الٰهی با تفسیر علمای دین از امانت همسان است (نک: قشیری، ۱۷۳/۳؛ غزالی، محمد، ۵۷؛ سمعانی، ۳۷۸؛ ابن عربی، محیی‌الدین، ۲۱۳/۸). حتیٰ تفسیر صوفیه از امانت به «سرّ توحید»، یا «اسرار الٰهی» و «نور محمدی» به نحوی با تعابیر علمای ظاهر قابل تطبیق می‌نماید (نک: علاءالدوله، ۳۵۴؛ آملی، جامع...، ۱۹، المقدمات...، ۲۶؛ شاه محمد، ۱۷؛ قس: راغب، ۲۱؛ ابوالفتوح، ۳۵۰/۴؛ فخرالدین، ۲۳۵/۲۵).

این تشابه و همانندی تعابیر عارفان و علمای ظاهر در زمینهٔ امانت البته با توجه به نزدیکی و مجانست جهان‌بینی عده‌ای از آنان بدیهی به‌نظر می‌رسد (نک: قشیری، ۵۶۸/۲)، چنانکه بعضی امانت را ادای وظایف ظاهری می‌دانند و برخی ادای لطایف سرّی؛ نزد بعضی امانت به «معاملات» تعبیر می‌شود و نزد عده‌ای به «منازلات»؛ نزد برخی هم امانت، چیزی جز ادای «مواصلات» نیست؛ اما آنچه جهان‌بینی عارفان را در مورد امانت در نقطهٔ مقابل جهان‌بینی علمای ظاهر قرار می‌دهد، نه پاره‌ای تعابیر خاص عرفانی امانت ــ مانند تفسیر آن به عشق ــ بلکه دیدگاه انسان‌شناسی خاص آنهاست. با توجه به جهان‌بینی عرفانی، انسان حامل بار امانت است، نه خائن به امانت. عارفان عموماً در تفسیر آیهٔ امانت، «حَمَلَها» را به «خانَ فیها» تفسیر نمی‌کنند، بلکه «حمل» را به معنای «برداشتن» می‌دانند (نک: مستملی، ۱۲۳۷/۳؛ جامی، ۹۰) و حمل بار امانت را نشانهٔ عظمت‌شأن «انسان» می‌شناسند که از دیدگاه علمای دین به کلی جداست.

عارفان از امانت تعابیری گوناگون ارائه کرده‌اند: گاه امانت ربانی را «عقل» می‌دانند، گاه «اختیار»، و گاه از آن به معرفت تعبیر می‌کنند (نسفی، ۲۵۲؛ مولوی، مثنوی...، ۱۱۹/۱؛ نجم‌الدین، مرصاد، ۲). معرفت الٰهی، علم به ذات و صفات خداوند و آگاهی از عجایب علوم الوهیت است (روزبهان، ۲۰۶-۲۰۷) که به گمان بعضی از آنان این معرفت البته از دین و علوم مربوط به آن حاصل می‌شود؛ پس برخورداری از دین و علوم آن می‌تواند انسان را در حمل «بار امانت معرفت» توانمند و مهیا سازد (نجم‌الدین، همانجا، نیز ۱۴۵).

امانت نزد بسیاری از عارفان همان عشق است، و نزد گروهی دیگر، عامل و قاعده‌ای متین و استوار است که انسان بر پایهٔ آن توانسته است «بار امانت ربانی» را تحمل کند (نک: نسفی، ۲۹۹؛ صفی علیشاه، همانجا؛ قس: نجم‌الدین، مرموزات، ۱۵-۱۶؛ نیز نک: سمعانی، ۲۷۷، ۳۶۲؛ عین‌القضات، ۲۲۹).

تفسیر امانت به «بلا» نیز دریافتی است که عارفان بر اساس نظریهٔ عشق الٰهی ــ که موجب پیدایی جهان و جهانیان است ــ ارائه کرده‌اند، زیرا بلا از خاصیتهای عشق است که به نظر گروهی از صوفیه چیزی جز امانت ربانی نیست (نک: مستملی، ۱۲۳۶/۳-۱۲۳۷). اینکه حضرت رسول(ص) فرموده است: البلاءُ موکّلٌ علی الانبیاء، ثمّ الاولیاء، ثمّ الامْثَل فالامثل. این «بلا» معادل امانت در آیهٔ امانت است (جمال‌الدین، ۱۲۲).

عشق البته نزد عارفان ــ خاصه محیی‌الدین ابن عربی و پیروانش ــ عامل پیدایی جهان، و نیز سبب ظهور صورت عنصری انسانی است که جامع جمیع صفات و اسماء جلالی و جمالی است و می‌توان آن را با عبارت «مظهریت کمال و جامعیت صورت انسانی» بیان کرد. این مظهریت کمال و جامعیت انسانی، یعنی عشق، چیزی جز «امانتِ مظهریت» نیست، امانتی که آسمانها و زمین آن را برنتافتند، زیرا هر یک از آنها مظهر یکی یا بعضی از اسماء و یکی یا بعضی از صفات خدای تعالیٰ بودند. ولی انسان که به حکم «خَلَقَ اللّٰهُ آدَمَ عَلیٰ صورَتِهِ» به صورتِ خالقش آفریده شده، و در اقلیم مظهریت جامع اسماء و صفات و حقایق الٰهی است، آن را حمل کرد (نک: کاشانی، ۳۷۸/۷، به نقل از ابن‌عربی؛ فرغانی، ۴۱۴، ۶۴۳؛ جندی، ۱۸۷؛ جامی، همانجا؛ انوار، ۳۹۵-۳۹۸؛ بابا رکن‌الدین، ۵۸؛ قس: نجم‌الدین، مرصاد، ۱۲۴-۱۲۵).

تعابیری که عارفان از امانت عرضه داشته‌اند، معارض و متناقض همدیگر نیستند، بلکه معرفت، عشق، بلا، اختیار، جمعیت اسماء و صفات الٰهی و... همه بر یک معنی دلالت دارند و از لوازم تفوق انسانند که او را به مقام خلیفگی حق رسانده‌اند (انوار، ۳۹۸-۳۹۹؛ جندی، نیز کاشانی، همانجاها)، زیرا با حمل بار امانت است که انسان به کمال رسیده، و از همهٔ کائنات ممتاز و برگزیده شده (نسفی، ۲۵۲؛ اسفراینی، ۱۱۶)، و هم با حمل بار امانت است که به مرحلهٔ شناخت و معرفت رسیده است (سمعانی، ۳۱۶، ۳۷۸). انسانِ ضعیف (نساء /۴/ ۲۸) با توکل بر خداوند، آن «بار» گران را که فرشتگان از حمل آن سرباز زدند، به لطف حق و با همت خود برداشت (قشیری، ۱۷۳/۳؛ سمعانی، ۲۰۴-۲۰۵، ۳۸۰؛ مولوی، کلیات...، ۲۰۲/۶؛ فخرالدین، ۲۳۶/۲۵؛ غزالی، احمد، ۴۷؛ میبدی، ۱۰۲/۸) و همین امر موجب فضیلت او بر فرشتگان و بر تمامی آفریدگان شد (علاءالدوله، ۲۶۱؛ قس: سمعانی، ۲۰۵-۲۰۶). بنابراین، ظلومی و جهولی نیز در حق انسان البته مبنی بر قدح او نیست، بلکه مدح و ستایش اوست (علاءالدوله، ۳۶۰؛ سمعانی، ۳۸۰؛ رشیدالدین، ۱۸۳/۱).

اینکه بعضی از عارفان گفته‌اند: انسان از دشواری و سنگینی بار امانت آگاه نبود و چون دیوانه بود ــ دیوانهٔ عشق ــ آن را برداشت و به همین سبب هم ظلوم و جهول خوانده شد (نک: نسفی، ۲۹۹؛ حافظ، ۱۲۵)، البته تعبیری است که اصالت انسان در عالم معرفت و خلیفگی را ــ که با تحمل بار امانت تحصیل کرده است ــ از او می‌گیرد. به این اعتبار، بسیاری از عارفان، ظلوم و جهول را در حق حامل بار امانت به گونه‌هایی تفسیر کرده‌اند که در خور شأن انسان خلیفه، و سزاوار معرفت و شناخت او باشد. بعضی گفته‌اند که انسان با حمل بار امانت ربانی، چون طاووسی در عالم خلقت نمایان شد و برای آنکه انسان طاووس‌گونه به بار خود ــ که بار امانت است ــ غره نشود، با پای ظلومی و جهولی آفریده شده است (سمعانی، ۲۸۸؛ سنایی، ۳۸۵). برخی هم صفات ظلوم و جهول را در حق انسان به مثابت «سپند»ی برای دفع چشم بد از او دانسته‌اند (سمعانی، ۲۷۷)؛ اما غالب صوفیه برآنند که

حامل بار امانت می‌بایست بر نفس خود ظلوم می‌بود و از لذات و تنعمات و مرادهای خود اجتناب می‌کرد، و جهول می‌بود به آن معنی که غیر حق را نمی‌دانست و نمی‌شناخت، تا می‌توانست که بار گران امانت ربانی را برتابد (بابا رکن‌الدین، ۵۸-۵۹). از این رو، ظلوم و جهول در حق حامل بار امانت البته مدحی است در لباس ذم، چون به تعبیری هر چه از حد خود تجاوز کند، ضدش را انعکاس می‌دهد؛ ظلومی و جهولی انسان هم که به حد مبالغه رسیده، ضد خود را که عدل و علم است، نشان می‌دهد (انوار، ۲۹۸؛ کاشانی، همانجا). پس انسان در مقام حامل بار امانت به سبب انسان خلیفه بودن عادل و عالم است و هم انسانی است مختار؛ زیرا همین «ظلم» است که «عدل»ها را تحقق داده است و همین «جهل» است که استاد «علم»ها شده است (مولوی، مثنوی، ۲۶۸/۳، ۲۸۳/۶؛ نراقی، ۳۰۴-۳۰۵؛ صفی علیشاه، ۸۶۴/۲-۸۶۵).

گفتنی است که تعابیر خاص عرفانی از امانت به امانتِ مظهریت اسماء و صفات و امانت عشق، این پرسش را در ذهن عارفان مطرح کرده که آیا «انسان» در آیهٔ امانت عام است و مضمون آیه به نوع او مربوط می‌شود، یا خاص است و به جنسی یا فردی از او تعلق می‌یابد؟ هر چند صوفیهٔ پیش از سدهٔ ۷ق/۱۳م عموماً بر آنند که حمل بار امانت برای آسمانها و زمین و کوهها اختیاری بود، زیرا از قبول آن امتناع ورزیدند، لیکن برای انسان، الزامی و حتمی بود؛ زیرا در علم حق تعالیٰ معین شده بود که تنها انسان ــ به معنای عام آن ــ حامل بار امانت تواند بود و چنانکه او با همت خود حامل بار گردید، خداوند با لطف خود حافظ آن شد (سمعانی، ۳۷۸). اما پس از ابن عربی، دیدگاه عارفان دربارهٔ حامل بار امانت دگرگون می‌نماید، به گونه‌ای که بعضی از آنان با تفسیر امانت به عشق، هر صورت انسانی را شایستهٔ حمل آن نمی‌دانند، بلکه امانت عشق را خاص طایفه‌ای از اخص انسان می‌دانند: انسان خلیفه و به تعبیری انسان کامل که انبیا و اولیا از آن جمله‌اند (فرغانی، ۲۶۶؛ جمال‌الدین، ۱۲۲)؛ هر چند محیی‌الدین ابن عربی بر این باور است که انسان به معنای عام آن، به برداشتن بار امانت مأمور نشده است، یعنی حمل بار امانت در حق نوع انسان مقوله‌ای جبری و حتمی نیست، اما برای یک طایفهٔ خاص برداشتن آن الزامی و جبری است و آن «امنا»اند: طایفه‌ای که نزد او عبارتند از اکابر ملامتیه (۳۶۳/۱۱-۳۶۴).

مآخذ: آلوسی، محمود، *روح المعانی*، به کوشش محمود شکری آلوسی، بیروت، ۱۳۷۲ق؛ آملی، حیدر، *جامع‌الاسرار*، به کوشش هانری کربن و عثمان اسماعیل یحییٰ، تهران، ۱۳۶۸ش؛ همو، *المقدمات من کتاب نص النصوص*، به کوشش همان دو، تهران، ۱۳۵۲ش/۱۹۷۴م؛ ابن بابویه، محمد، *عیون اخبار الرضا*، به کوشش مهدی حسینی لاجوردی، قم، ۱۳۷۷ق؛ همو، *معانی الاخبار*، به کوشش علی‌اکبر غفاری، قم، ۱۳۶۱ش؛ ابن عربی، محمد، *احکام القرآن*، به کوشش علی محمد بجاوی، بیروت، ۱۳۸۷ق/۱۹۶۸م؛ ابن عربی، محیی‌الدین، *الفتوحات المکیة*، به کوشش عثمان یحییٰ، قاهره، ۱۳۹۲ق/۱۹۷۲م؛ ابوالفتوح رازی، حسین، *روح الجنان*، قم، ۱۴۰۴ق؛ استرابادی، علی، *تأویل الآیات الظاهرة*، قم، ۱۴۰۹ق؛ اسفراینی، عبدالرحمان، «فی کیفیة السلیک و الاجلاس فی الخلوة»، *کاشف الاسرار*، به کوشش هرمان لندلت، تهران، ۱۳۵۸ش؛ انوار، قاسم، «رساله در بیان علم»، *کلیات*، به کوشش سعید نفیسی، تهران، ۱۳۳۷ش؛ *الایضاح*، منسوب به فضل بن شاذان، به کوشش جلال‌الدین محدث ارموی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ بابا رکن‌الدین شیرازی، مسعود، *نصوص الخصوص فی ترجمة الفصوص*، به کوشش رجبعلی مظلومی، تهران، ۱۳۵۹ش؛ بحرانی، هاشم، *البرهان*، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ بیضاوی، عبدالله، *انوار التنزیل*، بیروت، ۱۳۳۰ق؛ جامی، عبدالرحمان، *نقدالنصوص*، به کوشش ویلیام چیتیک، تهران، ۱۳۵۴ش؛ جمال‌الدین اردستانی، *مرآةالافراد*، به کوشش حسین انیسی‌پور، تهران، ۱۳۷۱ش؛ جندی، مؤیدالدین، *شرح فصوص الحکم*، به کوشش جلال‌الدین آشتیانی و غلامحسین ابراهیمی دینانی، مشهد، ۱۳۶۱ش؛ حافظ شیرازی، *دیوان*، به کوشش محمد قزوینی و قاسم غنی، تهران، ۱۳۶۷ش؛ حویزی، عبدعلی، *نورالثقلین*، به کوشش هاشم رسولی محلاتی، قم، ۱۳۸۵ق؛ راغب اصفهانی، حسین، *معجم مفردات الفاظ القرآن*، به کوشش ندیم مرعشلی، بیروت، ۱۴۰۳ق؛ رشیدالدین فضل‌الله، *لطائف الحقائق*، به کوشش غلامرضا طاهر، تهران، ۱۳۵۵ش؛ روزبهان بقلی، *مشرب الارواح*، به کوشش نظیف محرم خواجه، استانبول، ۱۹۷۳م؛ زمخشری، محمود، *الکشاف*، بیروت، ۱۴۱۵ق/۱۹۹۵م؛ سمعانی، احمد، *روح‌الارواح*، به کوشش نجیب مایل هروی، تهران، ۱۳۶۸ش؛ سنایی، *حدیقة الحقیقة*، به کوشش مدرس رضوی، تهران، ۱۳۵۹ش؛ شاه محمد عبدالصمد، *اصطلاحات صوفیه*، لاهور؛ شیخ طوسی، محمد، *التبیان*، به کوشش احمد حبیب قصیر عاملی، بیروت، ۱۴۰۹ق؛ صفی‌علیشاه، محمدحسن، *تفسیر*، تهران، ۱۳۱۷ش؛ طباطبایی، محمدحسین، *المیزان*، بیروت، ۱۳۹۴ق/۱۹۷۴م؛ طبرسی، فضل، *مجمع البیان*، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ طبری، *تفسیر*؛ علاءالدولهٔ سمنانی، احمد، *العروة لاهل الخلوة و الجلوة*، به کوشش نجیب مایل هروی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ عین‌القضات همدانی، عبدالله، *تمهیدات*، به کوشش عفیف عسیران، تهران، ۱۳۷۰ش؛ غزالی، احمد، *بحرالحقیقة*، به کوشش نصرالله پورجوادی، تهران، ۱۳۵۶ش؛ غزالی، محمد، *مکاشفة القلوب*، بیروت، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۲م؛ فخرالدین رازی، *التفسیرالکبیر*، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ فرغانی، سعید، *مشارق الدراری*، به کوشش جلال‌الدین آشتیانی، تهران، ۱۳۵۷ش؛ *قرآن کریم*؛ قرطبی، محمد، *الجامع لاحکام القرآن*، بیروت، ۱۹۸۵م؛ قشیری، عبدالکریم، *لطائف الاشارات*، به کوشش ابراهیم بسیونی، قاهره، ۱۹۸۱م؛ کاشانی، فتح‌الله، *منهج الصادقین*، به کوشش ابوالحسن شعرانی، تهران، ۱۳۴۴ش؛ مجلسی، محمدباقر، *امانت*، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ ملی ملک، شم ۸۴۷؛ همو، *بحارالانوار*، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ مستملی بخاری، اسماعیل، *شرح التعرف*، به کوشش محمد روشن، تهران، ۱۳۶۵ش؛ مولوی، *کلیات شمس*، به کوشش بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران، ۱۳۵۵ش؛ همو، *مثنوی معنوی*، به کوشش نیکلسن، تهران، ۱۳۶۳ش؛ میبدی، احمد، *کشف‌الاسرار*، تهران، ۱۳۵۷ش؛ نجم‌الدین رازی، عبدالله، *مرصاد العباد*، به کوشش محمدامین ریاحی، تهران، ۱۳۶۵ش؛ همو، *مرموزات اسدی*، به کوشش محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران، ۱۳۵۲ش؛ نراقی، احمد، *مثنوی طاقدیس*، به کوشش حسن نراقی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ نسفی، عزیزالدین، *الانسان الکامل*، به کوشش ماریژان موله، تهران، ۱۴۰۳ق.

نجیب مایل هروی

باران، از پدیده‌های جوی که بیشتر طبیعی دانان قدیم ــ از یونانیان گرفته تا مسلمانان ــ در مبحث آثار علوی (ﻫ م، ذیل) از آن بحث کرده‌اند. آراء دانشمندان دورهٔ اسلامی دربارهٔ باران و دیگر آثار علوی، از عقاید دانشمندان یونان، به ویژه ارسطو، تئوفراستوس و مؤلف *الآراء الطبیعیه* تأثیر بسیار گرفته بود.

چیستی باران و فرایند بارش: از میان طبیعی‌دانان یونانیِ پیش از ارسطو، آناکسیمنس می‌پنداشت که چون هوا بسیار فشرده شود، ابر پدید می‌آید و هر گاه ابر بیش از پیش فشرده گردد، عصارهٔ آن به صورت باران فرو می‌ریزد. اگر این آب منجمد شود، برف پدید خواهد آمد و اگر این برف با آب و هوا مخلوط شود، تگرگ پدید می‌آید («الآراء...»، ۱۴۵). به نظر می‌رسد کسانی چون آناکسیماندرس، دیوگِنس آپولونیایی،

مترودُرُس و بقراط خیوسی نیز ــ که آب و ابر را هوای فشرده می‌پنداشتند ــ در مورد چگونگی بارش باران با آناکسیمنس هم عقیده بوده‌اند (نک: ارسطو، 167 ,165 ,89؛ قس: ترجمهٔ نادرست ابن بطریق، ۴۳، ۶۴؛ نیز اصلاحات ابن رشد، ۷۲، ۹۸؛ کرامتی، ۱۸۲، ۱۸۹، ۱۹۱).

به نظر بقراط رطوبتی که بر اثر تابش آفتاب از زمین، آب و بدن مردمان و دیگر چیزها برمی‌خیزد، در هوا شناور می ماند. اگر این رطوبت بسیار شود و بر اثر وزش باد انبوه گردد، باران پدید خواهد آمد (ابن رین، ۲۵). از دیدگاه اپیکور دربارهٔ چگونگی بارش باران آگاهی در دست نیست، اما او بر آن بود که دانه‌های باران و نیز تگرگ بر اثر پیمودن مسافتی طولانی در هوا کروی می‌شوند («الآراء»، ۱۴۵-۱۴۶).

به نظر ارسطو ــ که در این باره به تفصیل بسیار گرویده است ــ پرتوهای خورشید و دیگر گرماهایی که از بخش فوقانی جو به سطح زمین می‌رسد، رطوبت و آبهای سطحی زمین را بخار می کند و بالا می‌برد. هنگامی که گرمای برخیزانندهٔ این بخارات از آن جدا می‌شود، بخشی از آن به ناحیهٔ بالا و بخشی به ناحیهٔ پایین جو می‌رسد. آن بخش از بخارات که به ناحیهٔ پایین جو رسیده [و به هوا تبدیل شده] است، بر اثر از دست دادن گرما و ارتفاع، سرد و فشرده می‌شود و در نتیجه بار دیگر، نخست به مجموعه‌ای از قطرات ریز آب (یعنی ابر)، و سپس به قطرات درشت آب (یعنی باران) تبدیل می‌گردد و بر زمین می‌بارد (ص 69,71؛ ابن بطریق، ۳۶؛ نک: ابن رشد، ۶۳-۶۴، که تقریباً سخن ابن بطریق را تکرار کرده است؛ نیز المپیدُروس، ۹۹-۱۰۰؛ حنین، ۳۳). ارسطو همچنین بر آن بود که پس از بارش باران معمولا باد می‌وزد و هنگامی که باران می‌بارد، باد فرو می‌نشیند (ص 167-163؛ ابن بطریق، ۶۵؛ ابن رشد، ۹۹؛ قس: المپیدروس، ۱۱۶-۱۱۷؛ کرامتی، ۲۱۱؛ برای توضیح بیشتر، نک: ه د، باد). ارسطو در ضمن این مباحث یکی از مهم‌ترین و مشهورترین آراء خود را مطرح کرده است. به نظر او مجموع آبی که به روشهای مختلف از سطح زمین تبخیر می‌شود، برابر میزان آبی است که از طریق انواع بارش به سطح زمین باز می‌گردد (ص 147 ,145). ابن بطریق سخنان ارسطو دربارهٔ این نظریهٔ مهم را ترجمه نکرده، و در نتیجه ابن رشد نیز از آن بی‌خبر بوده است.

تئوفراستوس، شاگرد برجستهٔ ارسطو بر آن بود که هرگاه هوا بر اثر سرما یا وزش باد در جایی گرد آید و فشرده شود، طبیعتِ آن به طبیعت آب تبدیل می‌شود و در نتیجه ابر تولید خواهد شد. همچنین بخارات فراوانی که [بر اثر تابش آفتاب] از زمین بر می‌خیزد و با بخارات برخاسته از دریاها و دیگر رطوبتها در می‌آمیزد، می‌تواند ابر را پدید آورد. وی به عنوان مثال و پیش از بحث دربارهٔ باران آورده است: «مثال این حالت آن است که بخار برخاسته در گرمابه وقتی به سقف می‌رسد و نمی‌تواند در آن نفوذ کند، جمع و فشرده می‌شود و به آب تبدیل می‌گردد» (ص ۱۳۶-۱۳۷؛ حسن‌بن بهلول، ۳۱۵). او سپس می‌افزاید: هر گاه ابر بر اثر فشار بادهای شدید یا سرمای بسیار، بیش از پیش فشرده شود، باران خواهد بارید. شدت بارش به فشاری که به ابر وارد می‌شود، بستگی دارد و اگر بادهای بسیار سرکش و شدید در ابر گرد آیند [یا موجب فشرده شدن ابر شوند (؟)]، بارش شدید خواهد بود. همچنین هر گاه کمیت بخارات بسیار باشد، بارش باران نیز پیوسته خواهد بود (ص ۱۳۹).

آراء طبیعی دانان مسلمان، ابن رین یکی از نخستین طبیعی‌دانان مسلمانی است که با بهره‌گیری از کتاب *الاهویه و المیاه و البلدان* بقراط و نیز *آثار علوی* ارسطو دربارهٔ برخی پدیده‌های آثار علوی و از جمله باران مطالبی آورده است. به نظر او اگر بخارات گرد آمده در هوا تر باشند و باد سختی بر آنها بوزد (آنها را فشرده سازد)، آنگاه [آن بخارات] تغییر شکل داده، به باران تبدیل خواهند شد؛ اما اگر هنگام این فرایند سرمایی شدید بر این باران اثر کند، آن را به برف تبدیل می‌کند (ص ۲۴).

یعقوب بن اسحاق کندی در رساله‌ای کوشیده است علت کم باران بودن مصر را روشن سازد. وی در شرح این مسأله وضعیت جغرافیایی مصر و کوهها و دریاهای اطراف آن را بررسی کرده است. اشارات کندی به این نکات حائز اهمیت فراوان است، زیرا می توان آنها را از کهن‌ترین نوشته‌های بوم شناسی مسلمانان دانست. کندی در این رساله نخست به بیان علت باران می‌پردازد و در ضمن به نکاتی از قبیل انبساط اجسام بر اثر گرما و انبساط آنها در اثر سرما، شمالی بودن اغلب بادهای تابستانی، و جنوبی بودن اکثر بادهای زمستانی اشاره می‌کند و همچنین یادآور می‌شود که سایر کواکب (منظور ماه و ۵ سیارهٔ شناخته شدهٔ آن زمان است) می‌توانند فعل و انفعالات ناشی از تأثیر خورشید را کاهش یا افزایش دهند (ص ۷۰-۷۵).

مقدسی که اغلب نظرات خود را از *جوامع* حنین و *الآراء الطبیعیه* برگرفته، بر آن است که اگر بخار تری که از زمین بر می‌خیزد، انبوه شود، ابر پدید می‌آید. باران حالت اجتماع و فشرده شدگی آن بخار (ابر) است که به صورت قطراتی در می‌آید، همان‌گونه که از سر دیگ قطره‌ها می‌چکد، زیرا هر چیزتری چون تافته شود، بخار از آن برخیزد؛ و آن چنان است که اگر حرارت با رطوبت بیامیزد، اجزاء آن لطیف شود و آن را به صورت هوا درآورد و اگر سرمای هوا در آن بخار افزون شود، آن را به زمین باز خواهد گرداند، پس انبوه و فشرده گردد و به گونهٔ آب درآید (۲/۳۰-۳۱؛ حنین، ۳۳، ۴۳).

به نظر ابن سینا ابر جوهری بخاری و فشرده است که در هوا می‌گردد. این جوهر بخاری گویی به نحوی حد وسط میان آب و هواست، یعنی یا آبی است که تحلیل رفته، و متصاعد شده، یا هوایی است که منقبض و انبوه گردیده است؛ زیرا می‌بینیم که هوا در قلل کوههای بلند سرد می شود و پس از تبدیل به ابر یخ می‌بندد. البته همواره لازم نیست که این ابر به محلی بسیار سرد در هوا برسد. گاهی اوقات نیز بخارها به وسیلهٔ باد در ارتفاعات فشرده می‌شود و به مواضع سرد بالا می‌رود و در آنجا به سبب سردی به ابر باران‌زا تبدیل می‌گردد. سپس تبدیل به آب می‌شود و به سبب سنگینی فرو می‌ریزد (*الشفاء*، ۳۵-۳۶، *دانشنامه*...،

۶۶ـ۶۷).

به نظر اسفزاری اگر خورشید از رویه روی جایی دور شود، هوای آن جایگاه بر اثر سرما به بخار تبدیل می‌شود. اگر این بخار از ناظر دور باشد، بدان ابر، و اگر نزدیک باشد، بدان مه گویند و اگر برودتی بر آن بخار (یعنی ابر) مستولی شود و جوهر آب گردد و قصد زمین کند، آن را باران گویند. پس اگر هوا ساکن بود، آن دانه‌های باران خرد بود؛ و اگر متحرک بود، آن دانه‌های خرد به یکدیگر پیوندد و بزرگ گردد و آنگاه بر زمین رسد (ص ۱۱ـ۱۲).

به نظر ابن سهلان ــ که تقریباً همان نظرات ابن سینا را تکرار کرده است ــ اگر بخاری که از زمین بر می‌خیزد، چندان باشد که بتواند به طبقهٔ سرد جو برسد، این سرما بخار را انبوه می‌گرداند (ابر) و سپس آن را به قطرات آب (باران) تبدیل می‌کند؛ اما اگر این سرما خیلی شدید باشد، به جای باران، برف پدید خواهد آمد. همچنین ممکن است بدون برخاستن بخار از زمین و تنها بر اثر سرما، هوا به ابر، و سپس به باران تبدیل گردد (ص ۲۱ـ۲۲).

مسعودی مروزی نیز دربارهٔ تشکیل ابر کم و بیش همان سخنان ابن سینا را تکرار کرده (ص ۸۵ ـ ۸۶)، و دربارهٔ باران چنین آورده است: اگر بخار پس از تبدیل شدن به ابر به حکم حرارتی که در او مانده است، بالاتر شود، یا باد او را تحریک کند و بالاتر ببرد، تا به هوای سرد رسد، آن سرما باقی ماندهٔ حرارت ابر را نیز از آن خواهد گرفت و آن را به خوبی فشرده و انبوه می‌گرداند، تا آنکه ابر صفت بخار گونه بودنِ خود را از دست می‌دهد و بار دیگر به شکل «آبی» باز می‌گردد، همچنان که پیش از آن چنین بوده است. پس قطره قطره از هوا به زمین می‌بارد (ص ۹۱). به نظر قزوینی، هر گاه ابر متراکم شود، مادهٔ دخانی و بخارترِ آن به ترتیب به باد و آب (باران) تبدیل خواهند شد (ص ۸۶).

شبنم و شبنم یخ زده و رابطهٔ آنها با باران و برف: به نظر ارسطو هر گاه گرمای بالا برندهٔ بخارات ــ به نسبت رطوبتِ تبخیر شده در طی روز ــ اندک باشد، این بخارات چندان بالا نخواهد رفت و در نتیجه، با سرد شدن هوا در طول شب، دیگر بار بر زمین می‌بارد. این بارشها را شبنم و شبنم یخ زده می نامند. هنگامی که بخار بر اثر فشرده شدن تبدیل بـه آب شود و گـرما ــ چه بـه علت ناحیه و چـه به علت گـرمی فصل ــ نه چندان زیاد باشد که [بار دیگر] این رطوبت برخاسته را خشک کند و نه چندان کم باشد که آنها را منجمد سازد، شبنم فرو خواهد ریخت؛ اما اگر این بخارات، پیش از آنکه بر اثر تراکم تبدیل به آب شود، یخ بزند، بارش را «شبنم یخ زده» خوانند. این اتفاق در زمستان و در مناطق سردسیر بسیار بیش از دیگر مواقع و مواضع روی می‌دهد. شبنم بیشتر در هوای صاف و در نواحی معتدل، و شبنم یخ زده در هوای سرد یا نواحی سردسیر پدید می‌آید؛ زیرا آشکار است که بخار گرم‌تر از آب است، چه هنوز آتشی (گرمایی) را که موجب برخاستنش شده است، به همرا دارد و از این رو، برای منجمد کردن آن به سرمای بیشتری نیاز است. شبنم و شبنم یخ زده هر دو در هوای صاف و آرام (بدون ابر و باد) پدید می‌آیند، چه، هیچ بخاری از زمین بر نخواهد خاست، مگر در هوای صاف؛ و انبوه گشتن بخار نیز در هنگام وزش باد ناممکن است. نباریدن شبنم یـخ زده در کوهستـانها درستی این نظـریه را اثبات می‌کنـد (ص 73,75).

ابن بطریق افزون بر آنکه دو مبحث جداگانه و پی در پی کتاب ارسطو را با یکدیگر خلط کرده، مبحث مربوط به شبنم و شبنم یخ زده را نیز چندان دقیق ترجمه نکرده است (ص ۳۷ـ ۳۸). ابن رشد نیز مانند ابن بطریق خلط مبحث کرده، و افزون بـر آن تشکیل شبنم را نیز در کوهستانها نـاممکن شمرده شده است (ص ۶۴ ـ ۶۶). در حالی که در متن *آثار علوی* ارسطو و ترجمهٔ عربی آن تنها پدید آمدن شبنم یخ‌زده ناممکن شمرده شده است.

ارسطو همچنین بر آن بود که باران و برف از یک سو، و شبنم و شبنم یخ زده از دیگر سو با یکدیگر مرتبط، و دارای علتی مشابه هستند. تنها تفاوت میان آنها در درجه و مقدار مادهٔ مولد آنهاست. برف شبیه شبنم یخ زده، و باران شبیه شبنم است و در این میان، تنها تفاوت کمی وجود دارد؛ زیرا باران نتیجهٔ سرد شدن مقادیر فراوانی از بخار است که این مقدار به مدت زمان و بزرگی فضای گردآمدن بخار بستگی دارد. از سوی دیگر، شبنم با مقدار اندکی بخار پدید می‌آید که تنها در یک روز و در یک محیط کوچک گرد آمده است. سرعت پدید آمدن و اندکی آن دلیلی بر این مدعاست. همین رابطه میان برف و شبنم یخ زده برقرار است. برف بر اثر یخ زدن ابر، و شبنم یخ زده بر اثر یخ زدن بخار [اندک] تولید می‌شود. از این رو، برف نشانهٔ سرزمین یا فصل سرد است. تگرگ در بخش فوقانی جو شکل می گیرد، اما هیچ یک از بارشهای ناشی از بخارات نزدیک به سطح زمین، از نظر کیفی به تگرگ شبیه نیستند (ص 77,79؛ نک: ابن بطریق، ۳۸ـ۳۹؛ نیز ابن رشد، ۶۷ـ ۶۸، که با چند خطا کم و بیش مفهوم کلی را رسانده‌اند؛ نیز المپیدروس، ۱۰۰ـ۱۰۱؛ حنین، ۳۳، ۳۵).

در روایت عربی *آثار علوی* تئوفراستوس شبنم و شبنم یخ زده به ترتیب طل و دمق (معرب دمه) نامیده شده‌اند و حسن بن بهلول نیز هنگام ترجمه و تلخیص این بخش از رسالهٔ او، برای شبنم یخ زده، از دو واژهٔ جلید و زمهریر استفاده کرده است. اما گذشته از اینها نظرات وی و ارسطـو دربـارهٔ شبـاهتهای این پدیده‌هـا تفاوت چندانـی با هم ندارند. به نظر تئوفراستوس علت سپیدی شبنم یخ زده وجود هوا در آن است، همان‌گونه که علت سپیدی برف نیز چنین است (ص ۱۴۱ـ۱۴۲؛ حسن بن بهلول، ۳۱۷). ابن ربن برای شبنم اصطلاحات ندیٰ و طل، و برای شبنم یخ زده واژگان سقیط و جلید را به کار برده، و خلاصه‌ای از نظرات ارسطو را در این باره آورده است (ص ۲۴؛ نیز قس: مقدسی، ۳۱/۲؛ حنین، ۳۳ـ۳۵).

ابن سینا نیز بر آن است که شبنم (*دانشنامه*، ۶۷: ژاله) از ابر پدید نمی‌آید، بلکه هر گاه سرما بر بخاری اندک که طی یک روز گرد آمده است و به کندی صعود می‌کند، اثر کند، آن را به قطرات آب بدل

می‌سازد، پس آب به سبب سنگینی در اجزائی خرد فرو می‌افتد؛ و اگر این شبنم یخ بزند، آن را صقیع خوانند (*الشفاء*، ۳۶، *دانشنامه*، همانجا).

اسفزاری ضمن اشاره‌ای مختصر به نظر ابن سینا اصطلاحات ژاله و تگرگ، شبنم و صقیع، جلید و پَشَک را دو به دو معادل دانسته است (ص ۱۳ـ۱۵). ابن سهلان در مبحث باران و برف و شبنم (ص ۲۱ـ۲۲) از شبنم یخ زده و نیز ارتباط میان این پدیده یاد نکرده، و مسعودی مروزی بی‌آنکه از شبنم یا واژهٔ معادل آن یاد کند، هنگام بحث از مِه (نزم) از چگونگی بارش شبنم سخن گفته است (ص ۹۷).

گفتنی است که برخی از طبیعی‌دانان میانِ پدید آمدن زمین لرزه و باراش باران بسیار و نیز نباریدن باران در مدت طولانی (خشک‌سالی) رابطه قائل می‌شده‌اند. مثلاً آناکسیمنس می‌پنداشت که بارشِ بارانهای سنگین و طولانی یا خشک‌سالی موجب شکسته شدن زمینهای مرتفع (یا قلل کوهها) و سقوط آنها بر زمینهای پست می‌شود و این سقوط نیز زمین لرزه را پدید می‌آورد. دموکریتوس نیز بر آن بود که زمین پر از آب است و هر گاه بارش باران آنچنان باشد که آب باران نتواند در گودالهای زمین جای گیرد، ناگزیر از آن گودالها خارج می‌شود؛ نیز هر گاه بر اثر خشک‌سالی زمین ناحیه‌ای خشک شود، آب از جاهای پرتر به جاهای خالی آن هدایت می‌شود و در هر دو حالت انتقال مقادیر فراوان آب زمین لرزه را پدید می‌آورد. ارسطو در رد نظریهٔ این دو آورده است که زمین لرزه معمولاً در نواحی مشخص روی می‌دهد، در حالی که خشک‌سالی یا بارش باران در این نواحی تفاوت محسوسی با سایر نقاط ندارد (ص 201, 203؛ نیز نک: ابن بطریق، ۷۴؛ ابن رشد، ۱۲۲؛ نیز المپیدروس، ۱۳۳ـ۱۳۴؛ «الآراء»، ۱۵۱ـ۱۵۲).

ارسطو خود نیز به تأثیر بارش باران در پدید آمدن زلزله اشاره می‌کند. به نظر وی بارش باران بر زمین ــ که ذاتاً خشک است ــ و سپس تابش آفتاب و گرمای درونی زمین، مقادیر فراوانی باد در داخل و بیرون زمین پدید می‌آورد که موجب پدید آمدن زلزله می‌شود. زمین لرزه غالباً در بهار یا پاییز و هنگام باران یا خشکی شدید (یا خشک‌سالی) روی می‌دهد، زیرا در این مواقع مقادیر بسیاری بخار تولید می‌شود (ص 205-209؛ ابن بطریق، ۷۵ـ ۷۶؛ ابن رشد، ۱۲۳ـ ۱۲۵؛ المپیدروس، ۱۳۴). المپیدروس پس از رد نظرات آناکسیمنس و دموکریتوس، بر نظریهٔ ارسطو در این باره صحه گذاشته است (ص ۱۳۴ـ۱۳۹). طبیعی‌دانان مسلمان نیز به پیروی ازیونانیان به تأثیر بارانهای شدید یا خشک‌سالی در پدید آمدن زمین لرزه اشاره کرده‌اند (مثلاً مقدسی، ۳۶/۲ـ ۳۷)، اما ابن سینا بر خلاف اغلب طبیعی دانان به وجود رابطهٔ مستقیم میان بارش باران و زمین لرزه تصریح نکرده، و تنها دیدگاه یاد شدهٔ آناکسیمنس را رد کرده است (*الشفاء*، ۱۶).

باران در کتب انواء: در برخی آثار یونانی (یا یونانی مآب) بعضی از حوادث جوی به طلوع و غروب برخی ستارگان یا روزهای خاصی از یک سیستم گاه شماری شمسی ثابت (مثلاً تقویم قبطی یا رومی) نسبت داده شده است. از جملهٔ مؤلفان یونانی این آثار می‌توان به گمینوس، بطلمیوس، ائودوکسُس و مترودُرُس اشاره کرد. بیرونی در یکی از گفتارهای مفصل *الآثار الباقیه* و هنگام یاد کردِ ماههای رومی برخی نظرات این طبیعی دانان را آورده است، از جمله اینکه در روز دوم تشرین اول (اکتبر) به گفتهٔ ائودوکسس و مترودرس باران خواهد آمد. در روز چهارم بنا بر گفتهٔ ائودوکسس باد و باران خواهد بود. در روز ۱۴ نیسان (آوریل) به نظر قبطیان باران و رعد است و مطالبی از این قبیل (ص ۲۴۲ـ۲۷۵؛ برای کتب انواء، نک: هد، ۴۰۱/۱۰).

باورهای عامیانه دربارهٔ باران: ابوریحان بیرونی در *الآثار الباقیه* برخی باورهای عامیانه دربارهٔ باران را یاد کرده است، از جمله اینکه اگر در قلل کوههای طبرستان سیر بکوبند، باران خواهد بارید و از نایب آملی نیز دربارهٔ این مطلب سخنی نقل کرده است؛ یا آنکه در کوه طاق طبرستان در غار اصبهذان(؟) محلی است معروف به دکان سلیمان که چون آلوده شود، آن قدر باران خواهد بارید که آنجا را پاک کند؛ یا آنکه در کوهی در ترکستان (سُغد) پاهای گوسفندان را با پشم می‌پوشانند، زیرا اگر پایشان به سنگ بخورد، باران می‌آید و ترکان از این سنگ با خود دارند تا برای دفع دشمن از آن بهره گیرند (ص ۲۴۵ـ۲۴۶). بیرونی در *الجماهر* (ص ۳۵۷ـ۳۶۰) و مقدسی در *البدء و التاریخ* (۹۴/۴ـ ۹۵) به نقل از کتاب *الخواص* رازی به همین سنگ اشاره کرده‌اند.

خواص دارویی: تقریباً همهٔ پزشکان و داروشناسان قدیم هنگام بحث دربارهٔ انواع آبها، آب باران را بهترین آبها دانسته‌اند، زیرا اغلب طبیعی دانان بر آن بودند که خورشید تنها آبهای لطیف را تبخیر می‌کند و آبهای غلیظ و کدر را باقی می‌گذارد؛ و طبعاً آبی که از این اجزاء لطیف پدید می‌آید (یعنی باران)، بسیار لطیف خواهد بود و مثلاً بسیاری از آنان علت شوری آب دریاها را تبخیر آب گوارا و باقی ماندن آب شور می‌دانستند. به تصور آنان همین گرمایی که موجب تبخیر آبهای لطیف می‌شد، بر لطافت آن می‌افزود (برای این آراء، نک: ارسطو، 139 ,137 ,87؛ ابن بطریق، ۴۱، ۵۶ـ۵۷؛ ابن رشد، ۶۹، ۸۶ـ ۸۸؛ ابن سینا، *الشفاء*، ۳۷، *دانشنامه*، ۶۶؛ ابن سهلان، ۱۷ـ ۱۸؛ برای توضیح بیشتر، نک: ه د، بخار).

بقراط و به پیروی از او جالینوس بر آن بودند که خوش‌ترین، سبک‌ترین و لطیف‌ترین آبها آب باران است، زیرا خورشید لطیف‌ترین آبها را تبخیر می‌کند، «و علت شوری آب دریا آن است که مدام خورشید بر او همی تابد و از او جزو لطیف همی ستاند و جزو غلیظ به جای همی گذارد. پس شور همی شود». از این رو، آب باران [به سبب لطافت بسیار] زود گرم یا سرد می‌شود. آنچه با آن بپزند، زود خواهد پخت؛ زود تغییر حالت می‌دهد و به سرعت می‌گندد؛ اما نباید آبی را که زودتر می‌گندد، بدو تباه پنداشت. چه بسا که آن آب بسیار نیکو باشد و گروهی بر آنند که علت زود گندیدن آب باران آن است که این آب از نواحی مختلف گرد آمده است و هر چه از چیزهای گوناگون گرد آمده باشد، راحت‌تر می‌گندد. آب باران تا آنگاه که بد بو نشده باشد (نگندیده باشد)،

بهترین آبهاست؛ اما اگر چنین شود، خشونت و گرفتگی صدا و سرفه می‌آورد. اگر آب باران نگندیده باشد، رواست که پخته شود، تا زان پس نگندد (رازی، ۵۴۶/۲۱، ۵۵۱؛ ابومنصور، ۳۰۶-۳۰۷).

روفُس اِفِسوسی در کتاب *التدبیر* افزون بر اشاره به برخی نکات یاد شده، بر آن است که همهٔ فضائل آب در آب باران گرد آمده است. کمتر نیاز می‌افتد که برای دفع زیانش شراب بدان بیامیزند، زیرا آب باران به خودی خود نیک و بی‌زیان است. آب باران برای گوارش بهتر، آسانی ادرار و نیز برای کبد، طحال، کلیه، مثانه، ریه و اعصاب بسیار خوب است، جز آنکه در آن نیروی سرد کنندگی (تبرید) اندک، و مرطوب کنندگی (ترطیب) بسیار است؛ و به سبب لطافتش به تندی نفوذ می‌کند و این دلیلی بر بهتر بودن آن است، زیرا هیچ چیز سختی مانع آن نیست، همچنان که بهترین خوردنیها و نوشیدنیها آن است که تندتر تغییر حالت دهد و بهترینِ آن، آب باران بهاری و زمستانی است (نک: رازی، ۵۲۴/۲۱-۵۲۵؛ قس: ابن بیطار، ۱۳۰/۴).

دیوسکوریدس نیز بر آن بود که آب باران برای آمیختن داروها با یکدیگر و شستن آنها و نیز به کار بردن در داروهایی که بر چشم یا بر زخمهای آن می‌نهند، بسیار نیک است (نک: رازی، ۵۳۲/۲۱). به نظر اسحاق بن سلیمان اسرائیلی گواراترین آبها، آب بارانی است که تازه از آسمان باریده، و بر سنگ و شن و ماسه روان گردیده باشد؛ و پس از آن آب بارانی است که بر گل صافِ گرم پاک از نجاسات و کثافات و مردارها ــ که معمولا در آبراههای کهن دیده می شود ــ ببارد؛ و اگر باد شرقی یا شمالی برآن باران وزیده باشد، آب آن بهتر خواهد شد. چنین آبی کمترین رطوبت مزاجی را دارد و پاک ترین آبها از عفونت و کم زیان‌ترین آنها به معده است؛ زیرا در آن مواد تقویت کننده و قابض وجود دارد. اما آب باران کهنه‌ای که در آبراهها می ماند، هم از آبی که بر سنگ و شن و ماسهٔ پاکیزه و دور از شهرها روان باشد و هم از آبی که بر ماسه روان باشد، بدتر است؛ زیرا حرکت باعث لطافت و پاکیزگی و زلالی آب می‌شود و آبی که در آبراهها می‌ماند، بخارات زیان بخش زمین را به خود می‌گیرد (۱۶۷/۴).

ابن بیطار به نقل از ابن سینا آورده است که از آبهای مفید، آب باران است، به ویژه آب بارانی که در تابستان از ابر پر رعد ببارد. اما آبی که از «ابرِ تندبادی» ببارد، ناخالص و «پریشان جوهر» خواهد بود، زیرا [این تندبادها] هم بخاری را که پدید آورندهٔ ابر است و هم خود ابر را که باران از آن می‌بارد، کدر می‌کند. ابن سینا استدلال جالینوس در برتری آب باران را با اندکی تغییر نقل کرده، و افزوده است: اگر آب باران قبل از گندیدن و ترش شدن جوشانده شود، تا به هنگام ضرورت نوشیده شود، از زیانهای آن پیشگیری خواهد شد (نک: ابن بیطار، ۱۲۸/۴-۱۲۹).

ابن بطلان دربارهٔ آب باران چنین آورده است: طبعش معتدل مایل به حرارت و از درجت دوم است. بهترینش آن است که بر زمین پاک افتد. سرفه را منفعت دارد، خاصه چون بجوشانند. چون عفن شود، سرفه مضرت دارد. برای دفع مضرتش در آتشدان باید داشت. ادرار عرق تولید کند و مزاج معتدل و سن معتدل را در همهٔ وقتها و همهٔ شهرها منفعت کند. آب باران بهتر و سبک تر و خوش‌تر ازهمهٔ آبهاست ــ زیرا که لطیف تر آبی، آن بود که آفتاب آن را بکشد ــ و [از بسیاری] لطافت، زود عفونت پذیرد، نه از تباهی؛ و هر چه زودتر عفن شود، لطیف‌تر بود و چون عفن شود، سرفه و تب آورد و بهترین نوعی آن است که آهسته و اندک اندک بارد و آنچه لطیف‌تر بود، آن است که اول بارد و چون با رعد دوم فرود آید، به حرکت ابر لطیف گردد (ص ۱۱۰-۱۱۱).

ابو منصور موفق هروی، پس از تکرار سخن بقراط و جالینوس، و شاید تحت تأثیر آراء ابن بطلان آورده است: «بهترین آب باران آن است که خُرد خُرد بارد که دلیل کند که آن بخار که او را آورده است، لطیف بوده است؛ و آن باران که با رعد بود، نیز لطیف بود که به حرکت رعد بخار را لطیف گرداند. پس بنمودیم که آب باران بهترین آبهاست ... و بگفتیم که بهترین آبی، آب آسمان (باران) است و آب آسمان نیز آن به که بر اوق (جامی برای صاف کردن شراب) فروهلند به جامهٔ سخت و کاسهٔ خضرا؛ و این آب سبک بود و خاصیت دارد که درد دل بَبَرد (ص ۳۰۷-۳۰۸).

عقیلی علوی شیرازی نیز در *مخزن الأدویه* با استناد به نظرات ابن سینا دربارهٔ اسهال، به خاصیت قبض آب باران اشاره کرده، و در پی تعلیل آن برآمده است (ص ۸۰۲). وی همچنین دربارهٔ چگونگی تهیهٔ آب مدبر مستعمل در استسقا آورده است: «۱۰ رطل آب باران را با یک رطل سرکه بجوشانند تا ثلث آن بماند» (ص ۸۰۴). حکیم مؤمن نیز اشاره‌ای مختصر به برتری آب باران بر دیگر آبها دارد (ص ۷۷۹).

مآخذ: «الآراء الطبیعیة»، منسوب به پلوتارک، ترجمهٔ قسطابن لوقا، همراه *فی النفس* ارسطو، به کوشش عبدالرحمان بدوی، بیروت/کویت، ۱۹۵۴م؛ ابن بطریق، یحیی، *الآثار العلویة*، ترجمه و تحریر مئوررولوگیکای ارسطو، به کوشش کازیمیر پترایتس، بیروت، ۱۹۶۷م؛ ابن بطلان، مختار، *تقویم الصحة*، ترجمهٔ کهن فارسی، به کوشش غلامحسین یوسفی، تهران، ۱۳۶۶ش؛ ابن بیطار، عبدالله، *الجامع لمفردات الادویة و الاغذیة*، قاهره، ۱۲۹۱م؛ ابن ربن علی، *فردوس الحکمة*، به کوشش محمد زبیر صدیقی، برلین، ۱۹۲۸م؛ ابن رشد، محمد، *تلخیص الآثار العلویة*، به کوشش جمال الدین علوی، بیروت، ۱۹۹۴م؛ ابن سهلان، عمر، «الرسالة السنجریة فی الکائنات العنصریة»، دو رساله دربارهٔ *آثار علوی*، به کوشش محمد تقی دانش پژوه، تهران، ۱۳۳۷ش؛ ابن سینا، *دانشنامهٔ علایی*، طبیعیات، به کوشش محمد مشکوة، تهران، ۱۳۳۱ش؛ همو، *الشفاء*، طبیعیات، المعادن و الآثار العلویة، به کوشش ابراهیم مدکور و دیگران، قاهره، ۱۳۸۵ق/۱۹۶۵م؛ ابومنصور موفق هروی، *الابنیة عن حقایق الادویة*، به کوشش احمد بهمنیار و حسین محبوبی اردکانی، تهران، ۱۳۴۶ش؛ اسحاق بن سلیمان اسرائیلی، *الاغذیة*، چ تصویری، به کوشش فؤاد سزگین، فرانکفورت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ اسفزازی، مظفر، *آثار علوی*، به کوشش محمد تقی مدرس رضوی، تهران، ۱۳۵۶ش؛ المپیدروس، «تفسیر... لکتاب أرسطاطالیس فی الآثار العلویة»، ترجمهٔ حنین بن اسحاق، *شروح علی ارسطو مفقودة فی الیونانیة*، به کوشش عبدالرحمان بدوی، بیروت، ۱۹۷۱م؛ بیرونی، ابوریحان، *الآثار الباقیة*، به کوشش زاخاو، لایپزیگ، ۱۹۲۳م؛ همو، *الجماهر فی الجواهر*، به کوشش یوسف هادی، تهران، ۱۳۷۶ش؛ تئوفراستوس، «الآثار العلویة»، ترجمهٔ کهن عربی، چ تصویری، به کوشش فؤاد سزگین، مجلة *تاریخ العلوم العربیة و الاسلامیة*، فرانکفورت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۴م، ج ۱؛ حسن بن بهلول، *الدلائل*، چ تصویری، به کوشش فؤاد سزگین، فرانکفورت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ حکیم مؤمن، محمد، *تحفه*، به کوشش احمد روضاتی، تهران، ۱۴۰۲ق؛ حنین بن اسحاق، *جوامع... لکتاب ارسطوطالیس فی الآثار العلویة*، به

کوشش هانس دایبر، آمستردام/آکسفرد، ۱۹۷۵م؛ رازی، محمدبن زکریا، *الحاوی*، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۸ق/۱۹۶۸م؛ عقیلی علوی شیرازی، محمد حسین، *مخزن الادویه*، کلکته، ۱۸۴۴م؛ قزوینی، زکریا، *عجائب المخلوقات*، بیروت، دار التحریر للطبع والنشر؛ کرامتی،یونس، «آثار دانشمندان‌ایرانی دربارهٔ آثار علوی و تأثیر نظریات‌طبیعی‌ـ دانان یونانی بر آنها»، *تاریخ علم در اسلام و نقش دانشمندان ایرانی*، به کوشش محمد علی شعاعی و محسن حیدرنیا، تهران، ۱۳۷۸ش؛ کندی، یعقوب، «فی العلة التی لها تکون بعض المواضع لا تکاد تمطر»، *رسائل*، به کوشش محمد عبدالهادی ابوریده، قاهره، ۱۳۷۲ق/۱۹۵۳م، ج ۲؛ مسعودی مروزی، محمد، «آثار علوی»، در *رسالهٔ دربارهٔ آثار علوی*، به کوشش محمد تقی دانش پژوه، تهران، ۱۳۳۷ش؛ مقدسی، مطهر، *البدء و التاریخ*، به کوشش کلمان هوار، پاریس، ج ۲، ۱۸۹۹م، ج ۴، ۱۹۰۷م؛ نیز:

Aristotle, *Meteorologica*, tr. H. D. P. Lee, London, 1952.

یونس کرامتی

باران‌خواهی، به دعا و افسون باران خواستن به هنگام تأخیر در بارش باران. برای مردمی که در مناطق خشک و کم آب زندگی می‌کنند، نزول باران امری حیاتی است. «بعل» خدای بزرگ کوچ‌نشینان سوری‌ـ فلسطینی «سوارکار ابرها» خوانده می‌شد و او را همچون تقسیم کنندهٔ نعمتها پرستش می‌کردند. عبرانیان کهن باران را به صورت مخزنی تصور می‌کردند که در آسمان قرار دارد، و معتقد بودند کسانی که خدا را دوست بدارند و از قوانین الٰهی اطاعت کنند، خداوند به آنها نعمت و برکت مـی‌بخشد و برایشان باران نازل مـی‌کند و کسانی که گنـاه کنند، خداوند نعمت باران را از آنها دریغ می‌دارد (ER, XII/201).

پرستش خدای باران به مثابهٔ مظاهر فراوانی در میان مردم شرق و شاخه‌های اصلی آریاییهای اروپایی کهن و بخشی از افریقا، اقیانوسیه و بومیان آمریکا رواج داشته است. خدایان مصری به نوعی با آب در ارتباط بودند. اهورامزدا در *وندیداد* وعده می‌دهد که «به زمین باران بباراند تا برای مؤمنان غذا و برای گاوان سودمند علف بیاورد» (همان، XII/202).

در سرزمین گرم و خشک و کم آب ایران، باران و آب همواره از بزرگ‌ترین نعمتهای خدا به شمار می‌رفته است. ایرانیان به ایزدان آب و باران اعتقاد داشتند و آنها را نیایش می‌کردند. مثلاً از آناهیتا (ناهید) که هم نام رودی است مینوی و هم اسم فرشتهٔ موکّل آب، تمنای باران می‌کردند. پرستندگان‌ناهید در زمان‌کم‌آبی‌به‌نیایش‌او‌می‌پرداختندو‌برای او قربانی می‌کردند و او که انگاشته می‌شد بر گردونه‌ای سوار است، به فرمان اهورامزدا از فراز آسمان باران و تگرگ و برف و ژاله برای مردم فرو می‌بارید (پورداود، ۱۶۶ـ۱۶۷). در *اوستا* از جدال فرشتهٔ باران و دیو خشکی سخن رفته است. همیشه در فصل باران، اپوش، دیو قحطی و خشک‌سالی، در مقابل تشتر یا تیر، فرشتهٔ باران، به مقابله بر می‌خاسته است. فرشتهٔ باران با شکست دیو خشکی، خاک را خرمی و مردم را روزی می‌بخشیده است (همو، ۳۳۲). در «تیریشت» به تفصیل از جدال فرشتهٔ باران و دیو خشکی یاد شده است (همو، ۳۵۱ بب).

در *آثار الباقیه* آمده است که در زمان فیروز، جد انوشیروان، چند سال باران نبارید و مردم به خشک‌سالی افتادند. سرانجام فیروز به آتشکده رفت و در آنجا نماز خواند و سجده کرد و از خدا خواست که بلای خشک‌سالی را برطرف کند. پس از بیرون شدن فیروز از آتشکده و رسیدن به صحرایی که امروز روستای کامفیروز در آنجاست، ابری از آسمان برخاست و چندان بارید که مانند آن تا آن روز دیده نشده بود و آب همه جا را فرا گرفت و به‌این‌ترتیب، دعای فیروز برآورده شد (بیرونی، ۳۵۴ـ۳۵۵).

اعراب جاهلی نیز برای نزول باران به شیوه‌های گوناگون متوسل می‌شدند. اهالی بَلقاء بُتانی را می‌پرستیدند و می‌گفتند: به شفاعت آنها باران طلب می‌کنیم (کلبی، ۷). پیش از ظهور اسلام، در میان اقوام سامی مانند بابلیان، عبرانیان، نبطیان و قبایل ساکن عربستان مرکزی، الله، خالق آسمـانها و نازل کننـدهٔ باران، شنـاخته و نیایش مـی‌شد (فضایی، ۲۲). در سرزمین شام و حجاز هرگاه باران نمی‌بارید، مردم به مکه می‌آمدند و در آنجا قربانی، و از خدا طلب باران می‌کردند و خداوند حاجتشان را، هر چند که کافر بودند، روا می‌کرد (بلعمی، ۱۵۶).

گذشته از ستایش بتها و باران خواهی از آنها، رسم آتش‌افروزی یا «نارُ الاستمطار» نیز از رسمهای باران خواهی در میان عربهای جاهلی بوده است. وقتی که باران نمی‌آمد و قحطی مردمان را تهدید می‌کرد، پیـران قوم و کاهنان مـراسم نار الاستمطار بـرپا مـی‌کردند، بدین‌ترتیب که به دُم و پاهای گاوهای ماده دسته‌هایی هیزم از شاخه‌های درخت «سَلَع» و ساقه‌های «عُشَر» می‌بستند و آنها را به کوه می‌بردند. در بالای کوه هیزمها را آتش می‌زدند. گاوها وحشت زده و مضطرب به این سو و آن سو می‌دویدند. گاه برای جولان بیشتر، به شاخ گاوها نیز از شاخه‌های عشر و پوسته‌های سلع می‌بستند و آتش می‌زدند (جاحظ، ۴۶۶/۴؛ نویری، ۱۰۹/۱ـ۱۱۰؛ نیز نک: نوری، ۵۰۱ ـ ۵۰۵). اینان چنین می‌پنداشتند که الٰهگان یا مـوکلان باران بـه سبب قـداست گاوان و اضطراب و ناراحتی آنها به زودی باران فرو خواهند فرستاد. علاوه براین، در بالای کوه آتشی عظیم می‌افروختند و به تقلید از رعد و برق، سر و صدا و هیاهو به راه می‌انداختند (همو، ۵۰۴ ـ ۵۰۵). با ظهور اسلام این رسمها کنار گذاشته شد، زیرا در قرآن آمده است که باران به امر خدا می‌بارد (روم/ ۳۰/ ۴۸؛ نیز نک: هـ د، استسقا).

آیینها: در بسیاری از کشورهای مسلمان، مردم همراه با خواندن نماز طلب باران (= نماز استسقا) آدابی به جا می‌آورند که از رسمها و رفتارهای سنتی آنهاست. از جملهٔ این رسمها پشت و رو پوشیدن لباس، جدا کردن مادران از کودکان و نوزادان، جدا کردن میشها از بره‌ها و بزها از بزغاله‌ها، و قربانی کـردن گاو یا گوسفند بـه هنگام خواندن نمـاز درخـواست باران است. در ترکیه شرکت کننـدگان در مراسم نمـاز استسقا پس از خواندن نماز ۷۰۰ یا ۷٬۰۰۰ ریگ به رودخانه می‌اندازند (باشگوز، ۱۳۹/۱۹).

در مشکین شهر آذربایجان، به هنگام رفتن مردم به مصلیٰ برای خواندن نماز تمنای باران، ملا یا شیخ ده با عَلَم سیاه در پیشاپیش آنها حرکت می‌کند و همه با هم سینه و زنجیر می‌زنند. به هنگام گزاردن نماز پابرهنه می‌شوند و کلاه از سر بر می‌گیرند. بعد از نماز، گاو نری قربانی

می‌کنند و گوشت آن را همراه با نان مخصوصی که با آرد و تخم‌مرغ و کره و شکر پخته‌اند، میان فقرا قسمت می‌کنند (همو، ۱۱۸/۱۸). در تبریز روستاییان به کنار چشمه‌ای که نزدیک روستاست می‌روند و پس از خواندن نماز برای آمدن باران دعا می‌کنند و گوسفندی را قربانی، و میان فقرا تقسیم می‌کنند (همانجا).

آیینها و مراسم دیگری نیز برای باران خواهی در میان مسلمانان جهان و ایرانیان رایج است که به اختصار به آنها اشاره می‌شود: در الجزایر، برای طلب باران ضیافتی برپا می‌دارند و قربانی می‌کنند. در این ضیافت گروهی به رقص می‌پردازند و در حالی که پیاپی دهان خود را با آب پر می‌کنند و آب را به سوی آسمان می‌پاشند، فریاد می‌زنند: باران و فراوانی! گاهی به هنگام اجرای این مراسم، بر روی کودکان آب می‌پاشند و تمنای باران می‌کنند (فریزر، 71). در میان مسلمانان شمال هند رسم است که پسران و دختران ۶ تا ۱۸ ساله در دسته‌های جداگانه در کوچه‌ها می‌گردند. دختران از ظرفهای پر از گِل و لایی که در دست دارند، به ناودانهای خانه‌ها گل می‌مالند و دسته‌جمعی این ترانه را می‌خوانند: «ای خدا این گل را به آب باران بشوی!». پسران که صورت خود را سیاه کرده‌اند، در حالی که در یک دست سینی یا بشقابی فلزی و در دست دیگر چوبی کوتاه دارند، به در خانه‌ها می‌روند و ترانه‌هایی در تمنای باران می‌خوانند. برخی از صاحب‌خانه‌ها آب روی زمین می‌پاشند و پسر بچه‌ها روی زمین خیس شده غلت می‌زنند و با آواز بلند می‌خوانند: یا حق تعالیٰ آب بده! آنگاه «باران باران گویان» به خواندن و پای کوبی می‌پردازند. صاحب هر خانه هدیه‌ای مانند روغن، آرد، گندم و یا پول نقد به آنها می‌دهد. با آرد و گندم و روغن جمع شده از خانه‌ها، «دلیا» (هلیم) می‌پزند. اگر سیدی حضور داشته باشد، دعایی می‌خواند و پس از آن هلیم را بین خانواده‌های محل تقسیم می‌کنند و باور دارند که به‌زودی باران خواهد بارید (جعفری، ۹۱-۹۲).

عربهای ساکن کشورهای شمال افریقا برای طلب باران مردی پارسا و مقدس را غفلتاً در چشمهٔ آب می‌اندازند. آنها عقیده دارند که با این کار باران می‌بارد (فریزر، 76). در سوماترا سنگی را که کم و بیش شبیه گربهٔ سیاه است و برای آن مانند گربهٔ سیاه خواص و قدرت باران زایی قائلند، در آیین تمنای باران به کار می‌برند (الیاده، ۲۲۳). مردم برخی از قبایل عرب مترسکی را ردای بلند می‌پوشانند و آن را با زیورهای زنانه می‌آرایند. این مترسک را که «مادر باران» می‌نامند، زنی به دوش می‌گیرد و به در خانه‌ها و خیمه‌ها می‌برد و پیاپی ترانه‌ای را در تمنای باران می‌خواند. در این ترانه از مادر باران که رفته است تا بادها را به حرکت درآورد و رعد و برق و باران بیاورد، می‌خواهند که بارانی سیل آسا بباراند تا دانه‌هایی که شیخ در زیر خاک کرده است، آبیاری شوند و کشتهایشان به قد یک شتر سر برافرازند و گیاهانشان به اندازهٔ یک نیزه بلند شوند (فریزر، 75).

در آیینهای باران خواهی عروسکی را به کار می‌برند که در میان مردم هر سرزمین به نامی خاص خوانده می‌شود؛ مثلاً این عروسک را ترکمنهای کرکوک عراق «چمچه گَلین» (عروس کفگیرک)، مردم سوریه «اُمّ القوس» (مادر کمان ـ یا ماه قوس)، مردم شمال افریقا «اَلْغُنْجه» و مراسم طلب باران را «مادر بانگو» می‌خوانند. مردم ازبکستان و تاجیکها و مردم بخشی از شهر گنبد «سوس خاتون» (احتمالاً به معنی زن آبی) و گروهی از ترک زبانان ایران و ترکیه «چُمچه چیک» یا «کُپچه چیک»، یعنی ملاقهٔ کوچک می‌خوانند. عروسک ازبکها شبیه چمچه گلین ترکهای منطقهٔ آذربایجان ایران و ترکهای ترکیه است (باشگوز، ۱۴۱/۱۹). کردهای کردستان ایران نیز به این عروسک «بوکه بارانه» می‌گویند (توکلی، ۶۸-۶۹). در بعضی از مناطق ترکیه مراسم طلب باران را به نام عروسک، یعنی چمچه گلین یا کپچه گلین (عروسک قورباغه) و یا گلین گوک (عروس غوک) می‌نامند (باشگوز، همانجا).

در ایران در برخی از نقاط مراسمی به نام چمچه گلین یا عروس چمچه اجرا می‌شود که آداب آن شباهت زیادی با مراسم «مادر باران» میان قبایل عرب دارد. در این مراسم بچه‌ها لباس عروسکی را به تن چمچه (ملاقه) می‌کنند و در حالی که ترانه‌هایی در طلب باران می‌خوانند، آن را در محله‌ها می‌گردانند و اهل هر خانه ظرفی آب بر روی عروس چمچه می‌ریزند و مقداری آرد و حبوبات و خوراکیهای دیگر یا پول به بچه‌ها می‌دهند. در پایان بچه‌ها با آنچه گرد آورده‌اند، آش می‌پزند و آن را به نیت آمدن باران میان نیازمندان تقسیم می‌کنند (همو، ۱۱۹/۱۸). مردم کرمانشاه پس از تقسیم آش، دیگ را می‌شویند و آب دیگ را در یکی از ناودانهای خانه‌ها می‌ریزند و دعای طلب باران می‌خوانند (همانجا). مردم بیرجند، گناباد، فردوس، کاشمر، قاینات، طبس و روستاهای اطراف خراسان، و مردم کرمانشاه بر تن دو تکه چوبی که به شکل صلیب ساخته‌اند، لباس می‌پوشانند و در کوچه و بازار می‌گردانند و ترانه‌هایی در طلب باران به زبانهای محلی خود می‌خوانند (میرنیا، ۱۹۶-۱۹۷؛ شکورزاده، ۳۴۷-۳۴۸؛ باشگوز، همانجا). ساختن عروسک به صورت نمادین، پوشاندن لباس زنانه به تن پسر بچه‌ها، پوشاندن تن بچه‌ها و مردها با برگهای سبز، و سیاه کردن صورت آنها (نک: همو، ۱۲۰/۱۸-۱۲۱؛ فقیری، ۳۶-۳۷)، پوشاندن لباس نمادین بر تن مردان و گذاشتن ریش و سبیل و شاخ بر صورت و سر آنها و آویختن زنگ و زنگوله از لباسشان و گرداندن آنها در محله‌ها در حالی که بر ترکهٔ چوبی سوارند (همو، ۳۸)، راه افتادن دسته‌هایی از کودکان در کوی و برزن و رفتن آنها به در خانه‌ها در حال خواندن ترانه‌های باران، آب پاشیدن ساکنان خانه‌ها به روی عروسکها و افراد دسته‌های باران خواه، هدیه دادن آرد و حبوبات و پول به دسته‌های باران خواه و پختن آش و تقسیم آن میان مردم و جز آن، از جمله رفتارها و آیینهایی است که در فرهنگهای بعضی از جامعه‌های سنتی در سرزمینهای اسلامی، به خصوص ایران، معمول است.

در بعضی از نقاط ایران، مراسم و آیینهای ویژه‌ای برای آمدن باران هست که بیشتر آنها جنبهٔ جادویی دارد و بازمانده از فرهنگهای

جامعه‌های ابتدایی است. مثلاً در سروستان، بچه‌های دستهٔ باران خواه تکه‌ای خمیر از آرد گرفته شده از خانه‌ها را بر سر تکه‌چوبی می‌گذارند و آن را پیشاپیش دسته در محله‌ها می‌گردانند و ترانهٔ باران می‌خوانند (همایونی، ۴۱۲). کودکان مناطق دشتی، دشتستان، کرمان و کرمانشاهان مهره‌ای را در آشی که پخته‌اند، می‌اندازند، و بچه‌های ممسنی ریگی را در میان یک دانهٔ خرما می‌گذارند و کودکان چاه انجیر سروستان یک ریگ در دانه‌ای انجیر از انجیرهای گدایی شده، و روستاییان پیرامون بیستون کرمانشاه سنگ یا تکه سفالی در خمیر پنهان می‌کنند. آنگاه آش یا خرما و انجیر را میان خود تقسیم می‌کنند؛ مهره یا ریگ و تکه سفال نصیب هر کودکی شود، بر سرش می‌ریزند و او را کتک می‌زنند و این کار هنگامی متوقف می‌شود که کسی بیاید و آمدن باران را ضمانت کند (فقیری، همانجا؛ همت، ۴۷۷-۴۷۸؛ درویشیان، ۱۸۹/۲). در قشم، زنان و مردان بومی در حالی که هر یک زنبیلی در دست دارند و کمرشان را با لُنگ بسته‌اند، در گوشه‌ای از شهر جمع می‌شوند و پشت‌سر هم می‌ایستند و با دست لنگ یکدیگر را از پشت کمر می‌گیرند. بعد ترانه‌خوانان به در خانه‌ها می‌روند و از صاحب خانه‌ها مقداری گندم و جو و برنج و شکر یا پول می‌گیرند. آنگاه به خارج شهر می‌روند و با آنچه گردآورده‌اند، آش بی‌نمکی می‌پزند. سپس آش را روی زمین می‌ریزند و به خانه‌هایشان باز می‌گردند. بومیان قشمی معتقدند که ارواح و موجودات خبیثی که باران را اسیر کرده‌اند، می‌آیند و آش را می‌خورند و باران را رها می‌کنند تا ببارد (باشگوز، ۱۸/۱۲۱-۱۲۲). در بعضی از روستاهای خراسان، بچه‌ها خری را بزک می‌کنند و به حمام می‌برند. اگر خر در حمام عرعر بکند، آن را نشانهٔ آمدن باران می‌گیرند (شکورزاده، ۳۱۱؛ باشگوز، ۱۸/۱۲۳-۱۲۴). در پاوه مرد مقدسی را در آب می‌اندازند (توکلی، ۶۹). در روستای گیرش فارس، گروهی زن و مرد به غسالخانه می‌روند و بچه‌ای را در تابوت می‌خوابانند و پارچه‌ای سفید روی آن می‌کشند. بعد تابوت را در روستا می‌گردانند (باشگوز، ۱۸/۱۲۲). در شوش تابوت منسوب به دانیال نبی را برای آمدن باران در شهر می‌گردانده‌اند (طوسی، ۱۰۹).

مردم بسیاری از مناطق جهان بعضی از سنگهای فرو افتاده از آسمان را باران‌زا می‌دانند و در مواقع خشک‌سالی به‌آنها قربانی پیشکش می‌نمایند و از آنها طلب باران می‌کنند. ظاهراً مبنای اعتقاد به باروری اینگونه سنگها مربوط به منشأ آسمانی داشتن آنهاست (الیاده، ۲۲۳). در *عرایس الجواهر* به سنگهای باران اشاره رفته است (ابوالقاسم، ۱۷۱). حمدالله مستوفی از سنگ باران‌زا در اردبیل یاد می‌کند (ص ۲۸۵) و نجم‌الدوله در *سفرنامهٔ خوزستان* به وجود سنگ باران در اهواز اشاره دارد (ص ۴۹).

برخی عقیده داشتند که در میان مشایخ صوفیه کسانی بودند که به نظر و خواست آنان باران از آسمان می‌بارید و نبات از زمین می‌رویید و ایشان بلا و رنج از مردمان دور می‌کردند (روزبهان، ۵۲).

مآخذ: ابوالقاسم کاشانی، عبدالله، *عرایس الجواهر*، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۴۵ش؛ الیاده، میرچا، *رساله در تاریخ ادیان*، ترجمهٔ جلال ستاری، تهران، ۱۳۷۲ش؛ باشگوز، ایهان، «مراسم تمنای باران و باران‌سازی در ایران»، ترجمهٔ باجلان فرخی، *کتاب جمعه*، تهران، ۱۳۵۸ش؛ بلعمی، محمد، *تاریخ*، به کوشش محمدتقی بهار و محمد پروین گنابادی، تهران، ۱۳۵۳ش؛ بیرونی، ابوریحان، *آثارالباقیه*، ترجمهٔ اکبر داناسرشت، تهران، ۱۳۶۳ش؛ پورداود، ابراهیم، *ادبیات مزدیسنا*، تهران، ۱۳۴۷ش؛ توکلی، محمد رئوف، *جغرافیا و تاریخ بانهٔ کردستان*، تهران، ۱۳۵۴ش؛ جاحظ، عمرو، *الحیوان*، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، بیروت، ۱۳۳۸ق؛ جعفری، یونس، «دعای باران در نور»، *هنر و مردم*، ۱۳۵۰ش، شم ۱۱۲ و ۱۱۳؛ حمدالله مستوفی، *نزهة‌القلوب*، به کوشش گ. لسترنج، لیدن، ۱۳۳۱ق/۱۹۱۳م؛ درویشیان، علی‌اشرف، *افسانه‌ها، نمایشنامه‌ها و بازیهای کردی*، تهران، ۱۳۶۷ش؛ روزبهان بقلی، *شرح شطحیات*، به کوشش هانری کربن، تهران، ۱۳۶۰ش؛ شکورزاده، ابراهیم، *عقاید و رسوم مردم خراسان*، تهران، ۱۳۶۳ش؛ طوسی، محمد، *عجایب المخلوقات*، به کوشش منوچهر ستوده، تهران، ۱۳۴۵ش؛ فضایی، یوسف، *دین در عصر جاهلیت*، تهران، ۱۳۵۷ش؛ فقیری، ابوالقاسم، «مراسم دعای باران در گوشه و کنار فارس»، *هنر و مردم*، ۱۳۴۸ش، شم ۸۲؛ *قرآن کریم*؛ کلبی، هشام، *الاصنام*، ترجمهٔ محمدرضا جلالی نائینی، تهران، ۱۳۴۸ش؛ میرنیا، علی، *ایلها و طایفه‌های عشایری خراسان*، تهران، ۱۳۶۸ش؛ نجم‌الدوله، عبدالغفار، *سفرنامهٔ خوزستان*، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۴۱ش؛ نوری، یحیی، *اسلام و عقاید و آراء بشری*، تهران، ۱۳۴۶ش؛ نویری، احمد، *نهایة‌الارب*، قاهره، ۱۳۴۲-۱۳۶۲ق؛ همایونی، صادق، *فرهنگ مردم سروستان*، تهران، ۱۳۷۱ش؛ همت کرمانی، محمود، *تاریخ مفصل کرمان*، کرمان، ۱۳۶۴ش؛ نیز:

ER; Frazer, J., *The New Golden Bough*, London, 1946.

منصور کیایی

بازْبارُوس، خیرالدین، نک: خیرالدین باربارُوس.

بازْییه دومِنار، کازیمیر آدرین (۱۲۴۱-۱۳۲۶ق/۱۸۲۶-۱۹۰۸م)، از پرکارترین خاورشناسان نامدار سدهٔ ۱۹م. در بسیاری از مجلات و مجموعه‌های مربوط به مطالعات اسلامی، شرح حالی از او آمده است: در سال وفاتش، چندین مقاله دربارهٔ او نگاشته شد و چندین سخنرانی به یادبودش ایراد گردید که همه در مجله‌های مربوط به خاورشناسی به چاپ رسید. نخستین سخنرانیها از آنِ بابلون[1]، لوواسور[2] و سنار[3] است که در ۱۹۰۸م در «مجلهٔ آسیایی[4]» چاپ شده است. در همان سال ادوارد براون گزارش نسبتاً جامعی دربارهٔ او و بخشی از آثارش در «مجلهٔ سلطنتی آسیایی[5]» (ص 1241-1239) منتشر ساخت. همچنین در «گزارش جلسات فرهنگستان آثار مکتوب و ادب[6]» (پاریس، ۱۹۰۸م) مقاله‌ای با عنوان «گزارش دربارهٔ زندگی و آثار باربیه» چاپ شد. سپس در دائرة المعارفهای مربوط به خاورزمین (مثلاً *ایرانیکا*) و حتیٰ دائرة المعارفهای عمومی (مثلاً *لاروس*، *ایتالیانا* و...)، زندگی و آثار او را گزارش کرده‌اند. به زبانهای شرقی نیز مقاله‌های بسیاری دربارهٔ او و در دائرة المعارفها نوشته شده که از مشهورترین آنهاست: *موسوعة المستشرقین* بدوی؛ *المستشرقون* عقیقی؛ *الاعلام* زرکلی؛

1. Babelon 2. G. Levasseur 3. Senart 4. JA, 1908, S.2, XII/338-351. 5. JRAS. 6. *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres.*

معجم‌المؤلفین کحاله؛ و به فارسی: *لغت‌نامهٔ دهخدا؛ فرهنگ خاورشناسان* سحاب؛ *دایرة المعارف فارسی* مصاحب؛ و به اردو: *اردو دائرهٔ معارف اسلامیه*؛ و به ترکی «دائرة المعارف ترک[1]» و به خصوص «دائرة المعارف اسلام[2]» که شامل مقاله‌ای منظم و پربار است.

خانوادهٔ باربیه از قسطنطنیه راهی مارسی بود که وی در کشتی به دنیا آمد. این خانواده که از دیرباز در خاور زمین زیسته بود، موجب گرایش آدرین جوان به مطالعات خاورشناسی شد. در پاریس، با استفاده از بورس تحصیلی وزارت خارجهٔ فرانسه به مدرسهٔ «لوئی بزرگ[3]» راه یافت و در بخش «تربیت مترجم» به تحصیل مشغول شد و زبانهای عربی، فارسی و ترکی را آموخت. در همین مدرسه بود که با مترجم نامدار *شاهنامه*، ژول مول[4] آشنا شد و بهترین شاگرد او به شمار آمد. پس از اتمام تحصیل، نخستین مأموریت او در ۱۸۵۰م مترجمی کنسولگری فرانسه در بیت‌المقدس بود (قس: براون، 1239: ۱۸۵۲م). اما بیماری به او اجازه نداد که بیش از یک سال در آنجا بماند و ناچار به پاریس بازگشت و در همان سال در شمار همکاران «مجلهٔ آسیایی» درآمد و نخستین مقالهٔ خود را با عنوان «محمد بن حسن شیبانی، نویسنده‌ای عرب از قرن ۵ق» انتشار داد و دومین مقاله‌ای که در این مجله چاپ کرد، ترجمهٔ بخش مربوط به خراسان از کتاب *یتیمهٔ* ثعالبی بود (۱۸۵۳-۱۸۵۴م).

در ۱۸۵۴م، به هیأتی که تحت سرپرستی کنت دو گوبینو به تهران می‌آمد، پیوست و در مدت یک سال و اندی اقامت در این شهر، به تقویت دانش فارسی خود پرداخت. نتیجهٔ علاقهٔ او به سرزمین ایران کهن، تدوین «فرهنگ جغرافیای تاریخی...» است که در حدود ۶ سال بعد چاپ شد (نک: فهرست آثار). وی سرانجام از تهران به آستانه (استانبول)، و از آنجا به پاریس رفت و در مدرسهٔ زبانهای شرقی، جانشین دوبو[5] در درس زبان ترکی شد (۱۸۶۳م) و ۴۵ سال در مقام استادی، و سرانجام ریاست آن مدرسه خدمت کرد. وی از زمان بازگشت به پاریس با استاد محبوبش ژول مول همکاری کرد و پس از مرگ او در ۱۸۷۶م، آخرین جلد *شاهنامه* به تصحیح او را منتشر ساخت. شاید به همین سبب، به جانشینی وی در «کولژ دو فرانس» نیز انتخاب شد. وی درسهای خود را با سخنرانیهایی با عنوان «پژوهش دربارهٔ شعر در ایران» آغاز کرد و مجموعهٔ آن گفتارها در پایان همان سال چاپ شد.

در ۱۸۸۴م گویار[6] که کرسی زبان عربی را در همان کولژ در اختیار داشت، درگذشت و باربیه از کرسی زبان فارسی به جای وی به بخش عربی انتقال یافت و کتابهایی چون *اغانی* و اشعاری چون *معلقات* را تدریس کرد (نک: *ایرانیکا*، III/760؛ براون، 1241-1239؛ بابلون، 339-340).

در ۱۸۹۲م، پس از درگذشت ارنست رُنان، او را به اتفاق آراء، به ریاست «مؤسسهٔ آسیایی[7]»، و در نتیجه، مدیریت عالیهٔ «مجلهٔ آسیایی» برگزیدند (*ایرانیکا*، همانجا).

باربیه دومنار بیش از همه به مدرسهٔ زبانهای شرقی عشق می‌ورزید و از ۱۸۶۸م تا زمان مرگ که عهده‌دار ریاست آنجا بود، پیوسته با خلوصی تمام، خدمت می‌کرد. چند هفته پیش از وفات در بستر مرگ، خبر انتخاب مجدد به ریاست «مدرسهٔ زبانها» را به او دادند، و او شادمانه بانگ زد که «در مدرسه خواهد مرد» و آنگاه به تصحیح نمونه‌های چاپی آخرین مقالهٔ خود «دربارهٔ نامها و لقبهای عربی» پرداخت (بابلون، 343؛ براون، 1241).

گسترهٔ پژوهشهای باربیه دومنار، چنانکه از فهرست مقالات و کتابهای وی برمی‌آید، به‌رغم پراکندگی ظاهری، حوزهٔ نسبتاً مشخصی دارد: محدودهٔ فرهنگ اسلامی، به خصوص در زمینه‌هایی که با فرهنگ ایرانی درآمیخته، بیش از هر چیز نظر او را جلب کرده است. بهترین نمونهٔ این گرایش آن است که وی، از میان ۴ جلد کتاب ثعالبی، تنها به ترجمهٔ آثار عربی خراسان که زادگاه زبان و ادب دری نیز به شمار می‌آید، عنایت ورزیده است. آثاری چون «فرهنگ جغرافیای تاریخی و ادبی ایران» (برگرفته از *معجم البلدان* یاقوت)، «زمخشری و عقاید او»، و حتیٰ ترجمهٔ *مروج الذهب* این نظر را تأیید می‌کند. راست است که او از آغاز کار و نیز با ترجمهٔ *بوستان* سعدی و رمانهای ایرانی و تدارک فرهنگ ترکی - فارسی - عربی و سپس چاپ آخرین جلد *شاهنامه* گرایش آشکاری به زبان فارسی نشان داده، اما باز، محور اصلی کار او همانا ترجمه از عربی است. بررسی این ترجمه‌ها شیوهٔ کار او را آشکار می‌سازد. وی عربی کهن را به راستی نیک آموخته بود و پیوسته در ترجمه، قاطعانه تعبیری را برمی‌گزید و از احتمالات، معانی ثانوی، ایهامات و خلاصه هرچه را به فضاهای خاص فرا زبانی مربوط می‌شد، فرو می‌نهاد. به همین سبب در ترجمهٔ آثاری چون *مروج الذهب*، عموماً باید به آنچه مترجم از مصطلحات یا تعابیر خالص عربی - اسلامی فهمیده است، بسنده کرد و کمتر توضیح و حاشیه‌ای می‌توان یافت که متن را برای خوانندهٔ فرانسوی زبان، روشن‌تر و ملموس‌تر کند. بدیهی است که میان آثار نخستین او و ترجمه‌های متأخرتر تفاوتی احساس می‌شود. مثلاً در «تابلوی ادبی خراسان و ماوراءالنهر» که در ۱۸۵۳ و ۱۸۵۴م چاپ شده است و از نخستین کارهای او به شمار می‌آید، قرائتهای نادرست و ترجمه‌های دور از اصل می‌توان یافت؛ از جمله در شعری (ص 175)، کلمهٔ قافیه را «ایوان» خوانده، و ترجمه کرده است، حال آنکه باید «ابدانِ» خواند تا معنی و حرکت قافیه درست درآید و یا در شعر دیگری (ص 191) «فیما» را «فما» (حرف نفی) خوانده، و به همان صورت ترجمه کرده است. از اینگونه لغزشها که در این مقاله فراوان است، در *مروج الذهب* که دیر زمانی در ترجمه‌اش رنج کشیده، کمتر به چشم می‌خورد.

آثار: ترجمهٔ بخشی از کتاب *روضات الجنات* ... تألیف معین‌الدین

1. *Türk ansiklopedisi.* 2. IA. 3. Louis le Grand 4. Mohl 5. Dubeux 6. St. Guyard 7. Société asiatique

محمد زمچی اسفزاری، که به صورت ۳ مقالهٔ مسلسل چاپ شده (JA, S.5, vols. XVI, XVII, XVIII)؛ ترجمهٔ *المسالک و الممالک* ابن خردادبه (پاریس، ۱۸۶۵م)؛ ترجمهٔ بوستان سعدی (پاریس، ۱۸۷۰م)؛ ترجمهٔ *اطواق الذهب* زمخشری (پاریس، ۱۸۷۶م)؛ «شعر در ایران» (پاریس، ۱۸۷۷م)؛ چاپ متن و ترجمهٔ جلد ۷ *شاهنامه*، پس از مرگ ژول مول (پاریس، ۱۸۷۸م)؛ فرهنگ ترکی ـ فارسی با عنوان *الدرر العمانیة فی اللغة العثمانیة* (۱۸۸۱ و ۱۸۸۶م). این کتاب که با رنج بسیار تدارک دیده شده، علاوه بر کلمات ترکی، بر انبوهی کلمه‌های فارسی و عربی و نیز بسیاری ضرب‌المثل شامل است و افزون بر آن از جهت بازیابی واژگان جغرافیایی عصر عثمانی اعتبار فراوان دارد؛ ترجمهٔ *مروج الذهب* مسعودی (پاریس، ۱۸۶۱ـ۱۸۷۷م). این کتاب توسط شارل پلا اصلاح و تجدید چاپ شده است (۱۹۶۲ـ ۱۹۶۵م)؛ «فرهنگ جغرافیای تاریخی و ادبی ایران و نواحی آن» استخراج شده از *معجم البلدان* یاقوت (پاریس، ۱۹۶۱م).

علاوه بر اینها، وی به یاری شارل شِفِر و دِفرِمری دست به چاپ و ترجمهٔ تاریخهای مربوط به جنگهای صلیبی زد و کارهای او در این مجموعه اینهاست: ترجمهٔ گزیده‌هایی از *عقد الجمان* محمود عینی (پاریس، ج ۲، ۱۸۷۷م)؛ ترجمهٔ گزیده‌هایی از *مرآة الزمان* سبط ابن جوزی (ج ۳، ۱۸۸۴م)؛ ترجمهٔ گزیده‌هایی از *زبدة الحلب من تاریخ حلب* ابن عدیم (ج ۳، ۱۸۸۴م)؛ ترجمهٔ *کتاب الروضتین* ابوشامه (تاریخ حکمرانی نورالدین و صلاح‌الدین ایوبی، ج ۴، ۱۸۹۸م).

ظاهراً مجموعهٔ کتابهای او بیش از آن است که نام برده شد، مثلاً بدوی (ص ۳۹) و دهخدا (*لغت‌نامه*...)، ترجمهٔ *المنقذ من الضلال* غزالی (پاریس، ۱۸۷۶م) و یا بدوی (همانجا) وصف مدینهٔ قزوین (پاریس، ۱۸۶۱م) را به نام او ثبت کرده‌اند.

مقالات او به ۱۶۰ بالغ می‌شود که با «گزارش دربارهٔ محمد بن حسن شیبانی» (۱۸۵۲م) آغاز گردد و به «نامها و لقبهای عربی» (۱۹۰۷م) پایان می‌یابد. برخی از این مقالات آنچنان گسترده‌اند که می‌توان آنها را به صورت کتاب منتشر ساخت. مقالهٔ «تابلوی ادبی خراسان...» در دو شماره از «مجلهٔ آسیایی» هر کدام ۷۰ صفحه است.

مآخذ: بدوی، عبدالرحمان، *موسوعة المستشرقین*، بیروت، ۱۹۸۴م؛ *لغت‌نامهٔ دهخدا*؛ نیز:

Babelon, E.C.F., «Discours», JA, 1908, S. 2, vol.XII; Barbier de Meynard, C.A., «Tableau littéraire du Khorassan et de la transoxiane au IVᵉ Siècle de l'Hégire», JA, 1853, S. 5, vol. I, no. 2; Browne, E.G., «Obituary Notices», JRAS, 1908; *Iranica*.

آذرتاش آذرنوش

بارتولد، واسیلی‌ولادیمیرُویچ (۱۲۸۶ـ۱۳۴۹ق/۱۸۶۹ـ۱۹۳۰م)، دانشمند خاورشناس و نویسندهٔ مقالات و کتابهای متعدد در تاریخ و فرهنگ خاورمیانه به ویژه آسیای مرکزی. وی در سن پترزبورگ زاده شد. پدر و مادرش از تبار آلمانیهای مهاجر بودند و گویا به این سبب واسیلی به ویلهلم نیز موسوم شد و بعدها این نام را درآثاری که به زبانهای اروپای غربی می‌نوشت، به کار می‌برد (*ایرانیکا*، III/830).

رفاه خانوادگی به بارتولد امکان داد تا تحصیلاتش را به راحتی دنبال کند. وی خوب درس خواند و معلومات گسترده‌ای در علوم انسانی کسب کرد و با زبانهای لاتین و یونانی آشنا گردید (پتروشفسکی، ۲/۱). در ۱۸۸۷م در بخش زبانهای شرقی دانشگاه سن پترزبورگ دانش آموخت و خود چندی در همانجا به تحقیق و تدریس پرداخت (GSE, III/39). آنگاه به سبب علاقه‌مندی به تاریخ مشرق زمین سخت به تحصیل در آن زمینه همت گماشت، اما از آنجا که توفیق در این رشته مستلزم تسلط به زبانهای خارجی بود، بارتولد به توصیهٔ استادش ویکتورفون روزن (د ۱۹۰۸م)، متخصص سرشناس زبان عربی در دانشگاه سن پترزبورگ، به آلمان رفت و در آنجا در کلاسهای درس آوگوست مولر در دانشگاه هاله و تئودورنولدکه در دانشگاه استراسبورگ شرکت کرد. سفر آلمان این فرصت را فراهم ساخت تا بارتولد بتواند به حلقهٔ درس و بحث بزرگ‌ترین پژوهشگران اروپایی راه یابد و از آنان بهره‌مند گردد. در ۱۸۹۲م بارتولد به زادگاه خویش بازگشت و سال بعد به دریافت درجهٔ فوق‌لیسانس نایل آمد (عنایت‌الله، 81) و در ۱۹۰۰م درجهٔ دکتری در تاریخ شرق را دریافت کرد (*ایرانیکا*، همانجا). در ۱۹۰۱م به عنوان «استاد فوق‌العاده»، و در ۱۹۰۶م به استادی دانشگاه برگزیده شد و تا پایان عمر در این مقام باقی ماند (همانجا). بارتولد با استادان برجسته‌ای از قبیل پ. م. ملیورانسکی و و.و. رادلُف که هر دو ترک‌شناس بودند، آشنایی یافت و پس از چندی خواهر ایران‌شناس معروف، و. ا. ژُکوفسکی (د ۱۹۱۸م) را به همسری گرفت (پتروشفسکی، ۳/۱؛ مینورسکی، I/8) و در ۱۹۱۲م به عضویت فرهنگستان روسیه برگزیده شد.

بارتولد با اینکه از پدر و مادری آلمانی بود، این زبان را زبان مادری خود نمی‌شمرد و به گفتهٔ خودش، نخستین مقالاتی را که به آلمانی می‌نوشت، برای اصلاح به نظر دوستانش می‌رساند (همو، I/7). او در دانشگاههای مسکو، تاشکند، باکو، استانبول و لندن به تدریس پرداخت و بارها برای شرکت در مجامع علمی یا تأسیس رشته‌های شرق‌شناسی در پاره‌ای از دانشگاهها، دیدار از کتابخانه‌ها، پژوهشهای علمی و نیز ایراد سخنرانی به شهرهای روسیه و آسیای مرکزی، قفقاز، ترکیه، مصر و بعضی از کشورهای غربی مانند ایتالیا و اتریش سفر کرد و تقریباً هر سال یک بار به ترکستان می‌رفت (پتروشفسکی، همانجا؛ مینورسکی، I/9).

بارتولد علاوه بر تدریس و تحقیق، سمتهای متعددی نیز برعهده داشت که از مهم‌ترین آنها، دبیری (۱۹۰۵ـ۱۹۱۳م) و ریاست (۱۹۱۸ـ۱۹۲۲م) «شعبهٔ شرقی انجمن باستان‌شناسی روسیه»، دبیری «کمیتهٔ روسی برای مطالعهٔ آسیای مرکزی و شرقی» (۱۹۰۳ـ۱۹۲۱م)، ریاست «هیأت شرق‌شناسان وابسته به موزهٔ آسیایی» (۱۹۲۱ـ ۱۹۳۰م)، سردبیری ارگان انتشاراتی دو مرکز نخستین از ۳ مرکز مذکور، و نیز سردبیری ۳ فصلنامهٔ کم دوام *دنیای اسلام* (۱۹۱۲م)، *دنیای مسلمان* (۱۹۱۷م) و *ایران* (۱۹۲۷ـ۱۹۲۹م) را باید نام برد (*ایرانیکا*، همانجا؛

(GSE, III/40). مرگ همسرش ماریا آلکسیونا در ۱۹۲۸م ــ که یار و یاور صمیمی وی بود ــ ضربهٔ سختی به او وارد آورد و بارتولد دو سال پس از او درگذشت. وی مردی بسیار جدی و سخت‌کوش، و در مسائل علمی کم گذشت و سخت‌گیر بود (مینورسکی، I/8؛ پتروشفسکی، ۱/۸-۹).

حوزهٔ مطالعات و تحقیقات بارتولد بسیار وسیع، و آثارش بسیار متنوع و متعدد است: تاریخ، باستان‌شناسی، سکه‌شناسی، جغرافیای تاریخی، فرهنگ و زبان، ادیان و غیره موضوعهایی بودند که وی بدانها پرداخت، اما محور اصلی علایق وی تاریخ بود. بارتولد ۶۷۰ مقاله و کتاب از خود برجای نهاد که از این مقدار، ۲۴۷ مقاله تنها در «دائرة المعارف اسلام[1]» منتشر شده است. ۱۴ اثر او پس از مرگش به چاپ رسید و بخشی از تألیفاتش هنوز به صورت دست‌نویس باقی است (*ایرانیکا*، همانجا). هرجا سخن از ترک‌شناسی و تتبعات تاریخی و مردم‌شناسی آسیای مرکزی می‌رود، حضور بارتولد به مراتب بیش از همه احساس می‌شود. گرچه پیش از او کسانی دیگر هم بدین‌موضوع پرداخته بودند (پتروشفسکی، ۱۲/۱)، اما این بارتولد بود که تحقیقات مربوط به آسیای مرکزی را بر مبنایی علمی استوار کرد. با اینهمه، به لحاظ پیوستگی تاریخ اقوام و فرهنگهای آسیای مرکزی با سرزمینهای مجاور، بارتولد بخش قابل ملاحظه‌ای از پژوهشهای خویش را به عناصر فرهنگی مختلفی اختصاص داد که به عقیدهٔ او، تاریخ آسیای مرکزی را شکل بخشیده بود. در این میان، ایران با سابقهٔ فرهنگی و نفوذ سیاسی ـ اجتماعی که قرنها در آسیای مرکزی داشته، برای بارتولد از اهمیت ویژه‌ای برخوردار بود و تحقیقات متعددی در زمینه‌های تاریخی، فرهنگی و دینی قبل و بعد از اسلام ایران انجام داد.

حوزهٔ تتبعات بارتولد را می‌توان به ۳ بخش ترک‌شناسی، ایران‌شناسی و اسلام‌شناسی تقسیم کرد. کانون علاقهٔ بارتولد در آغاز، تاریخ آسیای مرکزی در آستانهٔ حملهٔ مغول بود، اما وی بعدها حوزهٔ پژوهشهای خود را گسترش داد. از سویی، چون بسیاری از مسائل اساسی تاریخ این سرزمین در آغاز قرون وسطیٰ موردمطالعه قرار نگرفته بود، وی به بررسی سیر تاریخی این منطقهٔ پهناور از زمان فتح اعراب به بعد همت گمارد و پژوهشهای خود را در تاریخ مغول با بررسی عصر سلاطین تیموری تا حدود سال ۹۰۰ق تکمیل کرد (*ایرانیکا*، III/831). از سوی دیگر، بخشی از تحقیقات خود را به دوران قبل از اسلام آسیای مرکزی و ایران، و سپس دورهٔ بعد از تیموریان تا عهد خانات، و بلافاصله پیش از سلطهٔ روسها بر این منطقه تخصیص داد (همانجا).

پژوهشهای این خاورشناس برجسته دربارهٔ سیر تاریخی آسیای مرکزی، قبایل، اقوام و نظامات و نهادهای اجتماعی آن پس از گذشت حدود ۷۰ سال هنوز از بسیاری جهات بی‌نظیر است. او پیوسته به مسائل مربوط به تاریخ اجتماعی ـ اقتصادی و وضع توده‌های مردمِ موردمطالعهٔ خود توجه خاص داشت. نتیجه‌گیریهای تاریخی او که حاصل سالها تتبع و تفکر است، برای اهل تحقیق بسیار پراهمیت است. البته پاره‌ای از برداشتها و نتیجه‌گیریهای بارتولد را دربارهٔ فتوحات مغول بعضی از محققان روسی یکسویه دانسته، و بر آن خرده گرفته‌اند (GSE, III/39). این خرده‌گیریها را می‌توان به تغییر جهان‌بینی و تحول فکری پژوهشگران روسی پس از انقلاب ۱۹۱۷م نسبت داد که دانشمندانی چون بارتولد را فاقدِ بینش تاریخیِ مارکسیستی ـ لنینیستی می‌دانستند (*ایران‌شناسی...*، ۳۰۸).

از آنجا که بارتولد ۳ زبان اصلی جهان اسلام، عربی، فارسی و ترکی را نیک می‌دانست، و به منابع بی‌شماری در موضوعهای تحقیقاتی خود دسترسی مستقیم داشت، اطلاعات مندرج در آثارش عمدتاً دست اول است. او که بر گنجینه‌های گران‌قدری از مآخذ در کتابخانه‌های آسیای مرکزی و خاورمیانه دست یافته بود، در شناساندن هرچه بیشتر آنها به اهل تحقیق تلاش فراوان کرد. از دیگر خدمات بارتولد به حوزهٔ خاور- شناسی، بررسی و معرفی پژوهشهایی بود که در زمینهٔ شرق‌شناسی تا زمان او، در اروپا و روسیه، صورت پذیرفته بود (نک: آثار در همین مقاله).

آثار: مجموعهٔ تألیفات و کارهای علمی بارتولد در خلال سالهای ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰م با نظارت آکادمی علوم شوروی در ۹ مجلد انتشار یافته است (*ایران‌شناسی*، ۳۰۹). بعضی از مهم‌ترین آثار او اینهاست:

۱. *ترکستان در عهد هجوم مغول*، که شامل دو بخش است. بخش اول (۱۸۹۸م) گزیده‌هایی از متون تاریخی ـ جغرافیایی فارسی و عربی است که در زمان بارتولد تنها به صورت نسخه‌های خطی وجود داشته است. بارتولد با عرضهٔ این اثر به دریافت درجهٔ دانشگاهی «ماژیستر» توفیق یافت (کشاورز، ۶۲۳). بخش دوم شامل تحقیقات او دربارهٔ ترکستان است (۱۹۰۰م). همین بخش بود که بارتولد به عنوان رسالهٔ علمی برای اخذ درجهٔ استادی تاریخ شرق به دانشگاه سن پترزبورگ تقدیم داشت (برای معرفی تحلیلی این اثر، نک: پتروشفسکی، ۱/۱۰-۲۶؛ اذکایی، ۱۲۰-۱۳۰). بخش دوم را کریم کشاورز با عنوان *ترکستان‌نامه* به فارسی ترجمه کرده، و در ۱۳۵۲ش به چاپ رسانده است.

۲. *اندیشه‌های مذهبی و حکومت اشرافی در کشورهای اسلامی* (۱۹۰۳م)، شامل بررسی اجمالی تاریخ تکامل دولت و مناسبات حکومت دنیوی با دین در خاور اسلامی است (*کتاب‌شناسی...*، ۸۷؛ ایزدی، ۳). اصولاً یکی از موضوعات موردتوجه بارتولد نقش دین در حکومتهاست. او از این دیدگاه، نظریهٔ ابن خلدون را درمورد حکومت الٰهی و سلطهٔ دینی در دول اسلامی موردتحقیق قرار داده است (عقیقی، ۷۹/۳).

۳. *خلیفه و سلطان* (۱۹۱۲م)، یکی از پژوهشهای درخشان بارتولد است که شامل سیر تحول فرمانروایی در سرزمینهای اسلامی پس از رحلت پیامبر اکرم(ص) تا روزگار خلفای عثمانی است. این کتاب را

1. EI[1].

سیروس ایزدی همراه با مقالهٔ «برمکیان» بارتولد (از «دائرة المعارف اسلام») به فارسی ترجمه، و در ۱۳۵۸ش منتشر کرده است.

۴. *پژوهشهای جغرافیایی ـ تاریخی دربارهٔ ایران* (۱۹۰۴م). این اثر با عنوان *جغرافیای تاریخی ایران* توسط حمزهٔ سردادور به فارسی ترجمه شده، و در ۱۳۵۱ش به چاپ رسیده است.

۵. *الغبیک و زمان او* (۱۹۱۸م)، که شامل بررسی شخصیت و فرمانروایی الغبیک نوادهٔ تیمور، و گزارش رویدادهای دوره‌ای از تاریخ تیموریان (۸۰۲ـ۸۵۴ق/۱۴۰۰ـ۱۴۵۰م) در آسیای مرکزی است (مینورسکی، 14-13). این اثر توسط حسین احمدی‌پور به فارسی ترجمه شده، و به چاپ رسیده است.

۶. *زندگانی سیاسی میرعلیشیر نوایی*، رساله‌ای است در شرح احوال وزیر دانشمند سلطان حسین بایقرا (حک‍ ۸۷۳ـ۹۱۱ق) که بارتولد آن را در ۱۹۲۸م به مناسبت پانصدمین سال تولد علیشیر نوایی نوشت. این رساله را میرحسین شاه به فارسی ترجمه، و با عنوانهای «امیرعلیشیرنوایی، هرات و اهمیت آن» و «امیرعلیشیرنوایی و سلطان حسین» در شماره‌های ۲۴ و ۲۵ مجلهٔ *آریانا* به چاپ رساند (نک: *کتاب‌شناسی*، ۹۳). ظاهراً همین ترجمه در ۱۳۴۶ش با عنوان *زندگانی سیاسی میرعلیشیرنوایی* توسط انجمن تاریخ افغانستان در کابل منتشر شد. این رساله و *الغ بیک و زمان او* را مینورسکی و همسرش همراه با دو اثر دیگرِ بارتولد به نام *تاریخ مختصر ترکستان* و *تاریخ سمیرشیه* (مینورسکی، I/8) به انگلیسی ترجمه کردند و در ۱۹۴۲م با عنوان *چهار تحقیق در تاریخ آسیای مرکزی*، در لیدن به چاپ رساندند.

۷. *فرهنگ اسلام* (۱۹۱۸م)، کتابی مختصر، ولی سودمند در تاریخ و فرهنگ اسلامی برای خوانندگان غیرمتخصص (عنایت‌الله، 83).

۸. *جایگاه سرزمینهای اطراف دریای خزر در تاریخ جهان اسلام* (۱۹۲۵م).

۹. *تاریخ اقوام ترک ـ مغول* (۱۹۲۶م) (*کتاب‌شناسی*، ۹۲ـ۹۳).

۱۰. *تاریخ پژوهش شرق در اروپا و روسیه* (۱۹۱۱م)، که بلافاصله به آلمانی ترجمه شد. بارتولد در ۱۹۲۵م چاپ تجدیدنظر شده‌ای از این کتاب را منتشر کرد که در ۱۹۴۷م به فرانسه ترجمه گردید (عنایت‌الله، 86). این کتاب با عنوان *خاورشناسی در روسیه و اروپا* به قلم حمزهٔ سردادور به فارسی ترجمه، و در ۱۳۵۱ش انتشار یافته است.

۱۱. *اطلاعات جدید مسلمانان دربارهٔ روسها* (۱۸۹۶م).

۱۲. *اطلاعات اعراب دربارهٔ مردم روس* (۱۹۱۸م)، که در ۱۹۴۰م به چاپ رسید (GSE, III/39).

افزون بر اینها شماری از آثار تاریخی فارسی به همت بارتولد به اهل تحقیق شناسانده شد که از آن جمله است: *تاریخ جعفری* (یا *تاریخ کبیر*) تألیف جعفر بن محمد حسینی؛ *بحر الاسرار* از محمود بن ولی؛ *تحفة التواریخ خانی*، نوشتهٔ عوض محمد؛ *ظفرنامهٔ خدایارخان* از عبدالغفور؛ و چند اثر تاریخی دیگر (*ایرانیکا*، III/832). همچنین بارتولد متن *حدود العالم* (تألیف: ۳۷۲ق) را با مقدمه‌ای به صورت تصویری به چاپ رساند. این متن را مینورسکی به انضمام تعلیقاتی به انگلیسی در ۱۹۳۷م منتشر کرد. مقدمهٔ بارتولد و حواشی مینورسکی را میرحسین شاه در ۱۳۴۲ش به فارسی ترجمه کرده، و همراه متن *حدود العالم* در کابل انتشار داده است.

مآخذ: اذکایی، پرویز، «ترکستان‌نامه»، *راهنمای کتاب*، ۱۳۵۵ش، س ۱۹؛ *ایران‌شناسی در اروپا و ژاپن*، به کوشش رودی متّی و نیکی کدّی، ترجمهٔ مرتضی اسعدی، تهران، ۱۳۷۱ش؛ ایزدی، سیروس، مقدمه بر *خلیفه و سلطانِ* بارتولد، تهران، ۱۳۵۸ش؛ پتروشفسکی، ا. مقدمه بر *ترکستان‌نامهٔ* بارتولد، ترجمهٔ کریم کشاورز، تهران، ۱۳۵۲ش؛ عقیقی، نجیب، *المستشرقون*، قاهره، ۱۹۶۴م؛ *کتاب‌شناسی خاورشناسان، روسیه و جمهوریهای اتحاد شوروی سابق*، تهران، ۱۳۷۲ش؛ کشاورز، کریم، «چاپ جدید تألیفات و آثار بارتولد»، *راهنمای کتاب*، تهران، ۱۳۴۵ش، س ۹، شم‍ ۶؛ نیز: GSE; Inayatullah, «W.W. Barthold: His Life and Works», *Journal of the Pakistan Historical Society*, Karachi, 1961, vol. IX(2); *Iranica*; Minorsky, V. and T. Minorsky, introd. and tr. *Four Studies on the History of Central Asia* of W.W. Barthold, Leiden, 1962.

مجدالدین کیوانی

بارزانی، عنوان جمعی از تیره‌ها و عشیره‌های مختلف قبایل کرد که در تاریخ سیاسی معاصر کردان، به ویژه در ایران و عراق نقش مهمی داشتند. این گروه به بارزان ــ روستایی واقع در شمال زاب اعلیٰ و در منتهی‌الیه شمال عراق ــ منسوبند. بارزانیها را برخی اصلاً از تیره‌های قبیلهٔ کرد زیباری (مردوخ، ۷۸/۱؛ عزاوی، ۱۹۶/۲)، و برخی دیگر مستقل دانسته‌اند (مصطفیٰ، ۱۱؛ دربارهٔ نام بارزان و اشتقاق آن، نک: انتصار، 54؛ بدلیسی، ۱۴۷). در منابع مکتوب متقدم از قبیله یا عشیرهٔ بارزان نام نبرده‌اند و بنابر اطلاعات تاریخی، بارزانی از پیوستن مردمی از قبایل و تیره‌های مختلف کرد به «شیخ بارزان» که یکی از شیوخ طریقت نقشبندیهٔ ساکن در روستای بارزان بود، شکل گرفته است (مصطفیٰ، همانجا؛ ایگلتن، 16؛ EI², I/1072).

شیخ محمد، از نقشبندیهای ایران، در اوایل سدهٔ ۱۳ق به سلیمانیهٔ عراق رفت و در نواحی کوهستانی آن دیار ماندگار شد و پیروانی یافت. پس از او فرزندش شیخ تاج‌الدین عبدالرحیم ــ که گفته‌اند خلیفهٔ مولانا خالد نهری یا شیخ سید طٰه نهری، از نوادگان عبدالقادر گیلانی بود ــ بر روستای بارزان غلبه یافت و آنجا را مرکز تبلیغ خود قرار داد و طریقت را میان کردها گسترش داد و به شیخ بارزان نامبردار شد و پس از آن اعقاب و پیروانش به بارزانی مشهور شدند (مصطفیٰ، ۱۷ـ ۱۸؛ دزه، ۱۹۴؛ دربارهٔ طریقت او، نک: دملوجی، ۶۵؛ برویننس، 347-346). یکی از جانشینان او به نام عبدالسلام اول در منطقه شهرتی یافت و به سبب ابراز بعضی اعتقادات، رقبایش او و پیروانش را دیوانه خواندند (مصطفیٰ، ۱۹؛ برویننس، همانجا) و به گمراهی منسوبش کردند. به سبب ترویج این اعتقادات، یکی از سران طریقت به نام شیخ عبیدالله نهری ــ که بر آن بود عبدالسلام طریقت نقشبندی را به گمراهی کشیده ــ برضد او برخاست و برخی از طوایف کرد را بر او شوراند و عبدالسلام به ناچار گریخت (دملوجی، ۶۵ـ۶۶). پس از او پسرش شیخ محمد رشتهٔ کارها را در دست گرفت و چون به اطاعت شیخ عبیدالله گردن

نهاد، خلیفهٔ او شد و شهرتی یافت. بارزانیها شیخ محمد و پدرش عبدالسلام را مهدی موعود می‌خواندند (بروینسن، 347).

شیخ احمد و ملامصطفیٰ دو تن از نامدارترین رهبران بارزانی و پسران این شیخ محمد بودند (همو، 344,347؛ عزاوی، ۲۳۴/۲؛ کوچرا، ۱۴۶؛ قس: مصطفیٰ، همانجا؛ دره، ۱۹۴- ۱۹۵؛ دربارهٔ عقاید مهدویت بارزانیها و ارتباط آن با ملیت‌گرایی شیوخ بارزانی، نک: بروینسن، 329-331). در دوران شیخ احمد و ملامصطفیٰ، بارزانیها به صورت یک جامعهٔ قبیله‌ای منسجم که از چند تیره تشکیل می‌شد، درآمدند. برخی آن را دو تیره، برخی دیگر ۴ تیره و گروهی آن را مرکب از ۶ تیرهٔ شیروان، مِزوری، بَروش (بروژ)، دُله میری، ریکان و نیروا دانسته‌اند (عزاوی، ۱۹۷/۲؛ مصطفیٰ، ۱۳-۱۴؛ ایگلتن، 16,28). بیشتر این تیره‌ها از ۱۳۲۴ق/۱۹۰۶م به این سو از ایلها و قبایل بهدینان (بادینان) هکاری و زیباری و مزوری به بارزانیها پیوسته‌اند (عزاوی، ۱۹۰/۲، ۱۹۵-۱۹۷؛ ایگلتن، همانجا). محمد امین زکی تیرهٔ مزوری را از بازماندگان «میسوری» یا «میسری» عهد آشوریهای ساکن در منطقه (ص ۴۱۰)، و دزه تیرهٔ ریکانی را رقیب و دشمن بارزانی دانسته است (ص ۲۹۹).

ناحیهٔ نسبتاً بزرگی که بارزانیها در آن سکنیٰ داشتند، علاوه بر روستای بارزان، شامل حدود صد روستای کوچک و بزرگ در سرزمینی کوهستانی در کرانهٔ شمالی رود زاب اعلیٰ در شمال اربیل، اطراف عقره، شرق روکچوک (رود کوچک) و شمال غربی کوه کونده به موازات مرز ترکیه می‌شده است (عزاوی، ۱۹۶/۲؛ مصطفیٰ، همانجا).

بارزانیها همه شافعی‌مذهب، و پیرو طریقهٔ نقشبندیه‌اند و به‌گویشی از زبان کردی شاخهٔ کُرمانجی جنوبی سخن می‌گویند. بیشتر افراد بارزانی کشاورزند و درگذشته به پرورش تاک و کشت تنباکو، حبوبات و برنج اشتغال داشتند و عمدتاً با شهر موصل تجارت می‌کردند (زکی، همانجا؛ طبیبی، بیست و سه؛ نیز نک: عزاوی، همانجا). جمعیت بارزانیها در ۱۳۱۰ش، ۲٬۷۵۰ خانوار (زکی، ۴۰۹) ، و در سرشماری ۱۳۲۶ش، ۱۰٬۷۶۲ تن بوده است (مصطفیٰ، ۱۴). ایگلتن جمعیت مهم‌ترین تیرهٔ بارزانیها، یعنی شیروانی را ۱٬۸۰۰ خانوار نوشته است (ص 28).

از دیدگاه تاریخی آنچه دربارهٔ بارزانیها می‌دانیم، عمدتاً از دورهٔ شیخ عبدالسلام دوم آغاز می‌شود که تاریخ اجتماعی و سیاسی این جماعت کرد به طور نسبتاً منظم و مفصل نوشته شده است. عبدالسلام دوم، جانشین شیخ محمد، دوران کوتاهی زمام امور بارزانیها را در دست داشت. پس از مرگ او در ۱۳۳۲ق/۱۹۱۴م، برادرش شیخ احمد رشتهٔ کارها را در دست گرفت. گفته‌اند: وی نیز عقاید نوینی ابراز کرد، تا آنجا که دین جدیدی آورد و خود را تجسم خدا دانست و بعضی از محرمات را حلال شمرد (مصطفیٰ، ۲۴؛ دره، ۱۹۴- ۱۹۵؛ کوچرا، ۱۴۵-۱۴۶؛ بروینسن، 347). بعضی برآنند که عقاید او ترکیبی از اسلام و مسیحیت بود و این با مخالفت شدید دیگر قبایل کرد روبه‌رو شد. گرچه شیخ احمد بعدها به اسلام سنتی بازگشت، ولی نتوانست دوستی و اتحاد قبایل را به دست آورد (انتصار، 54). از اوایل ایام زمامداری شیخ احمد، برادرش ملامصطفیٰ به تدریج ادارهٔ بعضی امور به ویژه کارهای سیاسی و نظامی بارزانیها را در دست گرفت و به رهبری برجسته و نامور تبدیل شد و نقش مهمی در تاریخ اجتماعی و سیاسی کردهای عراق ایفا کرد. در واقع شیخ احمد رهبری روحانی قوم، و ملامصطفیٰ رهبری سیاسی را برعهده داشت (ایگلتن، 17؛ نیز نک: اُبالانس، 177؛ GSE,II/648).

از دورهٔ عبدالسلام دوم، جنگها و مبارزات بارزانیها با طوایف مخالف و رقیب، و نیز دولتهای عثمانی، ایران و عراق آغاز شد. پس از اینکه ملامصطفیٰ قدرت گرفت، این جنگها به اوج خود رسید. عبدالسلام نخست با رقبای عمدهٔ خود، خاصه اکراد زیباری به جنگ برخاست و چند بار نیز برضد حکومت عثمانی موصل قیام کرد (بروینسن، 347، 294-293) و نفوذ خود را بر شماری از قبایل و عشایر کرد منطقه تحمیل نمود و سرزمین بزرگی را زیر سلطه گرفت (دره، همانجا؛ مصطفیٰ، ۲۰). با آنکه در ۱۳۲۷ق وی با ناظم پاشا، والی بغداد صلح کرد، ولی مدتی بعد با شروع جنگ جهانی اول از فرصت استفاده کرد و نه تنها مالیات نپرداخت، بلکه به عقره نیز هجوم برد و برضد سلیمان نظیف، والی عثمانی موصل دست به شورش زد. بعضی این شورش را به تحریک روسها و برای تضعیف عثمانیان دانسته‌اند. به هر حال، وی شکست خورد و به اورمیه در ایران گریخت، ولی به زودی دستگیر، و به موصل منتقل شد و در آنجا اعدامش کردند (دملوجی، ۹۸-۱۰۵؛ کنن، 40؛ کوچرا، ۱۴۵).

جانشین او شیخ احمد از یک سو با ازدواج با دخترِ شیخ زیباری کوشید به دشمنی دیرینه خاتمه دهد، و از سوی دیگر برخلاف عبدالسلام به عثمانیان گرایید و با انگلیسیان در عراق به جنگ برخاست (کنن، 41) و بار دیگر با همکاری اکراد زیباری به مواضع و منافع انگلیسیان که از ۱۹۲۰م بر عراق قیمومت یافته بودند، هجوم برد (دره، همانجا). وی در ۱۳۱۰ش/۱۹۳۱م به حمایت از شورشیان کرد آرارات برخاست (کوچرا، ۱۴۷؛ بیات، ۳۶) و سال بعد با اسکان آشوریانی که از ترکیه اخراج شده بودند و بنا به صلاحدید انگلستان قرار بود در بارزان یا روستای مجاور آن سکنیٰ یابند، به مخالفت برخاست و مجبور شد با نیروهای زمینی و هوایی دولت قیمومت بجنگد و به شکست سنگینی تن در دهد (ابالانس، 25؛ اشمیت، ۱۴۶). از سوی دیگر شیخ رشید لولان، رهبر نقشبندیان قبایل کرد برادوست، و نیز قبایل زیباری به بارزانیها هجوم بردند و با کمک انگلیسیان بر آنها چیره شدند. بدین‌ترتیب، شیخ احمد و یارانش در ۱۹۳۳م به ترکیه گریختند (اشمیت، ۱۴۵-۱۴۶؛ انتصار، همانجا؛ کنن، 40). چندی بعد دولت وقت عراق اعلام عفو عمومی کرد و شیخ احمد و ملامصطفیٰ به عراق بازگشتند و به اجبار در حله و سپس در سلیمانیه سکنیٰ گزیدند (ایگلتن، همانجا؛ بروینسن، 40,347؛ کوچرا، ۱۴۵-۱۵۲؛ EI^2,I/1072).

شیخ احمد و ملامصطفیٰ در ۱۳۲۲ش/۱۹۴۳م از سلیمانیه گریختند

و به بارزان رفتند (انتصار، 55). از همین تاریخ ملامصطفیٰ عملاً رهبری سیاسی و نظامی بارزانیها را برعهده گرفت و برای تشکیل جبهه‌ای واحد از کردها، به اتحاد با برخی عشایر دست زد و بر دولت عراق شورید و در نخستین تهاجم پیروز شد (کنن، 41؛ بروینسن، 347-348؛ کوچرا، ۱۷۲-۱۷۳، ۱۸۱). آنگاه دولت عراق حق خودمختاری کردها را تأیید کرد، ولی چندی بعد آن را نادیده گرفت و بر بارزانیها تاخت. با آنکه ملامصطفیٰ با قدرت تمام به مقابله پرداخت، ولی به سبب همراهی عشایر برادوستی و زیباری با نیروهای انگلیسی عراق و بمباران مساکن بارزانیها، مجبور به عقب‌نشینی شد و همراه با شیخ احمد و چند هزار خانوادهٔ کرد به خاک ایران وارد شد (ابالانس، 49؛ GSE, X/408؛ توکلی، ۲۲۰؛ نیز نک: کنن، 42-41).

ملامصطفیٰ در ایران به قاضی محمد رهبر دموکراتهای کرد پیوست و چون جمهوری خودمختار کردستان ایران در مهاباد اعلام موجودیت کرد، ملامصطفیٰ به عنوان یکی از فرماندهان ارشد ارتش این جمهوری به کار پرداخت (نیکیتین، ۴۲۹؛ ابالانس، 50؛ کوچرا، ۲۱۱). پس از سقوط این جمهوری در آذر ۱۳۲۵/دسامبر ۱۹۴۶ به دست ارتش ایران، ملامصطفیٰ ناگزیر به عراق گریخت. شیخ احمد نیز چندی بعد خود را تسلیم دولت عراق کرد و تا ۱۳۲۷ش/۱۹۵۸م در بغداد و بصره به حالت تبعید زیست (ابالانس، 56-55؛ کوچرا، ۲۱۱-۲۲۷؛ دره، ۲۱۵؛ نیز نک: EI[2]، همانجا؛ *ایرانیکا*، III/840؛ زریخت، ۲۷؛ مصطفیٰ، ۱۷۳-۱۷۵).

ملامصطفیٰ و یارانش اندکی بعد به سبب تهاجم ارتش عراق به بارزانیها، دوباره وارد ایران شدند (۱۳۲۶ش/۱۹۴۷م) و با پیمودن گذرگاههای صعب کوهستانی مرزهای عراق، ترکیه و ایران، و جنگ و گریز با نظامیان ایران به سوی ارس رفتند و از آنجا وارد خاک شوروی شدند (قاسملو، ۱۰۸-۱۰۹؛ *میدان لاروس*، II/174؛ کوچرا، ۲۲۸؛ نیز نک: زریخت، ۳، ۲۹-۳۰، ۳۲). بارزانیها ۱۱ سال در شوروی ماندند و به تحصیل و کار پرداختند. پس از کودتای عبدالکریم قاسم در عراق، ملامصطفیٰ با موافقت دولت جدید عراق به این کشور بازگشت و مورد استقبال گرم عبدالکریم قاسم واقع شد (کنن، 59؛ بروینسن، 348؛ کوچرا، ۲۵۳). با آنکه میان بارزانیها و دولت قاسم روابط حسنه برقرار شد، ولی مدتی بعد به سبب وجود موانع و مشکلات اجتماعی، فرهنگی و سیاسی که کردان در عراق با آن روبه‌رو بودند، کار به کشمکش کشید (اشمیت، ۱۱۴-۱۱۵) و سلسله جنگهایی میان بارزانیها و دولتهای قاسم، عبدالسلام عارف، عبدالرحمان عارف و حسن البکر درگرفت که تا ۱۳۴۹ش/۱۹۷۰م، جز وقفه‌هایی کوتاه، دوام یافت (نک: حسین، ۲۹۰-۲۹۶). در این سال میان دولت عراق و بارزانیها بر سر اعطای خودمختاری توافقهایی حاصل شد و چند وزیر کرد از حزب دموکرات کردستان به هیأت دولت عراق راه یافت (ابالانس، جم؛ GSE, VIII/563).

برنامهٔ عربی کردن کردستان و مسألهٔ نفت کرکوک و سرکوب جنبشهای ناسیونالیستی کرد توسط دولت عراق دوباره منجر به نزاعهایی شد که تا ۱۳۵۴ش/۱۹۷۵م ادامه یافت و ملامصطفیٰ در این دوره همواره از حمایت و کمکهای شاه ایران برخوردار بود (انتصار، 67-68). پس از رفع اختلاف میان ایران و عراق و انعقاد معاهدهٔ الجزیره در ۱۳۵۳ش، نیروهای عراق حملات خود را برضد بارزانیها تشدید کردند و دولت ایران از حمایت کردها دست کشید. ملامصطفیٰ نیز به رغم تمایل خود پایان جنگ را اعلام کرد و با سران بارزانی و چند هزار خانوادهٔ کرد به ایران پناهنده شد و سرانجام در ۱۳۵۸ش بر اثر بیماری در آمریکا درگذشت و در ایران در اشنویه به خاک سپرده شد (پارسادوست، ۴۳۲-۴۳۴؛ کوچرا، ۳۹۷-۴۱۳؛ ایگلتن، 16؛ صفی‌زاده، ۷۴۳؛ دربارهٔ نقش ملامصطفیٰ در تاریخ معاصر کرد و استقلال‌طلبی آنها، نک: انتصار، 55، جم).

پس از ملامصطفیٰ جوان‌ترین فرزندانش، ادریس و مسعود نقشهای کوچکی در جنبشهای کرد ایفا کردند و از جمله در جنگ ایران و عراق جانب ایران را گرفتند و به مخالفت با خودمختاری کردها در کردستان ایران پرداختند (نک: همو، 131-130، 93، 79-77). دولت ترکیه در اردیبهشت ۱۳۶۲/ مهٔ ۱۹۸۳ به بهانهٔ قتل چند تن سرباز ترک به دست بارزانیها، به آنان حمله برد و دولت عراق نیز تمام تیره‌های این عشیره را از بارزان پراکند و به مناطق دیگر کوچ داد (*ایرانیکا*، همانجا).

مآخذ: اشمیت، د. آ.، *رحلة الی رجال شجعان فی کردستان*، ترجمهٔ جرجیس فتح‌الله، بیروت، دارمکتبة الحیاة؛ بدلیسی، شرف‌الدین، *شرف‌نامه*، به کوشش محمد عباسی، تهران، ۱۳۴۳ش؛ بیات، کاوه، *شورش کردهای ترکیه و تأثیر آن بر روابط خارجی ایران*، تهران، ۱۳۷۴ش؛ پارسادوست، منوچهر، *ریشه‌های تاریخی اختلافات ایران و عراق*، تهران، ۱۳۶۹ش؛ توکلی، محمدرئوف، *جغرافیا و تاریخ بانهٔ کردستان*، تهران، ۱۳۶۳ش؛ حسین، خلیل ابراهیم، *الصراعات بین عبدالکریم قاسم و الشیوعیین و رفعت الحاج سری والقومیین*، بغداد، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ دزه، محمود، *القضیة الکردیة*، بیروت، ۱۹۶۶م؛ دملوجی، صدیق، *امارة بهدینان او امارة العمادیة*، موصل، ۱۳۷۲ق/۱۹۵۲م؛ زریخت، مرتضی، *از کردستان عراق تا آن سوی رود ارس*، تهران، ۱۳۷۷ش؛ زکی، محمدامین، *خلاصة تاریخ الکرد و کردستان*، ترجمهٔ محمدعلی عونی، قاهره، ۱۹۳۹م؛ صفی‌زاده، صدیق، *تاریخ کرد و کردستان*، تهران، ۱۳۷۸ش؛ طبیبی، حشمت‌الله، مقدمه بر *تحفهٔ ناصری در تاریخ و جغرافیای کردستان* شکرالله سنندجی، تهران، ۱۳۶۶ش؛ عزاوی، عباس، *عشائر العراق الکردیة*، بغداد، ۱۳۶۶ق/۱۹۴۷م؛ قاسملو، عبدالرحمان، *کردستان و الاکراد*، بیروت، ۱۹۷۰م؛ کوچرا، کریس، *جنبش ملی کرد*، ترجمهٔ ابراهیم یونسی، تهران، ۱۳۷۳ش؛ مردوخ کردستانی، محمد، *تاریخ*، تهران، چاپخانهٔ ارتش؛ مصطفیٰ، حسن، *البارزانیون*، بیروت، ۱۹۸۳م؛ نیکیتین، واسیلی، *کرد و کردستان*، ترجمهٔ محمد قاضی، تهران، ۱۳۶۶ش؛ نیز:

Bruinessen, M. M. van, *Agha, Shaikh and State*, Utrecht, 1978; Eagleton, W., *An Introduction to Kurdish Rugs and Other Weavings*, New York, 1988; EI[2]; Entessar, N., *Kurdish Ethnonationalism*, Colorado, 1992; GSE; *Iranica;* Kinnane, D., *The Kurds and Kurdistan*, London, 1964; *Meydan Larousse*, Istanbul, 1987; O'Ballance, E., *The Kurdish Revolt: 1961-1970*, London, 1973.

علی بلوکباشی

بارْسِلون، یا بَرشلونه (اسپانیایی: بارثلونا[1])، شهری بندری در شمال شرقی اسپانیا و از شهرهای قدیم شبه جزیرهٔ ایبری که در ساحل

1. Barcelona

دریای مدیترانه واقع است. این شهر مرکز استان بارسلون و ناحیهٔ خودمختار کاتالونیا، و پس از مادرید مهم‌ترین شهر اسپانیاست. بارسلون از ۳ قسمت شهر نو، شهر کهنه و حومه تشکیل یافته (BSE[3], III/18) و مساحت آن حدود ۷٬۷۳۳ کم-۲ است. جمعیت شهر را در ۱۹۸۱م/۱۳۶۰ش، ۱٬۷۵۲٬۶۲۷، و در ۱۹۹۱م/۱۳۷۰ش، ۱٬۶۲۵٬۵۴۲ نفر، و جمعیت استان را در ۱۹۸۶م/۱۳۶۵ش، ۴٬۵۹۸٬۰۰۰ نفر نوشته‌اند (WNGD؛ *انکارتا*، ذیل بارسلون). بارسلون از مراکز مهم بازرگانی و صنعتی اسپانیاست.

در منابع اسلامی نام این شهر به صورتهای برشلونه و برشنونه آمده که از نام لاتینی متأخر بارسینونا[1] اخذ شده است (ابوعبید، ۸۹۲/۲، ۹۱۰؛ ابوالفدا، ۱۸۲؛ EI[2], I/1054-1055). ابن خطیب (*نفاضة*...، ۱۱۵) آن را به صورت برجلونه آورده است. در تقسیم منسوب به کنستانتین (قسطنطین)، بارسلون (برشلونه) از شهرهای جزء سوم شبه‌جزیرهٔ اندلس و از توابع تاراگونا (طَرکونه) در جنوب غربی آن سرزمین بود (ابوعبید، همانجاها). بارسلون برجای شهر کهن بارسینو[2] بنا گردید. این شهر که زمانی مسکن لیتیانها[3] به شمار می‌رفت، به تدریج جای طرکونه را گرفت و مرکز شمال شرقی اسپانیای رومی[4] شد (EI[2], I/1054). برخی از منابع اسلامی آن را از اقلیم چهارم و بعضی از اواخر اقلیم پنجم دانسته‌اند (ادریسی، ۵۸۳/۲ -۵۸۴؛ ابوالفدا، همانجا). زُهری آنجا را شهری متوسط خوانده است (ص ۷۷). به نوشتهٔ ابوعبید بکری در برشلونه عدهٔ یهودیان با مسیحیان برابر بود و شهر را بارویی احاطه می‌کرد و حومه‌ای در بیرون داشت (۹۱۰/۲- ۹۱۱). به گفتهٔ ادریسی، برشلونه لنگرگاهی مناسب نداشت، با این حال، کشتیهای مسافری و جنگی در آنجا پهلو می‌گرفتند. این شهر به فراوانی گندم و حبوبات و عسل معروف بود (۷۳۴/۲؛ نیز ابن عبدالمنعم، ۸۶- ۸۷) و از سواحل آن مروارید به دست می‌آمد (دمشقی، ۲۴۶؛ مقری، ۱۴۲/۱).

تاریخ فتح برشلونه به دست مسلمانان به آغاز فتح اندلس باز می‌گردد (زهری، همانجا). پس از فتوح طارق بن زیاد در ۹۲ق/۷۱۱م در اندلس، موسی بن نُصیر در ۹۳ق با لشکری انبوه از قیروان راهی اندلس شد. در آنجا طارق به او پیوست. موسیٰ فتح اندلس را کامل کرد و طارق را با سپاهی پیشاپیش فرستاد و او برشلونه و اربونه[5] را در منتهیٰ الیه شمال شرقی فتح کرد (ابن سعید، *الجغرافیا*، ۱۸۱؛ مقری، ۲۳۳/۱، ۲۷۳). روایتی دیگر فتح برشلونه را به زمان والیان اندلس باز می‌گرداند. در صورت صحت گزارش پیشین، روایت اخیر را باید به معنی فتح مجدد برشلونه، یا استیلای کامل بر این ناحیه دانست. مسلمانان پس از گشودن برشلونه، در بلادفرنگ پیش رفتند (همو، ۲۳۴/۱). سپس تیره‌هایی از قبیلهٔ عرب تُجیب (کنده) در برشلونه سکنیٰ گزیدند (نک: ابن حزم، ۴۳۰؛ مونس، *فجر*...، ۳۷۱) و این شهر به صورت پایگاهی برای جهاد در آن سوی جبال البرتات (پیرنه) در آمد (نک: مقری، ۲۳۴/۱-۲۳۵؛ مونس، همان، ۲۴۶).

برشلونه از زمان حکومت سلیمان بن یقظان کلبی وضعی ناآرام داشت. وی در ۱۵۷ق/۷۷۴م با همدستی حسین بن یحییٰ انصاری، والی سرقسطه برضد امیر اموی، عبدالرحمان داخل، قیام کرد و در نبرد ۱۵۸ق لشکر قرطبه را شکست داد و پس از آن در ۱۶۰ق/۷۷۷م شارلمانی (قارله)، پادشاه فرنگان را به جنگ با دولت اندلس فراخواند و حتیٰ وعده داد که برشلونه یا سرقسطه را تسلیم او کند. اما به سبب اختلاف میان سلیمان و حسین، و مقاومت سپاه سرقسطه در برابر لشکر شارلمانی، این اقدام بی‌نتیجه ماند (*اخبار*...، ۱۰۲-۱۰۳؛ ابن اثیر، ۱۴/۶؛ مقری، ۴۸/۳؛ عنان، *دولة*...، ۱(۱)/۱۶۸-۱۷۰، ۱۷۴- ۱۷۵). در ۱۷۲ق/۷۸۸م به هنگامی که هشام بن عبدالرحمان اموی (حک ۱۷۲- ۱۸۰ق/۷۸۸-۷۹۶م) سرگرم جنگ با برادرانش سلیمان و عبدالله بود، مطروح بن سلیمان بن یقظان در برشلونه شورش کرد و به کمک یاران خود بر سرقسطه و وشقه[6] دست انداخت و کارش بالا گرفت (ابن اثیر، ۱۱۸/۶). لشکر سرقسطه در ۱۷۵ق/۷۹۱م سرقسطه را گرفت و به شورش مطروح پایان داد (همو، ۱۲۳/۶). در نتیجهٔ وضع آشوب‌زدهٔ این منطقه و همچنین دل مشغولی امیر جدید، حکم بن هشام (حک ۱۸۰- ۲۰۶ق) به فرونشاندن شورش دو عم خود، سلیمان و عبدالله، فرنگان فرصت را غنیمت شمرده، سپاهیان خود را به سمت جنوب گسیل داشتند. در ۱۸۵ق/۸۰۱م شارلمانی لشکری عظیم به سرداری پسرش لوئی، امیر آکیتن[7] برای فتح برشلونه فرستاد. سعدون رعینی، والی برشلونه، با جدیت در برابر محاصرهٔ فرنگان ایستاد؛ اما پس از ۷ ماه این شهر به تصرف دشمن درآمد و فرنگان مرزداران خود را در آنجا مستقر ساختند (همو، ۱۴۹/۶، ۱۶۹؛ مقری، ۳۳۹/۱؛ عنان، همان، ۱(۱)/۲۳۵- ۲۳۶).

بدین‌گونه، مسلمانان پس از نزدیک به یک قرن استیلا بر برشلونه، استوارترین پایگاه خود را در اقصای اسپانیا از دست دادند. از آن زمان برشلونه به جای جرنده (خرونا[8]ی امروزی)، پایتخت ناحیهٔ مرزی امپراتوری فرانکها با اسپانیا (ثغرقوطی = گوتی) در دامنهٔ جبال پیرنه گردید. فرنگان حکام این ناحیه را از کنتهایی که اصل گوتی یا فرنگ داشتند، بر می‌گزیدند. بعداً همین حکام دعوی استقلال کردند و آن ناحیه امارتی مسیحی به نام کاتالونیا شد (همانجا). از این رو، منابع اسلامی این ناحیه را خارج از حدود اندلس (= اسپانیای اسلامی) به‌شمار آورده، و از برشلونه به عنوان پایتخت آن و مقر برشلونی، پادشاه فرنگی کاتالونیا (کطالین / کیطلان) یاد کرده‌اند (ابن سعید، همانجا؛ ابوالفدا، ۱۸۳). ادریسی ناحیهٔ کاتالونیا را اقلیم البرتات خوانده، و شامل شهرهای برشلونه، طرطوشه[9] و طرکونه دانسته است (۵۳۸/۲؛ مونس، *تاریخ*...، ۲۶۱).

1. Barcinona 2. Barcino 3. Laeetians 4. Hispania-Tarraconensis 5. Narbonne 6. Huesca
7. Aquitaine 8. Gerona 9. Tortosa

از آن پس برشلونه در دست مسیحیان باقی ماند و امیران و خلیفگان قرطبه بارها به این شهر حمله کردند (مثلاً نک: ابن سعید، *المغرب...*، ۴۱/۱؛ ابن اثیر، ۴۰۸/۶، ۵۷/۷، ۱۱۰). از جمله در ۲۴۲ق/۸۵۶م لشکر امیر محمد بن عبدالرحمان طی حمله به برشلونه دژ طَرّاجه از دورترین توابع آنجا را گشود و این ناحیه موقتاً به تصرف مسلمانان درآمد (همو، ۸۱/۷-۸۲؛ ابن عذاری، ۹۵/۲-۹۶؛ قس: عنان، همان، ۱(۱)/۲۹۴). مسلمانان از راه دریا نیز به برشلونه می‌تاختند (مثلاً نک: ابن حیان، چ ۱۹۷۹م، ۳۶۸). سرانجام، در ۳۲۸ق/۹۴۰م میان حکومت قرطبه و کنت‌نشین مسیحی برشلونه صلح شد و فرستادهٔ خلیفه عبدالرحمان ناصر (۳۰۰-۳۵۰ق) در برشلونه پیمانی را بر وفق خواسته‌های او با شنییر[1] بن غینفرید، شاه فرنگی برشلونه منعقد کرد. در پی آن بازرگانان و کشتیهای تجاری مسیحی اجازهٔ تردد به سواحل و جزایر شرقی اندلس را یافتند که نتایج مثبت اقتصادی به دنبال داشت. شنییر نیز متقابلاً متعهد شد از کمک به مسیحیانی که در صلح با ناصر نبودند، خودداری کند (همان، ۴۵۴-۴۵۵؛ ابن دلایی، ۸۱) و افزون بر این، غازیان مسلمان را در نبرد با دشمنان مشترک مسیحی یاری رساند (ابن حیان، همان چ، ۴۷۴). پسر و جانشین وی، بُریل[2] بن شنییر نیز با خلیفهٔ اموی، حکم‌المستنصر (حک ۳۵۰-۳۶۶ق) از در دوستی درآمد و در شوال ۳۶۳/ژوئیهٔ ۹۷۴، فرستادهٔ ویژهٔ خود را برای تجدید پیمان صلح به قرطبه فرستاد (همو، چ ۱۹۶۵م، ۱۶۸، ۱۸۲؛ قس: عنان، همان، ۱(۲)/۴۹۰).

در زمان خلیفه هشام‌المؤید (حک ۳۶۶-۳۹۹ق) مناسبات قرطبه و حکومت برشلونه باز به تیرگی گرایید. منصور محمدبن ابی عامر حاجب در تابستان ۳۶۷ق/۹۷۸م به برشلونه هجوم برد (ابن دلایی، ۷۵). وی بار دیگر دست به لشکرکشی گسترده‌ای زد و در ۱۲ ذیحجهٔ ۳۷۴ق/۵ مهٔ ۹۸۵م شرق اندلس را به سوی شمال درنوردید و به برشلونه حمله کرد. وی کنت بریل را شکست داد و در نیمهٔ صفر ۳۷۵ وارد شهر شد و آنجا را تخریب کرد و به آتش کشید. البته منصور نمی‌خواست شهر را برای همیشه نگه دارد؛ اما طبق روایات مسیحی، برشلونه تا دو سال پس از این حمله در دست مسلمانان بود و بار دیگر در ۳۷۷ق/۹۸۷م بریل آنجا را تصرف کرد (همو، ۸۰؛ ابن ابار، *الحلة...*، ۳۱۱/۲؛ ابن خطیب، *اعمال...*، ۹۹؛ عنان، همان، ۱(۲)/۵۴۳-۵۴۴). بعداً عبدالملک بن ابی عامر حاجب در اولین نبرد خود در ۳۹۳ق/۱۰۰۳م برخی دژهای برشلونه را گشود و مسلمانان را در آنجا ساکن ساخت (ابن عذاری، ۳/۳-۴).

در زمان مرابطون، حملات به برشلونه ادامه یافت. از جمله در ۵۰۸ق/۱۱۱۴م ابن حاج، والی سرقسطه، و ابن عایشه، والی مُرسیه با فرنگان در برشلونه وارد نبردی سنگین شدند، اما این نبرد که به «وقیعة البورت» معروف است، به شکست سپاهیان مرابطی انجامید (ابن ابار، *المعجم*، ۵۵؛ عنان، عصر...، ۷۴/۱-۷۵، ۴۹۹).

در ۵۳۱ق/۱۱۳۷م در نتیجهٔ ازدواج رمون برنگار چهارم، شاه برشلونه، با وارث سلطنت ارغون (آراگون)، دو مملکت مسیحی کاتالونیا (برشلونه) و آراگون متحد شدند (عنان، همان، ۵۰۲/۱). منابع عصر موحدی از این مملکت متحد مسیحی یاد کرده‌اند که پس از به ضعف گراییدن دولت موحدون در اندلس، شهرهای شمالی و شرقی اندلس را یکی پس از دیگری ضمیمهٔ قلمرو خود ساخت (نک: مجموع...، ۲۴۷؛ مراکشی، ۷۱-۷۲). ابن خطیب پادشاهان این مملکت را نام برده است (همان، ۳۳۷).

مآخذ: ابن ابار، محمد، *الحلة السیراء*، به کوشش حسین مونس، قاهره، ۱۹۸۵م؛ همو، *المعجم*، مادرید، ۱۸۸۵م؛ ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن حزم، علی، *جمهرة انساب العرب*، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ ابن حیان، حیان، *المقتبس*، به کوشش عبدالرحمان علی حجی، بیروت، ۱۹۶۵م؛ همان، به کوشش چالمتا و دیگران، مادرید، ۱۹۷۹م؛ ابن خطیب، محمد، *اعمال الاعلام*، به کوشش لوی پرووانسال، بیروت، ۱۹۵۶م؛ همو، *نفاضة الجراب*، به کوشش احمد مختار عبادی و عبدالعزیز اهوانی، قاهره، دارالکاتب العربی؛ ابن دلایی، احمد، *ترصیع الاخبار*، به کوشش عبدالعزیز اهوانی، مادرید، ۱۹۶۵م؛ ابن سعید مغربی، علی، *الجغرافیا*، به کوشش اسماعیل عربی، بیروت، ۱۹۷۰م؛ همو، *المُغرب فی حلی المَغرب*، به کوشش شوقی ضیف، قاهره، ۱۹۵۳م؛ ابن عبدالمنعم حمیری، محمد، *الروض المعطار*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۷۵م؛ ابن عذاری، احمد، *البیان المغرب*، به کوشش کولن و لوی پرووانسال، ج ۲، لیدن، ۱۹۵۱م، ج ۳، بیروت، دارالثقافه؛ ابوعبید بکری، عبدالله، *المسالک و الممالک*، به‌کوشش وان لون و ا. فره، تونس، ۱۹۹۲م؛ ابوالفدا، *تقویم البلدان*، به کوشش رنو و دوسلان، پاریس، ۱۸۴۰م؛ *اخبار مجموعة*، به کوشش ابراهیم ابیاری، قاهره، ۱۴۰۱ق/۱۹۸۱م؛ ادریسی، محمد، *نزهة‌المشتاق*، بیروت، ۱۴۰۹ق/۱۹۸۹م؛ دمشقی، محمد، *نخبة‌الدهر*، به کوشش مرن، لایپزیگ، ۱۹۲۳م؛ زهری، محمد، *الجعرافیة*، به کوشش محمد حاج صادق، قاهره، مکتبة الثقافة الدینیه؛ عنان، محمد عبدالله، *دولة الاسلام فی الاندلس*، قاهره، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ همو، *عصر المرابطین و الموحدین فی المغرب و الاندلس*، قاهره، ۱۳۸۴ق/۱۹۶۴م؛ *مجموع رسائل موحدیة*، به کوشش لوی پرووانسال، رباط، ۱۹۴۱م؛ مراکشی، عبدالواحد، *المعجب*، به کوشش محمد سعید عریان و محمد عربی علمی، قاهره، ۱۳۶۸ق/۱۹۴۹م؛ مقری، احمد، *نفح الطیب*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۳۸۸ق/۱۹۶۸م؛ مونس، حسین، *تاریخ الجغرافیة و الجغرافیین فی الاندلس*، قاهره، ۱۹۸۶م؛ همو، *فجر الاندلس*، قاهره، ۱۹۵۹م؛ نیز:
BSE³; EI²; *Encarta*, http: // encarta. msn. com / find / Concise. asp? ti = 03D4C000; WNGD, 1988.
محمدرضا ناجی

بارع بن دَبّاس، یا بارع دباس، ابوعبدالله حسین بن محمد (صفر ۴۴۳-۵۲۴ق/ژوئن ۱۰۵۱-۱۱۳۰م)، نحوی، شاعر و مقری. کلمهٔ دباس (شیره‌فروش و دوشاب‌گیر) همراه نام وی، اندکی غریب می‌نماید و معلوم نیست این پیشه بر چه کسی اطلاق می‌شده است؛ چنانکه برخی آن را همچون «بغدادی» و «بدری» لقب دوم وی دانسته‌اند (عمادالدین، ۳(۱)/۶۱؛ یاقوت، ۱۴۷/۱۰-۱۴۸؛ ابن اثیر، ۶۶۷/۱۰؛ قفطی، ۳۲۸/۱؛ ابن عدیم، ۲۷۵۹/۶). وی در بدریه یکی از محله‌های شرقی بغداد ساکن بود، به همین سبب، چنانکه گفته شد، او را بدری و بغدادی نیز نامیده‌اند (نک: سمعانی، ۱۱۲/۲؛ قفطی، همانجا؛ ابن خلکان، ۱۸۱/۲).

بارع از خانواده‌ای صاحب نام بود و در سلسله نسب وی نام کسانی چون قاسم بن عبیدالله (۲۵۸-۲۹۱ق)، عبیدالله بن سلیمان (۲۲۶-

1. Saunier 2. Borrel

۲۸۸ق) و سلیمان بن وهب (د ۲۷۲ق) به چشم می‌خورد که هر کدام از بزرگان شعر و ادب و از دولتمردان عباسی بوده‌اند (یاقوت، ۱۴۸/۱-۱۴۹؛ ابن عدیم، ابن خلکان، همانجاها). بجز اینها از ابن فاخر (ه م)، برادر وی نیز که نحوی و شاعر بزرگی بود، می‌توان یاد کرد (ابن جوزی، *المنتظم*، ۲۵۹/۱۷؛ ابن اثیر، همانجا).

وی نخست *قرآن* را به چند قرائت نزد کسانی چون ابوبکر ابن خیاط و ابوعلی ابن بنا خواند (ابن جوزی، همانجا؛ یاقوت، ۱۴۸/۱۰؛ سبط ابن جوزی، ۸(۱)/۱۳۴) و از دانشمندانی چون ابن مبارک حربی، قاضی ابویعلیٰ ابن فراء و ابن مسلمه ابوجعفر محمد بن احمد حدیث روایت کرد (ابن جوزی، یاقوت، همانجاها؛ سبط ابن جوزی، ۸(۱)/۱۳۵؛ ابن عدیم، ۲۷۵۹/۶-۲۷۶۰).

بارع پیوسته در بغداد می‌زیست، اما سفرهایی نیز به حجاز و شیزر کرد (همو، ۲۷۶۲/۶-۲۷۶۵؛ نیز نک: ذهبی، سیر...، ۵۳۴/۱۹). او ابن طراد زینبی وزیر المسترشدبالله و المقتفی بالله را مدح کرده است (عمادالدین، ۳(۱)/۶۶-۷۶). صدقة بن دبیس اسدی نیز از ممدوحان او بوده است (همو، ۳(۱)/۶۲-۶۶، ۷۸-۸۱).

بارع با ابن هباریه (ه م)، شاعر هجوسرای عرب نیز مداعبات و ملاعبات شعری داشته که گاه سراسر سخف و مجون است و همین امر باعث شده است که برخی، از نقل ابیاتی که بر آن هرزه‌گوییها شامل است، خودداری کنند (یاقوت، ۱۵۰/۱۰؛ ابن خلکان، ۱۸۱/۲-۱۸۳؛ صفدی، ۳۳/۱۳). اما وی در پایان عمر از این مداعبات دست کشید و در مسجدی واقع در باب المراتب بغداد معتکف شد و قاریان و محدثان بسیاری نزد وی گرد آمدند (ذهبی، همان، ۵۳۴/۱۹-۵۳۵) و افرادی چون ابن عساکر و ابوالفرج ابن جوزی و ابوبکر واسطی از وی حدیث شنیدند (ابن جوزی، همانجا؛ یاقوت، ۱۴۸/۱۰-۱۴۹؛ ابن عدیم، ۲۷۶۰/۶؛ ذهبی، همانجا). با اینهمه، او را اهل تسامح و «ضعیف» دانسته‌اند (ابن جوزی، همان، ۲۶۱/۱۷؛ ابن عدیم، ۲۷۶۸/۶). کسانی مانند ابوجعفر واسطی ضریر، علی بن عساکر بطائحی و ابوالعلاء همدانی نزد وی قرائات گوناگون را آموخته‌اند (یاقوت، ۱۴۹/۱۰؛ ذهبی، معرفة...، ۳۸۷/۱).

وی در پایان عمر نابینا شد و در بغداد درگذشت و در گورستان باب‌الحرب دفن شد (ابن جوزی، همانجا؛ عمادالدین، ۳(۱)/۶۲؛ یاقوت، همانجا؛ قفطی، ۳۲۹/۱؛ سبط ابن جوزی، همانجا).

به گفتهٔ ابن جزری، ابومحمد مقری، معروف به سبط خیاط کتابی در علم قرائت با عنوان *الشمس المنیرة فی التسعة الشهیرة* در خلافیات قرائت بارع تألیف کرد (۲۵۱/۱؛ نیز نک: ابن جوزی، همان، ۲۵۹/۱۷، *مشیخة*، ۷۵؛ ذهبی، سیر، ۵۳۵/۱۹). اما ذهبی (*معرفة*، ۳۸۶/۱) و صفدی (۳۶/۱۳) به اشتباه بارع را نه صاحب روایات آن کتاب، بلکه مؤلف آن دانسته‌اند و همین خلط، به منابع متأخرتر نیز وارد شده است (نک: حاجی خلیفه، ۱۰۶۲/۲؛ *دانشنامه...*، ۲۴۵/۱).

از *دیوان* منسوب به او که گویا تا قرن ۱۱ق وجود داشته، اینک اثری برجای نمانده است؛ اما حدود ۳۷۵ بیت از اشعار او را می‌توان در منابع یافت که همه به صورت کامل نقل نشده‌اند، زیرا غالب نویسندگان (به خصوص ابن خلکان) ترجیح داده‌اند که بخشهایی از اشعار او را به سبب گرایش تند وی به شعر سخف، حذف کنند. با اینهمه، نمونه‌های چندی از غزلهای او در دست است (مثلاً نک: عمادالدین، ۳(۱)/۶۳-۶۶، ۸۱؛ یاقوت، ۱۴۹/۱۰-۱۵۴) که از ظرافت و لطافت تهی نیست، جز اینکه مضامین نو در آنها یافت نمی‌شود.

از مدایح او ۴ قصیدهٔ نسبتاً کامل در دست است (نک: عمادالدین، ۳(۱)/۶۲-۸۱). این قصاید به سبک قصاید کهن پرداخته شده است و با نسیب آغاز می‌گردد؛ در آن، گاه به پیری و جدایی از دلبران اشاره می‌رود و آنگاه شعر با وصفهای اغراق‌آمیز در مدایح امیر به پایان می‌رسد. در لابه‌لای این اشعار، گاه قطعه‌های وصفی نسبتاً نو هم که معمولاً از دو سه بیت در نمی‌گذرد، نیز یافت می‌شود (نک: یاقوت، ۱۵۰/۱۰).

مآخذ: ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن جزری، محمد، *غایة النهایة*، به کوشش برگشترسر، قاهره، ۱۳۵۱ق/۱۹۳۲م؛ ابن جوزی، عبدالرحمان، *مشیخة*، به کوشش محمد محفوظ، بیروت، ۱۴۰۰ق/۱۹۸۰م؛ همو، *المنتظم*، به کوشش محمد عبدالقادر عطا و مصطفی عبدالقادر عطا، بیروت، ۱۴۱۲ق/۱۹۹۲م؛ ابن خلکان، *وفیات*؛ ابن عدیم، عمر، *بغیة الطلب*، به کوشش سهیل زکار، دمشق، ۱۴۰۹ق/۱۹۸۸م؛ حاجی خلیفه، *کشف*؛ *دانشنامهٔ جهان اسلام*، تهران، ۱۳۷۱ش؛ ذهبی، محمد، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش شعیب ارنؤوط، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۴م؛ همو، *معرفة القراء الکبار*، به کوشش محمدسید جاد الحق، قاهره، ۱۳۸۷ق/۱۹۶۷م؛ سبط ابن جوزی، یوسف، *مرآة الزمان*، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۰ق/۱۹۵۱م؛ سمعانی، عبدالکریم، *الانساب*، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۳م؛ صفدی، خلیل، *الوافی بالوفیات*، به کوشش محمد حجیری، بیروت، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م؛ عمادالدین کاتب، *خریدة القصر*، به کوشش محمد بهجت اثری، بغداد، ۱۳۹۶ق/۱۹۷۶م؛ قفطی، علی، *انباه الرواة*، به کوشش محمدابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۶۹ق/۱۹۵۰م؛ یاقوت، *ادبا*.

رضوان مساح

بارْفُروش، نک: بابل.

بارَکْزایی، طایفه‌ای بزرگ از گروه قومی دُرانیها (ابدالیها)ی پشتون درافغانستان وبخش جنوب‌شرقی ایران. این طایفه در افغانستان به بارَکزی، بارَکزَی یا بارَکزای، و در ایران به بارکزایی و بارَکزِهی شهرت دارند. نام طایفه از دو کلمهٔ بارک (نام نیای بزرگ طایفه) و زی (جمع زَی در زبان پشتو)، یازای و زِه (پسوند گونه‌ای به معنای فرزند و زادگان) ترکیب یافته است (خان، 57؛ *ایرانیکا*، III/742؛ افشار یزدی، ۱۱۰/۱).

بنابر شجره‌نگاری پشتوهای افغان، بارک یکی از ۴ فرزند زیرُک یا زیرَک بود که طایفه‌های بارکزی، پوپلزی، آلِکُزی، آچَکزی (یا «موسازی»، نک: خان، 64) را تشکیل دادند. بارک در سدهٔ ۸ق/۱۴م و احتمالاً همزمان با امیرتیمور لنگ می‌زیسته است (الفینستون، II/96؛ دوپری، 333؛ *ایرانیکا*، همانجا؛ کارو، 12، نمودار؛ دربارهٔ خاستگاه و ریشه و معانی نام این طایفه‌ها، نک: بلیو، 161؛ دربارهٔ سرگذشت زیرک و

فرزندانش، نک: خان، 58-57). برخی احتمال می‌دهند که طایفهٔ بارکزایی از قوم بَرَکی یا بارَکیِ لوگار، و از قبیلهٔ بارک ایل خَتَک بوده، و در زمانهای بسیار دور از آنها جدا شده‌اند و اکنون قرابت و وابستگی خود را با آنها از یاد برده‌اند (بلیو، 163).

قلمرو و پراکندگی جغرافیایی: درگذشته، بارکزاییهای افغانستان درجنوب قندهار (قس: GSE, II/634، که درشرق قندهار آورده) و در درهٔ «اَرغَسان» (ارغستان) و در کرانهٔ رود هیرمند می‌زیستند (الفینستون، II/97؛ GES، همانجا) و در حال حاضر با طایفه‌های دیگر درانی در این ۳ منطقهٔ بزرگ پراکنده‌اند: ۱. غرب افغانستان در میان هرات و نزدیکیهای درهٔ هیرمند که از چند سده پیش از دورهٔ صفوی با گروههایی از ایلات دیگر به این ناحیه آمده، و به صورت پراکنده اقامت گزیده‌اند. ۲. منطقهٔ بارکزایی‌نشین در دو واحهٔ بزرگ قندهار و هیرمند وسطیٰ در دو سوی تلاقی رودخانهٔ هیرمند با ارغنداب. این ناحیه از سدهٔ ۱۲ق/۱۸م قلمرو بزرگ بارکزاییها بوده، و اکنون نیز مرکز اصلی آنهاست. ۳. ناحیهٔ بارکزایی شمال افغانستان که از اواخر سدهٔ ۱۹م همراه گروههای دیگر ایلی به آنجا کوچیده‌اند. محل استقرار این دسته از بارکزاییها در شمال ناحیهٔ بالا مرغاب تا غرب و شمال میمند، پیرامون قَیسار و جلایر است (*ایرانیکا*، III/743).

جمعیت، زبان و مذهب: آمارهای متفاوتی از جمعیت بارکزاییهای افغانستان در دو سدهٔ گذشته داده‌اند. شمار خانوار آنها را به بیش از ۳۰هزار (بلیو، الفنستن، همانجاها) تخمین زده‌اند. در ۱۳۴۶ش/۱۹۶۷م شمار آنها را ۳۰۰هزار تن دانسته‌اند (نک: GSE، *ایرانیکا*، همانجاها).

بارکزاییهای افغانستان به گویش پشتوی غربی سخن می‌گویند و مسلمان سنی مذهبند و همچون طوایف دیگر درانی به نماز و روزه سخت پای بندند. هریک از دهکده‌ها و اردوهای گروههای کوچندهٔ بارکزایی یک ملا یا امام نیز دارد (GSE، همانجا؛ خان، 69).

سازمان اجتماعی ـ سیاسی: طایفهٔ بارکزایی به ۵ تیرهٔ بزرگ بایی‌زی، نورالدین‌زی، عبدالله‌زی، رکن‌الدین‌زی و نصرت‌زی‌تقسیم می‌شدند(همو،نمودارشم 2).شیرمحمدخان(ص۱۸۳،نمودار) دوطاره را هم در زمرهٔ تیره‌های بارکزایی آورده‌است. نورالدین زی مهم‌ترین تیرهٔ بارکزایی بود که خاندان محمدزایی از خاندانهای پادشاهی افغانستان‌وخاندان‌بزرگ‌اچکزی‌ازآن‌برخاستند(*ایرانیکا*، III/744).

رئیس هر تیره را مردان همان تیره و سرپرستان‌زیرتیره‌ها و خاندانهای آن از اعضای خانواده‌ای که منصب سرپرستی حق موروثی آن بود، با مشورت امیر کابل بر می‌گزیدند و در غیاب رئیس تیره، یکی از منسوبان نزدیک و برگزیدهٔ او تیره را سرپرستی می‌کرد. رئیس طایفه فرمانروای قندهار و نمایندهٔ امیر کابل و تابع دستورهای او بود. او در همهٔ امور ایلی اقتدار مطلق داشت (خان، 68-67). ستیزه‌های حقوقی، مدنی و مالی را بزرگان‌و ریش سفیدان دهکده و دوستان دوطرف منازعه، یا قاضی دهکده که مسئول اجرای احکام اسلامی بود، حل و فصل می‌نمود (همو، 68).

سازمان اقتصادی: فعالیتهای عمدهٔ اقتصادی در جامعهٔ افغان در دست طوایف درانی بود و از این میان بارکزاییها صاحب گله‌های بزرگ و زمینهای گستردهٔ قابل کشت و چمنزارهای بزرگ در ناحیهٔ ارغسان، در کرانهٔ هیرمند بودند. کشاورزان بارکزایی در نواحی حاصل‌خیز، و شبانان در نواحی دشتها می‌زیستند (گرگوریان، 30؛ خان، 65). بارکزاییهای منطقهٔ میان هرات و درهٔ هیرمند (ناحیهٔ ارغسان) عموماً تا ۱۳۵۷ش کوچ می‌کردند. در این سال ۶۹۶ خانوار کوچنده در ۱۴ اردوی زمستانی در امتداد درهٔ هریرود پراکنده بودند که بیشتر آنها تابستانها را در جنوب غور می‌گذراندند. بارکزاییهای واحهٔ قندهار تا آغاز سدهٔ ۱۹م بیشتر کوچ می‌کردند، اما اکنون همهٔ آنها، به ویژه ساکنان بخش جنوبی قندهار، یکجانشین شده‌اند. از بارکزاییهای شمال افغانستان در همان سال، ۲۳۰ خانوار کوچنده و ۸۴۰ خانوار نیمه کوچنده بودند. یک چهارم بقیه هم کوچ کوتاه بهاره داشتند و به کشاورزی می‌پرداختند. بیشتر آنها تابستانها را در چراگاههای کوهستانی سفید کوه و بند ترکستان می‌گذراندند (برای شرح چگونگی کوچ این گروهها، نک: *ایرانیکا*، III/743-744). هر گروه کوچنده معمولاً یک «خیل» (یک‌صد چادر) یا یک کاله (کوچک‌تر از خیل) تشکیل می‌دادند که زیر نظر یک «سرخیل» عمل می‌کردند (خان، 68).

پیشینهٔ تاریخی: در تاریخ‌نوین سرزمین افغانستان بارکزاییها نقش مهمی داشته‌اند. از ۱۱۶۰ق/۱۷۴۷م که احمدخان ابدالی، سردار دودمان سدوزایی از طایفهٔ پوپلزایی به کمک و دستیاری سران ابدالی کابل و قندهار، به ویژه حاجی جمال خان بارکزایی (د ۱۱۸۴ق) به پادشاهی افغانستان رسید و خود را احمدشاه دُرانی (ه‍ م) خواند، مدتها شاهان یا امیران افغانستان از درانیها، و وزیران از بارکزاییها برگزیده می‌شدند (همو، 64-63؛ گرگوریان، همانجا؛ لین‌پول، ۲۹۹؛ نیز نک: EI², I/231).

از ۱۲۳۵ق/۱۸۲۰م قدرت سیاسی در افغانستان به دست خاندان متنفذ محمدزایی، از تیرهٔ نورالدین زی افتاد و بخش بزرگی از خاک افغانستان در اختیار فرزندان پاینده‌خان، پسرحاجی جمال‌خان بود. از بیست و چند فرزند پاینده‌خان، که به «برادران بارکزایی» شهرت داشتند، دوست محمدخان، نخستین امیر یا پادشاه بارکزایی، نقش بزرگ و مؤثری در تاریخ سیاسی این سرزمین ایفا کرد (نک: کارو، 267، نمودار). برادران بارکزایی به سبب اختلاف میان خود و جنگهای قبیله‌ای، به‌ویژه باسدوزاییها، نتوانستند در ایجاد وحدت سیاسی در افغانستان و تشکیل یک دولت مرکزی مقتدر توفیق یابند. سرانجام برای تقویت بنیاد رشتهٔ دودمانی خود با هم از درصلح درآمدند و طبق عهدنامهٔ ۱۲۴۲ق/۱۸۲۶م، اراضی متصرفه را میان خود تقسیم کردند (غبار، ۵۰۹ـ۵۱۱، ۵۱۳ـ۵۱۴؛ نیز نک: کارو، 267 ff.؛ برای جنگهای قبیله‌ای و استیلای محمدزاییها بر سدوزاییها، نک: گرگوریان، 90-73).

فرزندان‌دوست‌محمدخان‌نیز از۱۲۳۵ق/۱۸۲۰م‌تا۱۳۰۷ش/۱۹۲۹م، بجز یک انقطاع کوتاه چندساله در زمان سلطنت دوبارهٔ سدوزایی، در

افغانستان حکمروایی می‌کردند. سپس سرداران پیشاور ــ که فرزندان سلطان محمد طلایی، برادر ناتنی دوست محمد، و از رقبای سرداران کابل بودند و به «مصاحبان» شهرت داشتند ــ از ۱۳۰۸ش جانشین امیران کابل‌شدند و تا ۱۳۵۲ش بر اریکهٔ قدرت بودند، تا اینکه با اعلام نخستین جمهوری افغان، نظام پادشاهی در افغانستان از میان رفت. استیلای سیاسی بارکزایی حدود یک سده و نیم در افغانستان به درازا کشید. در تمام این دوره که خصوصیت قوم گرایی ایلی در آن مشخص بود، تمام طایفهٔ بارکزایی، به ویژه شاخهٔ محمدزایی، موقعیت ممتازی در مناصب بالای کشوری و لشکری دولت افغانستان یافته بودند (*ایرانیکا*، III/743؛ دربارهٔ جنگها و پادشاهی دوست محمدخان، نک: اقبال، 2؛ غبار، ۵۱۷، ۵۸۹؛ ترنزیو، ۴۲؛ نیز نک: بازورث، 215-214؛ لین‌پول، ۳۰۰؛ همچنین بـرای وقایع سیاسـی اجتماعی و نظامـی افغانستان در دورهٔ جانشینان دوست محمدخان، نک: غبار، ۵۹۳-۵۹۴، جم ؛ کارو، 267، نمودار).

بارکزاییهای ایران: گروهی از طایفهٔ بارکزایی در جنوب شرقی ایـران و در سیستـان و بلوچستان زندگـی مـی‌کنند. ورود بـارکزاییها را به این نواحی در اوایل سدهٔ ۱۳ق/۱۹م نوشته‌اند (نک: *ایرانیکا*، III/618). اسناد تاریخی حاکی از استقرار کامل آنها در میانـهٔ سدهٔ ۱۳ق در سیستان است. در «کتـابچهٔ تحدید حـدود بلوچستان»، خانوادهٔبرکزایی (=بارکزایی) و خوانین آنها از جملهٔ چاکران مطیع دولت ایران، و حکومتشان در سیستان طبق مقررات داخلی ایران به شمار آمده است (ص ۳۰۱، ۳۰۴).

نسب این گروه بارکزایی را به امیر شاهوخان نامی از خویشاوندان حاجی جمال‌خان و دو فرزند او، امیر کلان‌خان و امیر نایب‌خان می‌رسانند. ظاهراًپس‌ازبرخاستن‌اختلافهای طایفگی‌میان‌بارکزاییها، میربابکرخان و میرنوراخان پسران امیرکلان‌خان،و میرباران‌خان نوهٔ امیر نایب‌خان با خانواده‌ها و وابستگانشان از ناحیهٔ نوده فرخ در افغانستان‌به سیستان‌مهاجرت‌کردند.بعدهامیرباران‌خان با وابستگانش به بلوچستان کوچید و در آنجا اقامت گزید (افشارسیستانی، *مقدمه‌ای برشناخت ایلها...*، ۹۳۳/۲، نیز *عشایر...*، ۳۷۳، *مقدمه‌ای بر شناخت طوایف...*، ۹۵). این گروه بعداً به نام بزرگ خاندانشان به «باران‌زایی» یا «باران زهی» شهرت یافتند (همو، عشایر، ۳۸۱).

افضل‌الملک کرمانی درشرح طایفه‌های مستقردر بلوچستان در اوایل سدهٔ ۱۴ق از ۵۰ خانوار بروکزاده (= بارکزاده) ساکن در دزک (زاهدان کنونی) یاد می‌کند (ص ۹۵، ۱۰۳). هنری فیلد در ۱۳۱۳ش به طایفه‌ای افغانی تبار به نام باران زایی در جالق و دره دزک اشاره می‌کند (ص 241-240) و رزم‌آرا از این طایفه در بمپور و دزک یاد می‌کند (ص ۴۵-۴۶) و می‌نویسد: این گروه ابتدا در درهٔ دزک و جالق می‌نشستند و در زمان بهرام‌خان بارکزایی قدرت یافتند و از طایفهٔ بزرگزایی یا بزرگ زاده در دزک سلب قدرت کردند (نیز نک: فیلد، همانجا). لمتن در شرح اراضـی خالصهٔ سیستـان به طایفهٔ بارانـی (احتمالاً همان طایفهٔ باران‌زایی است) و سرپرست طایفه سردار غلامحسین بارانی اشاره می‌کند (ص 247).

پراکندگی جغرافیایی و جمعیت: بارکزاییها در سراسر بلوچستان پراکنده‌اند و بیشترشان در نواحی سراوان، ایرانشهر، سرباز و زاهدان زندگی می‌کنند. میرزامهدی در شرح ناحیهٔ دزک و توابع آن در ۱۲۹۲ق به ۴۰ خانوار طایفهٔ باران زهی در شصتان اشاره می‌کند (ص ۱۸۳). جهانبانی جمعیت کل طایفهٔ بارکزایی را در سراوان ۵۱۰خانوار، و جمعیت تیرهٔ بارکزایی از تیره‌های هفتگانهٔ طایفه را ۱۰۰ خانوار آورده است (ص ۲۵، ضمیمه)؛ همچنین از ۴۰ خانوار بارکزایی نیز در دهکدهٔ کومیتک‌سرباز و ۳۱۰خانوارباران‌زهی، با محاسبهٔ ۵۰ خانوار جمشید-زهی که خود طایفه‌ای مستقل از باران زهی یا بارکزهی است، در دهکده‌های کوران و کهن‌ملا یاد می‌کند (همو، ۴۷، ۵۲، ضمیمه).

جمعیت بارکزاییها در ۱۳۶۱ش، ۷ هزارتن و در ۱۳۶۳ش، ۳٬۷۰۰ خانوار آمده است (نک: افشار سیستانی، *مقدمه‌ای بر شناخت طوایف*، ۱۰۸، ۱۱۰). در ۱۳۷۷ش تنها ۵۵ خانوار از طایفهٔ بـاران زهی سراوان و ۱۱ خانوار از بـاران زهی چابهـار و ۲۵ خانوار از طایفهٔ بارکزهی ایرانشهر بلوچستان کوچ می‌کردند (نک: *سرشماری...*، ۵۴، ۵۸).

ساختار اجتماعی ـ سیاسی: ساختـار رده بندی ایلـی در طایفهٔ بارکزایی پراکنده در بلوچستان و سیستان، از نظر ملاکهای مردم-شناختی ناروشن است. در تقسیم‌بندی سازمان ایلی ۶ تا ۱۲ تیره منسوب به طایفه‌های بارکزایی و باران زهی نام برده شده است (نک: جهانبانی، ۲۵، ۴۷، ضمیمه؛ افشار سیستانی، همان، ۹۷-۱۰۰، *عشایر*، ۳۷۵-۳۸۰؛ *مجموعهٔ اطلاعات...*، ۷۸؛ طبیبی، ۳۶۰، ۳۶۴). تمام رده‌بندیهای مربوط به ساختار اجتماعی ـ سیاسی طایفهٔ بارکزایی به سبب درهم‌آمیختن مثلاًقشرهای‌اجتماعی‌جامعهٔ بلوچ، مانند «ارباب» و «دُرزاده» با تیره در رده‌بندی ایلی (نک: جهانبانی، ۲۵، ضمیمه)، یا به شمار آوردن برخی از خانواده‌های بارکزایی با نام خانوادگی، مانند مرادی، صداقتی و ابراهیم نژاد در رده‌بندی تیره‌های «جنگی» از طایفهٔ بارکزایی (نک: افشار سیستانی، همانجاها)، از لحاظ اعتبار علمی نادرست و استنادناپذیر است.

امروزه بارکزاییها با بلوچها درآمیخته، و هویت قومی خود را از دست داده، فرهنگ بلوچی یافته‌اند و به زبان بلوچی سخن می‌گویند. بارکزاییها خود را در سنجش با قومهای بیرون از جامعهٔ بلوچ، عضوی از جامعهٔ بلوچ می‌دانند، اما در میان بلوچها، طایفه‌ای غیربلوچ به شمار می‌آیند (*ایرانیکا*، III/599,618).

پیشینهٔ تاریخی: بارکزاییها بـا ایجاد رشته‌های پیوند سببی بـا سرکردگان ایلات و طایفه‌های مکران به تدریج بر قدرت خود در منطقه افزودند و یکی از دودمانهای حکومتگرا را در بلوچستان پدید آوردند. بهرام‌خان باران زایی یکی از امیران بزرگ بارکزایی بود که در ۱۳۲۵ق/۱۹۰۷م با یاری و همراهی سعیدخان، پسر حسین‌خان، والی بلوچستان، به بمپور و فهرج حمله کرد، سعیدخان تسلیم شد و به

حکومت بلوچستان منصوب گردید، اما قدرت واقعی در بلوچستان همچنان در دست بهرام باران زهی بود. پس از مرگ بهرامخان در ۱۲۹۹ یا ۱۳۰۰ش، امیردوست محمدخان، عموزاده‌اش جانشین او شد و حکومت بلوچستان را در دست گرفت (همان، 619-III/618؛ نیز نک: افشار سیستانی، *مقدمه‌ای بر شناخت طوایف*، ۱۰۳-۱۰۵).

نفوذ سیاسی بارکزاییها در دورهٔ دوست محمدخان بر بخش بزرگی از جنوب‌شرقی ایران و مناطقی در بلوچستان هند (بلوچستان کنونی پاکستان) گسترش یافت. او در دوران حکومتش از درآمد خالصه برای عمران و آبادی بلوچستان هزینه کرد و ۲۰۰ غلام تفنگدار و اسلحهٔ بسیاری فراهم آورد و ناحیهٔ سراوان را که قلاع استواری داشت، به پدر و برادرش سپرد. وی در ایجاد اتحاد میان گروههای مختلف بلوچ بسیار کوشید، اما در این کار توفیق نیافت. رضاشاه که بارکزاییها را خطری جدی در بلوچستان می‌پنداشت، در ۱۳۰۷ش سپهبد امان‌الله جهانبانی را به فرماندهی لشکری به بلوچستان فرستاد. او به قلعهٔ بمپور، مرکز اقامت دوست محمدخان حمله برد و او را دستگیر کرد و به تهران آورد که یک سال بعد اعدامش کردند (*ایرانیکا*، III/744؛ افشار سیستانی، همان، ۱۰۵-۱۰۸، *مقدمه‌ای بر شناخت ایلها*، ۹۳۸/۲-۹۳۹؛ *ایرانیکا*، III/619).

پس از اعدام دوست محمدخان، خانواده‌اش همراه گروهی از بارکزاییها به قلمرو انگلیس در پاکستان پناهنده شدند و با رفتن انگلیسیان از منطقه، دوباره به ایران بازگشتند و زمینهای خالصه را که در آن کشاورزی می‌کردند و منبع اصلی درآمدشان تا ۱۳۰۷ش بود، بازپس گرفتند (همان، III/620).

مآخذ: افشار سیستانی، ایرج، عشایر و طوایف سیستان و بلوچستان، تهران، ۱۳۷۰ش؛ همو، *مقدمه‌ای بر شناخت ایلها، چادرنشینان و طوایف عشایری ایران*، تهران، ۱۳۶۶ش؛ همو، *مقدمه‌ای بر شناخت طوایف سرگلزایی و بارکزایی*، تهران، ۱۳۶۶ش؛ افشار یزدی، محمود، *افغان نامه*، تهران، ۱۳۵۹ش؛ افضل‌الملک کرمانی، محمود، «بلوچستان»، یادگار، ۱۳۲۸ش، س۵، شم ۸؛ ترنزیو، پیو ـ کارلو، *رقابت روس و انگلیس در ایران و افغانستان*، ترجمهٔ عباس آذرین، تهران، ۱۳۵۹ش؛ جهانبانی، امان‌الله، *سرگذشت بلوچستان و مرزهای آن*، تهران، ۱۳۳۸ش؛ خان، شیرمحمد، *تواریخ خورشید جهان*، لاهور، ۱۳۱۱ق؛ رزم‌آرا، علی، *جغرافیای نظامی ایران: مکران*، تهران، ۱۳۲۰ش؛ *سرشماری اجتماعی ـ اقتصادی عشایر کوچنده* (۱۳۶۶ش)، نتایج تفصیلی (استان سیستان و بلوچستان)، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۶۹ش؛ طیبی، حشمت‌الله، *مبانی جامعه‌شناسی و مردم‌شناسی ایلات و عشایر*، تهران، ۱۳۷۴ش؛ غبار، غلام محمد، *افغانستان در مسیر تاریخ*، قم، ۱۳۵۹ش؛ «کتابچهٔ تحدید حدود سیستان و بلوچستان»، *فرهنگ ایران زمین*، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۶۸ش، ج ۲۸؛ لین‌پول، استانلی، *طبقات سلاطین اسلام*، ترجمهٔ عباس اقبال آشتیانی، تهران، ۱۳۱۲ش؛ *مجموعهٔ اطلاعات و آمار ایلات و طوایف عشایری ایران*، مرکز عشایری ایران، تهران، ۱۳۶۱ش؛ میرزامهدی خان سرتیپ قاینی، «کتابچهٔ سیاحت‌نامهٔ بلوچستان»، به کوشش ایرج افشار، *فرهنگ ایران زمین*، تهران، ۱۳۶۸ش، ج ۲۸؛ نیز: Bellew, H.W., *An Inquiry into the Ethnography of Afghanistan*, Graz, 1973; Bosworth, C.E., *The Islamic Dynasties*, Edinburgh, 1967; Caroe, O., *The Pathans 550 B.C.- A.D. 1975*, London, 1964; Dupree, L., *Afghanistan*, Princeton, 1973; EI²; Elphinstone, M., *An Account of the Kingdom of Caubul*, London, 1979; Field, H., *Contributions to the Anthropology of Iran*, Chicago, 1939; Gregorian, V., *The Emergence of Modern Afghanistan*, California, 1969; GSE; Iqbal, A., *Circumstances Leading to the First Afghan War*, Punjab; *Iranica*; Khan, M.H., *Afghansitan and its Inhabitants*, tr. H. Priestley, Lahore, 1981; Lambton, A.K.S., *Landlord and Peasant in Persia*, London, 1953.

علی بلوکباشی

بارو، نک: ذیل، برج و بارو.

باروت، ماده‌ای منفجره که اختراع، تکامل و توسعهٔ کاربرد آن در تحول دنیای قدیم به عصر جدید نقشی مهم داشت.

مقدمه و تاریخچهٔ باروت در ایران و شبه قارهٔ هند: هیچ زمان مشخصی را برای اختراع باروت نمی‌توان تعیین کرد، اما ترکیبات موادی که آن را تشکیل می‌دهند، دست کم از سدهٔ ۵ق/۱۱م توسط آلاتی مختلف و با مقاصدی اغلب نظامی در دنیای اسلام به کار می‌رفته است (نک: هندی، ۹۶، که بدون ذکر مأخذی، آورده است که باروت از زمان هارون‌الرشید توسط برخی از اسیران چینی به جهان اسلام راه یافت). از کهن‌ترین مواد آتش‌زا و مستعمل در سرزمینهای اسلامی، «نفط» (نفت)، یعنی ترکیب خاصی از نفت خام با چربی، گوگرد و برخی مواد دیگر را می‌توان نام برد که به آتش یونانی و آتش اسکندری (ماده‌ای مرکب از نفت، گوگرد، مواد روغنی و برخی مواد شیمیایی دیگر) بی‌شباهت نبود (زیدان، ۱۹۲/۱-۱۹۳). مراد از «نفط» در متون عصر اسلامی تا قرن ۷ق همین ماده است، گرچه بعدها نفط را بر باروت نیز اطلاق کردند (مثلاً نک: *غیاث اللغات*، ۴۸۵/۲؛ قس: قلقشندی، ۱۴۴/۲). در یک اثر خطی با عنوان *مجموعة الصنایع*، از روغن اسکندری یاد شده که خاصیت آتش افکنی بسیار داشته است (ص ۸۵). مادهٔ دیگری که نوعی خاصیت انفجاری داشت، شوره بود که خود عنصر مهم باروت به شمار می‌رفت. به همین سبب، اصطلاح «دوا» را که خود گاه معادل باروت بود (نک: دنبالهٔ مقاله)، بر ترکیب نفط و شوره اطلاق می‌کردند و اصطلاح بارود (باروت) را معادل خود شوره می‌گرفتند (ابن بیطار، ۴۰۳-۴۰۴؛ برهان...، ۲۱۶/۱). وجود واژهٔ باروت در *جامع المفردات* ابن بیطار می‌تواند این معنی را ثابت کند که این کلمه دست کم به عنوان معادلی برای شوره در سدهٔ ۷ق در غرب اسلامی رایج بوده است. از این‌رو، اشارهٔ ابن خلدون (۱۸۸/۷) به استفادهٔ جنگجویان از باروت در جنگ سجلماسه در ۶۷۲ق/۱۲۷۴م بعید است که بی‌پایه باشد (قس: EI²، ذیل باروت[1]).

به هر حال ریشه و اشتقاق باروت به درستی دانسته نیست و ممکن است از «برود»، گردی مرکب که در معالجهٔ برخی از بیماریهای چشم به کار می‌بردند (ابن حشاء، ۱۸؛ علی بن عیسی، ۱۹۶، ۲۰۴-۲۰۵) گرفته شده باشد. ترکیب «مکاحل البارود» (قلقشندی، همانجا؛ نیز نک: ابن فضل‌الله، ۲۷۲)، یعنی «مدافع» یا توپهایی که مواد منفجره و آتش‌زا (نفط) را پرتاب می‌کرده، با توجه به مفهوم مکحل (سرمه‌دان)، و

1. Bārūd

شباهت توپها به آن (مثلاً نک: ابن ارنبغا، ۱۳۵، ۱۳۷، ۱۹۶)، می‌تواند مؤید این اشتقاق باشد. مراد قلقشندی (همانجا) از «نفط» در اینجا، بی‌گمان ترکیبی از نفت، شوره و گوگرد، و صورت اولیهٔ باروت بوده است. صدای رعد آسایی که پرتاب نفط در میدان جنگ ایجاد می‌کرد، مؤید وجود ترکیبات باروتی در آن است. شاید به همین سبب در تحریرهای متأخر بعضی از منابع، نفط را به توپ بدل کرده‌اند. چنانکه محمدقاسم فرشته در شرح یکی از جنگهای سلطان محمود غزنوی در هند از صدای هراسناک خدنگ و نفط یاد کرده است (۲۶/۱)، و ظاهراً در بعضی از منابع به جای نفط و خدنگ، توپ و تفنگ آمده است (نک: الیوت، VI/455). گفته‌اند که سلطان محمود در جنگ دیگری هم قایقهایی به نبرد فرستاد که در هر یک چند دستگاه نفط افکن وجود داشت (همو، VI/455-456). ظاهراً استفاده از ترکیبی خاص نیز در غرب اسلامی رایج بوده است، چنانکه به تصریح برخی منابع، مسلمانان در جنگهای سده‌های ۵ و ۶ق از سلاح آتشین استفاده می‌کردند (هندی، ۱۰۲-۱۰۳؛ زیدان، ۱۹۴/۱؛ لوبُن، ۶۱۸).

به نظر می‌رسد که اولین وصف نسبتاً دقیق از یک نوع نفط آتش‌زا و شبیه به باروت در سدهٔ ۶ق، در جامع *العلوم*، اثر فخرالدین رازی آمده باشد. این مادهٔ توجه برانگیز مرکب بوده از کبریت خالص (گوگرد)، نفت سفید و کبود، و آهک که ساختن و عمل آوردن آن بسیار دشوار بوده است و آن را «آب کبریت» می‌خواندند. از این ماده به کمک آلات مختلفی در جنگها استفاده می‌شد. مثلاً داخل یک بطری را با پنبه دانهٔ آغشته به این ماده می‌انباشتند و روی بطری را نمد پوشانده، آن را به نفط می‌آغشتند و روی آن گوگرد می‌پاشیدند و آتش می‌زدند و پرتاب می‌کردند (نک: فخرالدین، ۱۵۷-۱۵۹). گفته‌اند که در همین سده مسلمانان از مواد منفجره‌ای موسوم به «الحجر الناری» یا «زیت الحجر» و توپهایی موسوم به «صنادیق المخاسفه» استفاده می‌کردند (هندی، ۱۰۱-۱۰۲)، ولی نوع و ترکیب این ماده روشن نیست.

استفاده از نفط به عنوان سلاحی کار آمد در عصر خوارزمشاهیان توسط ایرانیان و سپس مغولان نیز رایج بود (مثلاً نک: جوینی، ۱۳۹/۱: در واقعهٔ نیشابور، نیز ۸۲/۱: در محاصرهٔ بخارا؛ نیز نک: رشیدالدین، ۱۳۲) و کاترمر شرح نسبتاً مفصلی دربارهٔ این ماده و ترکیبات باروتی و توپهای نفط افکن (مکاحل النفط) و نفط طیار و کاربرد آن در آن روزگار ارائه داده است (ص 137-133). اگر این اعتقاد رایج که باروت نخست در چین اختراع، و به کار برده شد، با اینکه در آغاز به عنوان سلاح جنگی از آن استفاده نمی‌شد (هندی، ۹۶-۹۷)، درست باشد، وجود «نفط اندازان ختایی» در لشکر هولاکوخان (نک: رشیدالدین، همانجا)، به این معنی است که احتمالاً باروتی یا ترکیبی پیشرفته‌تر توسط آنان به کار می‌رفته است؛ اگرچه آن را نیز نفط نامیده‌اند (قس: لوبن، ۶۱۵ - ۶۱۸، که باروت و گلوله را اساساً اختراع مسلمانان می‌داند).

شرحی که دربارهٔ استفادهٔ مغولان در تهاجم به اروپا از یک آلت جنگی که از لولهٔ آن دود برمی‌خاسته، در دست است، آشکارا استفاده از باروت و نوعی توپ ابتدایی را تداعی می‌کند (راکه ویلتس، ۶۹). گفتنی است که کاربرد اصطلاح «سهام ختایی» (تیرهای چینی) توسط قلقشندی (۱۴۴/۲)، تقریباً معادل مکاحل البارود، یعنی توپهایی که نفط و گلولهٔ سربی پرتاب می‌کردند، خود انعکاسی از آن عقیدهٔ رایج است؛ و این گزارش که چینیان خود در برابر یورش مغولان از باروت استفاده می‌کردند (هندی، ۹۷- ۹۸)، مؤید این معنی است. در این صورت می‌توان حدس زد که به سبب قرابت جغرافیایی و روابط بازرگانی و فرهنگی میان ایران و چین، به ویژه پس از یورش مغول، باروت و آلات استفاده از آن پیش از دیگر سرزمینهای اسلامی، به ایران رسیده است و مسلمانان به نوبهٔ خود زودتر از اروپاییان از این ماده در جنگها استفاده می‌کردند (نک: زیدان، همانجا). یک دلیل معتبر برای سبقت مسلمانان در این امر آن است که بدرالدین حسن رماح در کتاب *اسالیب القتالِ* خود نوعی مادهٔ منفجره با نسبتهای مختلف معرفی کرده، و از تیرهای خاصی سخن گفته که احتمالاً مرادش همان باروت و تیرهای چینی بوده است (هندی، ۹۸). با اینهمه، عجیب است که سارتن (III(1)/725) حتیٰ در استفادهٔ مسلمانانِ غرب اسلامی از اسلحهٔ آتشین در سدهٔ ۸ق نیز تردید کرده است؛ در حالی که اشارات ابن خلدون و دیگران (نک: سطور پیشین) برای رد نظر او به حد کافی قانع کننده است و به علاوه در همین دوران رساله‌های متعددی دربارهٔ سلاح آتشین و نفط و باروت توسط مسلمانان نگاشته شده که حاکی از اهمیت و رواج این آلات و مواد است. رنو شماری از آنها مانند کتاب *العلم بالنار و النفط و الزّراقات*، *صفة الضرب بالسیف*... و *عمل البارود و الدبّابات* را بررسی کرده است. وصفی که او از مجراة (تفنگ) به نقل از یکی از همین رساله‌ها آورده، برای مطالعهٔ سیر اختراع و تکامل باروت و تفنگ حائز اهمیت است (ص 215 ,198 ,196-194؛ نیز نک: لوبن، ۶۲۰)، اما اینکه بعضی از محققان آغاز استفاده از سلاح آتشین در ایران را، اواخر سدهٔ ۸ق/۱۴م دانسته‌اند (الگود، 113)، با توجه به گزارشهای پیشین (نیز نک: هدایت، ۳۹۸، به نقل از اسدی طوسی) درست نمی‌نماید؛ مگر آنکه مراد، استفاده از مواد و ابزار و آلات جدیدتر در جنگها باشد.

در واقع از اواخر سدهٔ ۸ق به تدریج آلات و ابزار متعددی به عنوان اسلحهٔ آتشین در ایران و شبه قاره ساخته، و به کار برده شد که مادهٔ انفجاری و آتش‌زای آن را داروی آتشین، ادویهٔ گرم، باروت و نفط می‌نامیدند؛ مانند «دیگ یا دیگ رخشنده» که شبیه توپ بود و آن را با دیگ افزار (داروی آتشین - باروت) می‌انباشتند و به جانب خصم رها می‌کردند و نوع کوچک‌تر آن‌را خمپاره می‌نامیدند. گویا دیگ را در نواحی شرقی‌تر «کشکنجیر» (کوشک‌انجیر، کوشک‌انداز) می‌خواندند که به قوت داروی آتشین پرتاب می‌شد و در هند آن را «گوله» می‌گفتند (فرهنگ...، ۱۳۹۲/۲، ۲۲۸۱؛ هدایت، ۳۱۱، ۳۹۸؛ شیرانی، ۲۴۴/۷ ب). البته این آلات بیشتر از اواخر عصر مغول و اوایل دورهٔ تیموری رواج یافت. اما تفنگ (تفک و معرّب آن تفق) لوله‌ای میان تهی بود که با

آن به ضرب نَفَس (تُف = فوت) گلوله‌های گلی پرتاب می‌کردند (کسروی، ۴۳۴ـ۴۳۵). این نام که گویا سابقه‌ای دیرین داشته (مثلاً نک: انوری، ۱۷۵)، در اشعار و آثار متأخرتر نیز آمده (نظیری، ۳۳۲؛ هدایت، ۳۱۱؛ *بهار عجم*، ۲۵۰؛ فرهنگ، ۱۴۶۷/۲، ۱۷۲۴)، و در همین عصر تکامل یافته است. این آلت را «کمان زنبوری» و «چرخ» نیز می‌خواندند که به قوت «داروی آتشین» که باروت باشد، گلوله را پرتاب می‌کرد.

برخی گفته‌اند که تفنگ به عنوان سلاح گرم در اواخر قرن ۹ق در عصر سلطان حسین بایقرا از فرنگ به ایران آمد (نک: کسروی، ۴۳۷)، ولی ظاهراً در یک منظومهٔ فارسی مربوط به قرن ۸ق از این آلت همراه بندقه، یاد شده است (شیرانی، ۲۴۷/۷). این ابزار و آلات به موازات ایران، در شبه قارهٔ هند نیز کاربرد داشته، و اساساً تاریخ ظهور و تکامل باروت و اسلحهٔ آتشین در ایران و هند، به دشواری قابل تفکیک است. مسلم آن است که باروت و توپ به عنوان یک سلاح مهم نظامی از آغاز عصر تیموریان به کار می‌رفته است و تیمور خود در پایان سدهٔ ۸ق عده‌ای توپ‌ساز و توپچی و فتیله‌ساز از آسیای صغیر به سمرقند برد (کلاویخو، 288). در سپاه او پیش از این نیز از آلاتی چون رعدانداز و چرخ گشا در جنگها استفاده می‌شده است (شرف‌الدین، ۲۲۹/۲، ۲۴۰؛ نظام‌الدین، ۱۵۵، ۲۳۱) که شاید بتوان گفت: این آلات نوعی توپ، و مادهٔ منفجرهٔ آنها باروت بوده است.

در قرن ۹ق نشانه‌های قوی‌تری بر وجود باروت در دست است؛ چنانکه بی‌گمان مراد از «دارو» که از آن توسط آلتی به نام «غوطه‌خوار» در آتش‌بازی روی آب استفاده می‌کردند (شیرانی، ۲۹۵/۷ـ۲۹۶)، باروت یا ماده‌ای شبیه به آن بوده است. در برخی از جنگهای اواخر عصر تیموری با ازبکان نیز به صراحت از تفنگ و باروت یاد شده است و مطابق یک گزارش در این زمان در هرات تفنگ می‌ساختند (*عالم آرای شاه اسماعیل*، ۲۸۲، ۳۴۵؛ الگود، 113). تفنگ و باروت از همین راه و به ویژه توسط بابر تیموری به شبه قاره راه یافت. محمدشاه بهمنی کارخانه‌ای برای ساخت توپ و باروت در دکن ایجاد کرد و توپخانه‌ای بزرگ تدارک دید و در جنگها به کار برد (فرشته، ۲۹۰/۱؛ ندوی، 407-406). در جنگهای لودیان در سدهٔ ۹ق هم از آتش افکن، زنبورک، گولهٔ زنبورک و خریطه‌های دارو (مخازن باروت) بسیار یاد شده است (یادگار، ۲۱ـ۲۲، ۷۵، ۲۹۴؛ نیز نک: الیوت، VI/457). در همین دوره در کشمیر کسی پیدا شد که در فنون «آتش بازی» و «داروسازی» (ساخت و ترکیب و استفاده از مواد منفجره) اختراعات شگفت کرد و استفاده از تفنگ را در آنجا رواج داد (فرشته، ۳۴۴/۲).

بیشترین اطلاعات دربارهٔ استفاده از باروت و سلاح آتشین در شبه قاره مربوط به عصر تیموریان هند است. بابر مؤسس این دولت در جنگها از اسلحهٔ گرم استفاده می‌کرد و در *بابرنامهٔ* (*توزک بابری*) خویش از «تفنگ انداز، توپچی، ضربه‌زن و ارابه» یاد کرده است (ص ۱۷۱، ۱۷۳، ۱۷۵، ۲۰۹، ۲۱۱ـ۲۱۳). ظاهراً در متن جغتایی *بابرنامه* علاوه بر «ضربه زن» از «فرنگی» هم به عنوان نوعی توپ یاد شده است (الیوت، IV/255، نیز 274 ,268؛ حبیبی، ۱) و این نشان می‌دهد که برخی از انواع توپ ظاهراً از فرنگ می‌آمده است، یا به سبب شکل ظاهریش آن را فرنگی می‌خواندند.

در شرح محاصرهٔ قلعهٔ کالنجر توسط شیر شاه افغان در میانهٔ سدهٔ ۱۰ق آمده است که مدافعان قلعه از توپ و تفنگ استفاده می‌کردند و یکی از افسران شیر شاه «سرنگی» ساخت و آن را با «دارو» انباشت و به سوی برج قلعه پرتاب کرد (یادگار، ۲۳۰). مقصود از «سرنگ» معلوم نیست و می‌تواند نوعی فشنگ یا گلولهٔ بزرگ باشد که با باروت می‌انباشتند و رها می‌کردند. افغانها در دیگر جنگهای خود نیز از توپخانه و توپهای بزرگ استفاده می‌کردند که بعضی از آنها نامهای خاص داشت (بدائونی، ۱۸۰/۲ـ۱۸۱؛ حبیبی، ۱ـ۴؛ وکیلی، ۱۴ ب). دامنهٔ استفاده از این آلات بعدها به اقوام ترک و مغول آسیای مرکزی نیز رسید و ازبکان در جنگهای خود با تیموریان هند و افغانان، توپ و تفنگ به کار می‌بردند (مثلاً نک: لاهوری، ۲۰۷/۱ـ۲۰۸).

در غرب ایران به روزگار ترکمانان، باروت و سلاح گرم کاملاً شناخته شده بود، ولی گویا انواع مرغوب آن را از اروپا می‌آوردند. چنانکه گفته‌اند: در ربع آخر قرن ۹ق، جمهوری ونیز به درخواست اوزون حسن آق قویونلو مقادیری اسلحهٔ گرم و باروت برای تأسیس توپخانه و رستهٔ تفنگچی نزد او فرستاد تا در جنگ با عثمانیان و قرامانیان از آنها استفاده کند، در حالی که عثمانیها خود از این نوع سلاح سود می‌بردند (وودز، 128؛ سیوری، ۱۱۴ـ۱۱۵؛ *سفرنامه‌ها...*، ۴۸، ۲۱۵، ۲۳۰). روایات متعدد دیگری دربارهٔ استفادهٔ امرای ترکمان از باروت و اسلحهٔ گرم در دست است (ابوبکر طهرانی، ۶۳، ۵۶۹، ۵۸۰؛ الگود، 114؛ لاهجی، ۷۸). همچنین از رستهٔ توپخانه در سپاه آق قویونلو و نیز از «خریا چنگ» که نوعی توپ یا خمپاره بوده است، می‌توان یاد کرد (*عالم‌آرای صفوی*، ۷۴ـ۷۷).

دربارهٔ زمان و چگونگی به کار گرفتن باروت و سلاح گرم در عصر صفوی اخبار مختلفی آمده است. برخی به استناد گزارشهای نادرست یا به آن سبب که سپاه صفوی در نبرد چالدران از توپخانهٔ نیرومند عثمانی شکست خورد، بر آن گمان رفتند که ایرانیان با سلاح آتشین آشنا نبودند و تا سالها پس از جنگ چالدران نیز در سپاه خود از آن استفاده نمی‌کردند (مثلاً نک: لاکهارت، 90). به علاوه می‌دانیم که پیش از جنگ چالدران، شیخ حیدر صفوی از توپ و باروت استفاده کرد و شاه اسماعیل نیز در اوایل کار خود در جنگی توپخانهٔ ترکمانان را گرفت و با همین توپخانه، ارتش عثمانی و الوند میرزای آق قویونلو را شکست داد (سیوری، ۱۱۵؛ *عالم آرای صفوی*، ۷۴ـ۷۶، ۷۹ـ۸۲، ۸۸، ۹۰؛ *عالم آرای شاه اسماعیل*، ۷۳ـ۷۷، ۷۹). استفاده از باروت و سلاح آتشین در آن وقت منحصر به ارتشهای منظم نبود، بلکه مردم نیز با این ابزار آشنا بودند و با آنها از شهر خود دفاع می‌کردند (مثلاً نک: همان، ۳۲۸؛

روملو، ۱۷۱، ۱۸۶، ۲۰۶، ۲۱۲، ۲۲۱). از این‌رو، روشن است که ایرانیان از سالها پیش از نبرد چالدران با سلاح گرم آشنا بودند، و این معنی که استعمال این نوع سلاح را در جنگ خلاف دلیری و جوانمردی می‌شمردند (فلسفی، «جنگ...»، ۹۳)، نیز چندان وجهی ندارد و می‌دانیم که در بسیاری از جنگهای اواخر تیموری و ترکمانان به خوبی از این ابزار سود می‌بردند و بلکه خود آن را می‌ساختند. از سوی دیگر به رغم آنچه گفته شد و آنچه دربارهٔ سلاح آتشین و باروت و وجود رسته‌های خاص تفنگچی، توپچی، باروت‌ساز و نیز قورخانه در دورهٔ اول دولت صفوی یاد شده (مثلاً نک: *عالم آرای شاه طهماسب*، ۱۸۹، ۱۹۳، ۲۰۵، جم؛ قاضی احمد، ۱/۱۷۴-۱۷۵، ۱۹۱، ۱۹۸؛ افوشته‌ای، ۸۰، ۸۵؛ نصیری، ۲۱۵-۲۱۶؛ رهربرن، ۳۱-۳۲؛ مینورسکی، ۱۲۶)، برخی از اروپاییان به استناد اشارات مبهمی که در گزارشهای سفر برادران شرلی آمده است، گفته‌اند که سلاح آتشین در عصر شاه عباس و توسط برادران شرلی در ایران پیدا شد («شرح مأموریت...[1]»، 21؛ بیانی، ۱۴۵-۱۴۶). در حالی که برخی از همراهان برادران شرلی تصریح کرده‌اند که پیش از ورود آنها، در ایران توپ و توپ‌ساز وجود داشته است و شاه عباس می‌توانسته سپاه بزرگی از تفنگچیان به کار گیرد («شرح مأموریت»، 29, 163, 222؛ قس: مینورسکی، ۵۰-۵۱؛ سیوری، ۱۱۳). در واقع با انبوه گزارشهایی که دربارهٔ ساخت و استفاده از باروت و سلاح گرم در این دوره وجود دارد، تنها می‌توان احتمال داد که شاه عباس پس از ورود برادران شرلی، دست به ایجاد سپاهی منظم از تفنگدار و توپچی زده است (نک: فلسفی، *زندگانی*...، ۱/۱۷۷؛ محبوبی، ۱/۱۴-۱۶؛ قس: سیوری، 43).

داراشکوه تیموری (د ۱۰۶۹ق) برای تسخیر قندهار و جنگ با صفویان، توپخانهٔ ویژه‌ای تشکیل داد که از شمار توپها و مقدار باروت می‌توان به عظمت آن پی برد (کنبو، ۲/۳۰۲-۳۰۷؛ الیوت، VII/101-102). در عصر جهانگیر پادشاه تیموری هند استفاده از باروت و سلاح آتشین چنان رواج داشت که حتیٰ لشکر مخصوص امپراتوری هم دارای رستهٔ توپخانه بود و او در سپاه خود تفنگچی و توپ قابل حمل بسیاری داشت (توزک...، I/22-23). کشتیهای جنگی این دوره نیز دارای توپ انداز بود (ابوالفضل، ۱/۱۴۴). در سپاه محمدشاه تیموری در جنگ با نادر شاه افشار انواع توپ و زنبورک وجود داشت که فرماندهی آنها ظاهراً با میرآتش بود. نادرشاه در همین جنگ شمار بسیاری توپ به غنیمت گرفت (الیوت، VIII/74, 82-83). به علاوه، نادرشاه در ارتش خود از توپهای کوچکی به نام زنبورک استفاده می‌کرد که بر پشت شتران حمل می‌شد. در آن دوران در بسیاری از شهرهای ایران باروت، فشنگ، توپ، تفنگ و خمپاره می‌ساختند (محمدکاظم، ۳/۹۱۱-۹۱۲؛ نیز نک: شعبانی، ۳۵۱؛ فلور، ۴۸، ۵۹؛ *سفرنامه‌ها*، ۲۱۵).

مطابق گزارش جالب توجه محمدکاظم (۳/۹۱۲)، برای ساخت باروت، به جای زغال معمولی گویا از زغال پسته استفاده می‌کردند که ظاهراً برای این کار مناسب‌تر بود. در عصر زندیه نیز استادان ماهری مأمور توپ ریزی و ساخت خمپاره و باروت بودند و قورخانه و توپخانه از لوازم دائمی ارتش به شمار می‌رفت. تفنگ سرپُر و باروت را بیشتر در کرمان، شیراز و لار می‌ساختند و کسانی در این کار مشهور بودند (ابوالحسن گلستانه، ۱۳۳؛ ورهرام، ۱۳۸). حتیٰ در عصر قاجار و در ایامی که ژنرال گاردان فرانسوی ارتش ایران را سازمان می‌داد، توپ، گلوله و باروت را در ایران می‌ساختند؛ اگرچه باروت مرغوبی تولید نمی‌شد (گاردان، ۱۳۴؛ قس: اعتضادالسلطنه، ۴۰۸).

در عصر ناصری رساله‌های متعددی دربارهٔ باروت و سلاح آتشین و روش ساخت و شیوهٔ استعمال آنها نگاشته شد (گلبن، «کتابچهٔ عرایض...»، ۷۳ ب، «کتابچهٔ مطالب...»، ۱۶۷ ب) که غالباً مبتنی بر آثار و اطلاعات و راهنماییهای اروپاییان و مستشاران آنها در ایران بود؛ چنانکه در یک رساله با عنوان *تعلیمات توپخانهٔ اطریشی*، از انواع توپ و باروت و چگونگی ساخت و انواع ترکیبات آن سخن رفته است (ص ۱۲، جم). باروت ظاهراً تا یک سده پیش هنوز در منابع داروشناسی به عنوان دارویی برای درمان سل و خون‌ریزیهای مختلف به کار می‌رفته است و خواص گوناگونی نیز برای آن برمی‌شمردند (عقیلی، ۲/۲۰۳).

مآخذ: ابن ارنبغا زردکاش، *الانیق فی المناجنیق*، به کوشش احسان هندی، حلب، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ ابن بیطار، عبدالله، *تنقیح مفردات* (*تنقیح الجامع*)، به کوشش محمد عربی خطابی، بیروت، دارالغرب الاسلامی؛ ابن حشّاء، احمد، *مفید العلوم و مبید الهموم*، به کوشش کولن و رنو، رباط، ۱۹۴۱م؛ ابن خلدون، عبدالرحمان، *العبر*، بیروت، مؤسسة جمال؛ ابن فضل‌الله عمری، احمد، *التعریف بالمصطلح الشریف*، به کوشش محمدحسین شمس‌الدین، بیروت، دارالکتب العلمیه؛ ابوبکر طهرانی، *دیار بکریه*، به کوشش نجاتی لوغال و فاروق سومر، تهران، ۱۳۵۶ش؛ ابوالحسن گلستانه، *مجمل التواریخ*، به کوشش مدرس رضوی، تهران، ۱۳۲۰ش؛ ابوالفضل علامی، *آیین اکبری*، لکهنو، ۱۸۹۳م؛ اعتضادالسلطنه، علیقلی، *اکسیر التواریخ*، به کوشش جمشید کیانفر، تهران، ۱۳۷۰ش؛ افوشته‌ای، محمود، *نقاوة الآثار*، به کوشش احسان اشراقی، تهران، ۱۳۷۳ش؛ انوری ابیوردی، *دیوان*، به کوشش سعید نفیسی، تهران، مؤسسهٔ مطبوعاتی پیروز؛ بابر، ظهیرالدین محمد، *بابرنامه*، بمبئی، ۱۳۰۸ق؛ بدائونی، عبدالقادر، *منتخب التواریخ*، به‌کوشش ویلیام ناسولیس و مولوی احمدعلی، کلکته، ۱۸۶۹م؛ *برهان قاطع*، محمدحسین بن خلف تبریزی، به کوشش محمدمعین، تهران، ۱۳۵۷ش؛ *بهار عجم*، تیکچندبهار، لکهنو، ۱۳۳۴ق؛ بیانی، مهدی، «معرفی یک نسخهٔ خطی»، *بررسیهای تاریخی*، تهران، ۱۳۵۰ش، س ۶، شم ۶؛ *تعلیمات توپخانهٔ اطریشی*، نسخهٔ عکسی موجود در کتابخانهٔ مرکز؛ جوینی، عطاملک، *تاریخ جهانگشای*، به کوشش محمد قزوینی، لیدن ۱۹۱۶م؛ حبیبی، عبدالحی، «صنعت توپ‌سازی در دورهٔ احمدشاهی»، *آریانا*، کابل، ۱۳۴۱ش، شم ۶؛ راکه ویلس، ایگور، *سفیران پاپ به دربار خانان مغول*، ترجمهٔ مسعود رجب‌نیا، تهران، ۱۳۵۳ش؛ رشیدالدین فضل‌الله، *جامع‌التواریخ*، به کوشش کاترمر، آمستردام، ۱۹۶۸م؛ روملو، حسن، *احسن التواریخ*، به کوشش ع.ن. سدن، تهران، ۱۳۴۷ش؛ رهربرن، کلاوس، *نظام ایالات در دورهٔ صفویه*، ترجمهٔ کیکاووس جهانداری، تهران، ۱۳۴۹ش؛ زیدان، جرجی، *تاریخ التمدن الاسلامی*، بیروت، دارمکتبة الحیاة؛ *سفرنامه‌های ونیزیان در ایران*، ترجمهٔ منوچهر امیری، تهران، خوارزمی؛ سیوری، ر.م.، «از چه موقع ایرانیان برای اولین بار اسلحهٔ گرم به کار بردند»، ترجمهٔ رجبعلی امیری، *بررسیهای تاریخی*، تهران، ۱۳۴۵ش، س ۱، شم ۴؛ شرف‌الدین علی یزدی، *ظفرنامه*، به کوشش محمد عباسی، تهران، ۱۳۳۶ش؛ شعبانی، رضا، *مختصر تاریخ ایران در دوره‌های افشاریه و زندیه*، تهران، ۱۳۷۸ش؛ شیرانی، حافظ

1. *Sir Anthony* ...

محمود، مقالات، به کوشش مظهر محمود شیرانی، لاهور، مجلس ترقی ادب؛ *عالم آرای شاه اسماعیل*، به کوشش اصغر منتظر صاحب، تهران، ۱۳۴۹ش؛ *عالم آرای شاه طهماسب*، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۷۰ش؛ *عالم آرای صفوی*، به کوشش یدالله شکری، تهران، ۱۳۵۰ش؛عقیلی علوی‌شیرازی،محمدحسین، *مخزن‌الادویه*، تهران، ۱۳۷۱ش؛ علی بن عیسی کحال، *تذکرة الکحالین*، به کوشش محیی‌الدین قادری شرفی، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۴م؛ *غیاث‌اللغات*، غیاث‌الدین محمد رامپوری، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، معرفت؛ فخرالدین رازی، محمد، *جامع العلوم*، بمبئی، ۱۳۲۳ق؛ فرشته، محمدقاسم، *تاریخ*، بمبئی، ۱۸۶۸م؛ *فرهنگ جهانگیری*، حسین بن حسن انجوشیرازی، به کوشش رحیم عفیفی، تهران، ۱۳۵۱ش؛ فلسفی، نصرالله، «جنگ چالدران»، *مجلهٔ دانشکدهٔ ادبیات تهران*، تهران، ۱۳۳۲ش، س ۱، شم ۲؛ همو، *زندگانی شاه عباس اول*، تهران، ۱۳۴۴ش؛ فلور، ویلم، *حکومت نادرشاه (به روایت منابع هلندی)*، ترجمهٔ ابوالقاسم سری، تهران، ۱۳۶۸ش؛ قاضی احمد قمی، *خلاصة التواریخ*، به کوشش احسان اشراقی، تهران، ۱۳۵۹ش؛ قلقشندی، احمد، *صبح الاعشی*، قاهره، وزارة الثقافة و الارشاد القومی؛ کسروی، احمد، *کاروند*، به کوشش یحیی ذکاء، تهران، ۱۳۵۶ش؛ کنبو، محمدصالح، *عمل صالح (شاه جهان‌نامه)*، به کوشش غلام یزدانی و وحید قریشی، لاهور، مجلس ترقی ادب؛ گاردان، آلفرد، *مأموریت ژنرال گاردان در ایران*، ترجمهٔ عباس اقبال آشتیانی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ گلبن، محمد، «کتابچهٔ عرایض توپخانهٔ مبارکه»، *بررسیهای تاریخی*، تهران، ۱۳۴۶ش، س ۲، شم ۶؛ همو، «کتابچهٔ مطالب لازمهٔ توپخانهٔ مبارکه»، همان، ۱۳۴۷ش، س ۳، شم ۱؛ لاهجی، علی، *تاریخ خانی*، به کوشش منوچهر ستوده، تهران، ۱۳۵۲ش؛ لاهوری، عبدالحمید، *پادشاه نامه*، به کوشش کبیرالدین احمد و عبدالرحیم، کلکته، ۱۸۶۷م؛ لوبن، گوستاو، *تمدن اسلام و عرب*، ترجمهٔ محمدتقی فخر داعی گیلانی، تهران، ۱۳۳۴ش؛ *مجموعة الصنایع*، نسخهٔ عکسی موجود در کتابخانهٔ مرکز؛ محبوبی اردکانی، حسین، *تاریخ مؤسسات تمدنی جدید در ایران*، تهران، ۱۳۷۰ش؛ محمدکاظم، *عالم آرای نادری*، به کوشش محمدامین ریاحی، تهران، ۱۳۶۴ش؛ مینورسکی، و.، *سازمان اداری حکومت صفوی*، ترجمهٔ مسعود رجب‌نیا، تهران، ۱۳۳۴ش؛ نصیری، محمدابراهیم، *دستورشهریاران*، به کوشش محمدنادر نصیری مقدم، تهران، ۱۳۷۳ش؛ نظام‌الدین شامی، *ظفرنامه*، به کوشش پناهی سمنانی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ نظیری نیشابوری، محمدحسین، *دیوان*، به کوشش محمدرضا طاهری، تهران، ۱۳۷۹ش؛ ورهرام، غلامرضا، *تاریخ سیاسی و اجتماعی ایران در عصر زند*، تهران، ۱۳۶۶ش؛ وکیلی فوفلزایی، عزیزالدین، «صنعت توپ‌سازی در دورهٔ احمد شاهی»، *آریانا*، کابل، ۱۳۴۱ش، شم ۸؛ هدایت، رضا قلی، *فرهنگ انجمن آرای ناصری*، تهران، ۱۲۸۸ق؛ هندی، احسان، «العرب و اختراع البارود»، *التراث العربی*، دمشق، ۱۴۱۷ق، س ۱۷، شم ۶۵؛ یادگار، احمد، *تاریخ شاهی*، به کوشش محمد هدایت حسین، کلکته، ۱۳۵۸ق/۱۹۳۹م؛ نیز:

Clavijo, *Embassy to Tamerlane*, tr. G. Le Strange, London, Routledge; EI[2]; Elgood, R., *Firearms of the Islamic World*, London, 1995; Elliot, H. M., *The History of India*, ed. J. Dawson, Delhi, 1975; Lockhart, L., «the Persian Army in the Safavi Period», *Der Islam*, 1959, vol. XXXIV; Nadvi, A., «The Use of Cannon in Muslim India», *Islamic Culture*, Hyderabad-Deccan, 1938, vol. XII; Quatremère, E., notes on *Histoire* ... (vide: PB, Rashidoddin); Reinaud, M., «De l'art militaire chez les Arabes au moyen age», JA, vol. XII; Sarton, G., *Introduction to the History of Science*, Baltimore, 1947; Savory, R., *Iran Under the Safavids*, Cambridge, 1980; *Sir Anthony Sherley and his Persian Adventure*, ed. E. Denison Ross, London, Routledge; *The Tūzuk-i-Jahāngīrī*, tr. A. Rogers, Lahore, 1974; Woods, J. E., *The Aqquyunlu Clan, Confederation, Empire*, Minneapolis, 1976.

صادق سجادی

باروت در قلمرو عثمانی: عثمانیان نیز در جهان اسلام، از سلاح آتشین در نبردها بهره می‌جستند. گرچه تاریخ نخستین کاربرد آن توسط این دولت به درستی معلوم نیست، ولی می‌دانیم که از توپ و باروت لااقل از ۷۶۱ق/۱۳۶۰م، یعنی در نخستین جنگ قوصوه (کوزوو) در دوران پادشاهی سلطان مراد اول استفاده می‌شده است (غالب، ۱۷/۱؛ هامر پورگشتال، I/208-210) و عثمانیان توپچیان ماهری در اختیار داشتند (مثلاً نک: نشری، ۲۹۰/۱). در ۷۹۲ق/۱۳۹۰م ایلدرم بایزید در محاصرهٔ قسطنطنیه از توپ استفاده کرد (عاشق پاشا زاده، ۶۵-۶۶). پس از آن اطلاعات بیشتری دربارهٔ استفادهٔ عثمانیان از باروت و سلاح گرم در جنگها وجود دارد؛ چنانکه به تدریج کاربرد این ابزار در ارتش عثمانی رواج عام یافت و در جنگ عثمانیان با امیرتیمور گورکانی، و نیز در تسخیر قسطنطنیه و انطالیه و نبرد بلگراد به طور وسیع از باروت و توپ استفاده شد (همو، ۶۵-۶۶، ۱۱۸-۱۱۹؛ شوکت، ۷۷؛ هامر پورگشتال، I/415-419؛ اوزون چارشیلی، «تاریخ...[1]»، I/389, 418-419؛ لطفی پاشا، ۸۲-۸۳). اما پذیرش سلاح گرم به عنوان یک جنگ افزار مؤثر، و ایجاد رسته‌های مخصوص در ارتش عثمانی، به نیمهٔ دوم سدهٔ ۹ق بازمی‌گردد (ووسینیچ، ۳۱).

حمل و نقل باروت برای عثمانیها دشوار نبود، ولی در استفاده از توپهای صحرایی و یا ساخت گلوله‌های سنگین دچار مشکل بودند و به همین سبب، گاه گلوله‌ها و توپهای سنگین را در محل جنگ می‌ریختند و از آن بهره می‌جستند. مثلاً در ۸۵۰ق/۱۴۴۶م برای رخنه در دیوارهای دژهای کورنت، مس را با شتر به نزدیک کورنت آوردند و به ریختن توپ و گلوله پرداختند (اوزون چارشیلی، همان، I/442).

نخستین نشانهٔ آشکارِ کاربرد توپهای صحرایی و تفنگ شمخال در ارتش عثمانی به جنگ دوم قوصوه (۸۵۲ق/۱۴۴۸م) بازمی‌گردد (نک: لطفی پاشا، ۱۶۲-۱۶۳؛ صولاق‌زاده، ۱۸۱-۱۸۲؛ اوزون چارشیلی، همان، I/447).

استفاده از باروت و توپخانه در دورهٔ سلطان محمد فاتح پیشرفت چشمگیری کرد و در فتح قسطنطنیه (۸۵۷ق/۱۴۵۳م) نقش بسیار مؤثری داشت. این توپهای سنگین و عظیم قلعه کوب که توسط شخصی مجاری به نام «اوربان» طراحی و ساخته شده بود، سرانجام موجب پیروزی عثمانیان گردید (نک: صولاق‌زاده، ۱۹۳- ۱۹۵؛ سعدالدین، ۴۱۹/۱-۴۲۲؛ فریدون بک، ۲۳۵/۱-۲۳۷؛ کین راس، ۱۰۲-۱۰۳؛ تانسل، 51-52؛ بابینگر، 82-80). یکی از این توپها معروف به «جهان نما» از همه بزرگ‌تر بود و آن را با ۶۰ گاو نر راه می‌بردند و در هر طرفِ توپ، ۱۰۰ سرباز برای ممانعت از لغزش آن حرکت می‌کردند (هامرپورگشتال، I/511؛ راسم، ۱۲۱/۱؛ اوزون چارشیلی، همان، I/467-468). با اینهمه، بسیاری از توپهای سنگین دیگر را در کنار قسطنطنیه ساختند، یا تعمیر کردند (همان، I/472). پس از فتح قسطنطنیه دو کارخانهٔ بزرگ باروت‌سازی و توپ‌ریزی در این شهر بنیاد نهاده شد تا قسمتی از احتیاجات روزافزون ارتش عثمانی را برآورده سازد (شوکت، ۷۸). کارخانه‌های توپ‌سازی که در زمان سلطان محمدفاتح و پسرش بایزید دوم ساخته شد، در زمان سلطان سلیمان‌قانونی (۹۲۶-۹۷۴ق) گسترش یافت. در این کارخانه‌ها توپهایی با عنوان کلی «ضربه زن» ریخته می‌شد که هر یک نیز نامهای خاصی داشت؛ مانند شالکوش (شاکلوز)،

---

1. *Osmanlı tarihi*.

پرانگی، باجه لوشکا، اژدر دهان، مارتن، هاون و... (اوزون چارشیلی، همان، II/563). دربارهٔ اسلحهٔ سبک باید گفت: هرچند تا سدهٔ ۱۱ق/ ۱۷م سربازان ینی‌چری مجهز به تفنگهای خان‌دار بودند، اما هنوز استفاده از سلاح سرد در کنار سلاح گرم کاربرد گسترده‌ای داشت. رسته‌های نظامی که در ارتش عثمانی با باروت و سلاح گرم سر و کار داشتند، اینانند:

الف ـ جَبَه چیلر اوجاقی: وظیفهٔ افراد این رسته، ساخت و مرمت ابزار جنگ مانند تیر، کمان، سپر و شمشیر، و سپس فشنگ و باروت بود (پاکالین، I/262؛ راسم، ۱/۹۸-۹۹؛ اوزون چارشیلی، همان، I/513).

ب ـ توپچیلر اوجاقی: این رسته جزو پیاده نظام سازمان قاپی قولی قرار داشت و خود شامل دو گروه بود: گروه اول وظیفهٔ توپ‌ریزی و ساخت گلوله‌های آن را برعهده داشت؛ گروه دوم توپچیانی بودند که در میدانهای نبرد خود مستقیماً به جنگ و شلیک توپ می‌پرداختند (اوزون چارشیلی، «تشکیلات...[1]»، II/35؛ راسم، ۱/۹۹؛ پچوی، ۲/۱۹۳).

ج ـ توپ ارابه‌چیلر اوجاقی: توپهایی که عثمانیها در اوایل به کار می‌بردند کوچک و سبک بود، ولی درصورت نیاز به توپهای سنگین به خصوص وقتی که لازم بود از راههای دشوار بگذرند، وسایل توپ‌ریزی را به آن مناطق می‌بردند و در آنجا به ساخت توپ دست می‌زدند. بعدها که حمل توپهای بزرگ به وسیلهٔ ارابه‌های عظیم رواج یافت، تشکیلاتی شکل گرفت که به آنها ارابه‌چیهای توپ (توپ ارابه چیلر) گفته می‌شد. ارابه‌چیان توپ، به دسته‌های مختلفی تقسیم می‌شدند و در رأس این تشکیلات «ارابه‌چی باشی» قرار داشت (اوزون چارشیلی، «تاریخ»، II/564).

د ـ خُمْبَرچیلر اوجاقی: عثمانیان واژهٔ خمپاره را به نارنجکهای دستی و گلوله‌هایی که از توپهای کوچکی به نام «هاون» شلیک می‌شد، اطلاق می‌کردند. وظیفهٔ خمبرچیلر، تهیهٔ مواد آتش‌زا، ساخت نارنجکهای دستی و گلوله‌های خمپاره و توپهای کوچک قابل حمل بود (پاکالین، I/854؛ شوکت، ۴۶؛ اوزون چارشیلی، «تشکیلات»، II/116-120).

هـ ـ لَغمه چیلر اوجاقی: وظیفهٔ افراد این تشکیلات به هنگام محاصره و جنگ ایجاد نقب در دیوارهای قلعهٔ دشمن و کار گذاشتن مواد آتش‌زا در بدنهٔ آنجا، و نیز ساخت سنگر و خاک‌ریز برای سربازان بوده است (پاکالین، II/348؛ اوزون چارشیلی، همان، II/131-133؛ شوکت، همانجا؛ نعیما، ۴/۱۴۳؛ اولیا چلبی، ۸/۲۲۴).

جنگ‌افزارهای آتشین در پیروزیهای نظامی عثمانیان سهم عمده‌ای داشت و دولت عثمانی ناگزیر بود خود را با تحولات فنون جنگی اروپاییان وفق دهد و یا برای رویارویی با ابداعات آنان در جنبه‌های علمی جنگ راه کارهایی بیابد. بدین‌منظور بعدها در عصر تفوق اروپا از متخصصان اروپایی برای ساخت توپ و تفنگ بهره می‌جستند. در آغاز بیشتر این متخصصان از کشورهای آلمان و ایتالیا، و بعدها از فرانسه و انگلیس و هلند دعوت و استخدام می‌شدند. این امر به صورت یکی از مشخصه‌های ثابت تشکیلات نظامی ارتش عثمانی که با باروت و سلاح گرم سر و کار داشتند، درآمد (نک: EI², I/1061؛ شلومبرژه، ۵۹-۶۰).

مآخذ: اولیا چلبی، *سیاحت‌نامه*، استانبول، ۱۹۲۸م؛ پچوی، ابراهیم، *تاریخ*، استانبول، ۱۲۸۳ق؛ راسم، احمد، *عثمانلی تاریخی*، استانبول، ۱۳۲۶- ۱۳۲۸ق؛ سعدالدین، محمد، *تاج التواریخ*، استانبول، ۱۲۷۹ق؛ شلومبرژه، گوستاو، *استانبولک محاصره سی و ضبطی*، ترجمهٔ ترکی، استانبول، ۱۳۳۰ق؛ شوکت، محمود، *التشکیلات و الازیاء العسکریة العثمانیة*، ترجمهٔ یوسف نعیسه و محمود عامر، دمشق، ۱۹۸۸م؛ صولاق‌زاده، محمد، *تاریخ*، استانبول، ۱۲۹۸ق؛ عاشق پاشازاده، درویش احمد، *تاریخ*، استانبول، ۱۳۳۲ق؛ غالب، محمد، *نتایج الوقوعات*، استانبول، ۱۳۲۷ق؛ فریدون بک، احمد، *منشآت السلاطین*، استانبول، ۱۲۷۴ق؛ کین راس، پ. ب.، *قرون عثمانی (ظهور و سقوط امپراتوری عثمانی)*، ترجمهٔ پروانه ستاری، تهران، ۱۳۷۳ش؛ لطفی پاشا، *تواریخ آل عثمان*، استانبول، ۱۳۴۱ق؛ نشری، محمد، *جهان‌نما*، به کوشش فایق رشید اونات و محمد کویمن، آنکارا، ۱۹۵۷م؛ نعیما، مصطفی، *تاریخ*، استانبول، ۱۲۸۳ق؛ ورسینیچ وین، *تاریخ امپراتوری عثمانی*، ترجمهٔ سهیل آذری، تهران، ۱۳۴۶ش؛ نیز:

Babinger, F., *Mehmed the Conqueror and his Time*, Princeton, 1978; EI²; Hammer-Purgstall, J., *Geschichte des osmanischen Reiches*, Graz, 1963 ; Pakalın, M. Z., *Osmanlı tarih deyimleri ve terimleri sözlüğü*, Istanbul, 1971; Tansel, S., *Fatih Sultan Mehmed'in siyasi ve askeri faaliyeti*, Ankara, 1985; Uzunçarşılı, İ.H., *Osmanlı devleti teşkilâtından kapukulu ocakları*, Ankara, 1984; id, *Osmanlı tarihi*, Ankara, 1983.

علی کرم‌همدانی

باروت در سرزمینهای غرب اسلامی و اندلس: ارتباط نزدیک علمی و تمدنی میان نواحی مختلف قلمرو اسلام، سبب شده است تا هر گونه تحولی که در تمدن و به کارگیری دستاوردهای علمی، از جمله پیدایش باروت و کاربرد آن پدید آید، کم و بیش در همهٔ نواحی صادق باشد. در نخستین سده‌های اسلامی، استفاده از نفط و آتش‌یونانی در مصر و شام نیز رایج بوده، چنانکه بخش خاصی از سپاه فاطمی را نفاطان و منجنیق داران تشکیل می‌دادند (سرور، ۱۴۹-۱۵۰؛ مشرفه، ۱۷۴-۱۷۵؛ ماجد، ۲۱۲، ۲۱۶، ۲۱۷). در عصر ایوبیان انواع آتش‌افکن، قلعه کوب و منجنیق به کار می‌رفت (حسین، ۲۹۱) و ابن‌اثیر در شرح حوادث این دوره از دباب (توپ) که توسط مسلمانان و بعداً صلیبیان استفاده می‌شده، یاد کرده است (۱۱/۴۱۲، ۱۲/۳۲۹-۳۳۰).

اولین بار در شرح حوادث سال ۶۴۶ق/۱۲۴۸م از باروت یاد شده که ماده‌ای مرکب از شوره و گوگرد بود (الگود، 20) و از سواحل دریای سرخ استخراج می‌شد؛ نفت جزء اصلی مواد انفجاری آتش‌افکنها بود (حسین، ۲۹۷-۲۹۸). کاربرد ترکیب گوگرد، نفت، چربی و چند مادهٔ دیگر، موسوم به آتش یونانی در خمپاره‌اندازها و توپهای دورهٔ ایوبی، مثلاً در سالهای ۵۸۴-۵۸۶ق، رواج بسیاری داشت (ثابت، ۱۵۹، ۱۶۱؛ لوبن، ۶۳۳). با اینهمه، برخی کاربرد باروت را مربوط به اواخر دورهٔ ایوبیان، در اواخر سدهٔ ۷ق می‌دانند (نک: حسین، ۲۹۹؛ قس: طرطوسی، ۱۲۲-۱۲۳).

در رسالهٔ طرطوسی دربارهٔ برخی مواد جنگی، به باروت اشاره نشده، ولی ترکیبات گوناگون ماده‌ای به نام «نفط» تشریح شده است که

---

1. *Osmanlı devleti...*

همه‌شبیه باروتند (همانجا؛نیز نک: الگود، 19). علاوه بر آن، از رسالهٔ دیگری با عنوان *النیران المحرقة للاعداء*، مربوط به دورهٔ ایوبی نام برده شده که در آن به شرح ترکیبات مختلف باروت پرداخته شده است و گوستاولوبن معتقد است که غربیان، باروت سازی را از این اثر و امثال آن آموخته‌اند (ص ۶۳۲). در شمال افریقا نیز استفاده از نفت و آتش یونانی رواج داشت (مثلاً نک: ابن خلدون، ۶(۴)/۹۰۴ـ ۹۰۵). در سده‌های ۷ و ۸ق برخی عالمان مسلمان، در آثار خود، ارتشهای مغرب را به تجهیز سلاح آتشین توصیه می‌کردند (زنیبر، ۹۸۲). از تولید باروت در عصر سلطان یعقوب مرینی، صریحاً یاد شده است؛ چنانکه در جنگ میان بنی‌مرین با بنی عبدالواد برای تصرف سجلماسه (۶۷۲ق) از گلوله‌ای نفت آگین (هندام النفط) و گلوله‌های آهنی (حصاالحدید) استفاده می‌شد که بر اثر آتش باروت (بارود) بیرون می‌جست (ابن‌خلدون، ۱۸۸/۷؛ زنیبر، همانجا؛ قس: EI², I/1057).

در اندلس، پیشینهٔ استفادهٔ مسلمانان از آتش انداز و نفت افکن در جنگ، دست کم به سده‌های ۵ و ۶ق باز می‌گردد (مثلاً نک: ثابت، ۱۶۱). در سدهٔ ۸ق بنی‌نصر (بنی احمر) در غرناطه از باروت استفاده می‌کردند و سلاح مهیب آتشینی داشتند که گلوله‌های کره‌ای شکل را همچون صاعقهٔ آسمانی بر سر دشمن می‌ریخت (ابن‌خطیب، *الاحاطة*...، ۳۹۸/۱، *اللمحة* ...، ۷۲؛ سامرائی، ۳۹۹؛ الگود، 20؛ قس: EI²، همانجا). در شام و مصر به روزگار ممالیک که علاوه بر پیکار با صلیبیان، گاه دچار جنگهای داخلی نیز بودند و بعداً مجبور به جنگ با مغولان شدند، صنایع جنگی به نوبهٔ خود روی به تکامل نهاد. در این دوره از آلاتی مانند مکاحل النفط و جز آنها به وفور استفاده می‌شد (مقریزی، ۴(۱)/۲۱۰؛ ابن‌تغری بردی، ۸۵/۱۳، ۱۴۳ـ ۱۴۵، ۲۷۱/۱۵، ۴۳/۱۶، ۴۶؛ نیز نک: ایالن، 26-24؛ EI², I/1059). در همین دوره کارخانه‌هایی برای تولید انواع آتشبار و خمپاره‌اندازهای باروتی ایجاد شد و نیز دست کم ۳ نوع بمب زُجاجی گازی و گاز خفه‌کننده تولید گردید. بمب زجاجی از موادآتش‌زا، و دو نوع دیگر از باروت ساخته می‌شد (ابن ارنبغا، ۲۱، ۲۷ـ۲۸، ۱۷۲). البته در متون عصر ممالیک، واژهٔ نفط به جای باروت نیز گاه به کار می‌رفت (نک: بخش باروت در ایران و... در همین مقاله).

اِلگود کاربرد واژهٔ باروت برای مادهٔ انفجاری جنگی به جای نفط را مربوط به‌سدهٔ ۱۰ق واواخر دورهٔ مملوکیان‌می‌داند (ص 23). بااینهمه، تصریح می‌کند که در متون کهن هم گزارشهایی دربارهٔ توپخانه‌های انفجاری وجود دارد. در دورهٔ حکومت قانصوه غوری (ح ۹۰۶ـ ۹۲۲ق) درساخت‌سلاح‌سنگین‌وسبک‌تحولاتی‌رخ‌داد وکارخانه‌های توپ‌ریزی احداث شد. در این عصر به تفنگهای شمخال، بندقه و گاهی به توپهای کوچک، البندق الرصاص (گلوله‌های سرب) می‌گفتند. در دورهٔ قایتبای (ح ۸۷۲ـ۹۰۱ق) تفنگ شمخال و توپ سرپُر در مصر به فراوانی تولید می‌شد (EI², I/1057, 1059؛ الگود، 25-24؛ ایالن، 65-59 ,48-21). در ارتش ممالیک پیش از این تاریخ واحدهای تفنگچی و توپچی وجود داشت و به علت مخالفت یا عدم تمایل برخی از منصب داران مملوک به استفاده از سلاح آتشین، ابتدا تفنگچیان را از سپاهیان و قشرهای پست اجتماعی بر می‌گزیدند و آنها را سپاه عبید می‌گفتند. قانصوه غوری آن را منحل، و به جای آن سپاهی با سلاح آتشین ایجاد کرد. با آنکه در دورهٔ سلطان الناصر محمد (حک ۹۰۱ـ ۹۰۴ق) واحدهای تفنگچی و توپچی سپاه ممالیک تقویت شد، اما نتوانست در برابر تهاجم عثمانیها که به خوبی از سلاح آتشین استفاده می‌کردند، پایداری کند (الگود، 25؛ ایالن، 107، 85-71، 59-52). اندیشه‌های نظامی و کاربرد باروت و سلاحهای آتشین که در لابه‌لای منابع آن دوره مندرج است، عمدتاً در کتاب *الانیق فی المناجنیق* نوشتهٔ ابن ارنبغا زرد کاش یکی از کارگزاران نظامی ممالیک در سدهٔ ۹ق آمده است (نک: ص ۲۱، جم ؛ هندی، ۱۲۶؛ عواد، ۱۰۶/۱؛ ریتر، 154-150,151,153).

اما در مغرب به روزگار بنی‌مرین در نیمهٔ دوم سدهٔ ۷ق/۱۳م، باروت، شاید برای نخستین بار، مورد استفاده قرار گرفت و سلطان یعقوب‌بن عبدالحق در فتح سلجماسه، آن را به کاربرد (سلاوی، ۸۹/۱). در عصر بنی‌زیان (۶۳۳ ـ۹۵۷ق/۱۲۳۶ ـ۱۵۵۰م) گزارش مربوط به کاربرد باروت با اهمیت ارزیابی شده است. تهاجم آلفونسوی یازدهم (حک ۷۱۲ـ۷۵۱ق/۱۳۱۲ـ۱۳۵۰م) پادشاه قشتاله در ۷۴۳ق/۱۳۴۳م، با دفاع دولت زیانی توسط انواع سلاح گرم مواجه شد. گوستاولوبن آورده است که دو نفر انگلیسی در این نبرد حضور داشتند و کاربرد جدید باروت را فرا گرفتند و پس از بازگشت به کشور خود به آموزش آن پرداختند (ص ۶۳۴ـ۶۳۵؛ نیز نک: فراج، ۱۶۲؛ سمیعی، ۲۹۵/۱؛ الگود، 21).

ارتش بنی‌وطاس (۸۷۷ ـ۹۵۷ق/۱۴۷۲ـ۱۵۵۰م) هم به توپ و سواره نظام تفنگچی مجهز بود (EI², I/1057). آنان همچنین برای مقابله با تهاجمات پرتغالیان از سلاح آتشین به وفور استفاده می‌کردند. در عصر حکومت عاهل وطاسی نوعی موشک به نام قذاف و نوعی تفنگ مورد استفاده فراوان قرار داشت (لئون افریقی، ۲۸۹/۱؛ زنیبر، ۹۸۲). در همین دوره، در تونس سلاح آتشین دیگری که در سپاه عثمانی نیز رایج بود، کاربرد داشت. گاهی در مغرب باروت را به معنای جنگ نیز به کار می‌بردند (EI², I/1058). در سده‌های ۱۰ و ۱۱ق به روزگار اشراف سعدیه تولید و کاربرد سلاح آتشین گسترش بیشتری یافت. سلاطین این سلسله، سپاهیان خود را به شیوهٔ ترکان سازمان دادند و گروههای تفنگدار در آن جایگاه ویژه‌ای داشتند. آنان از تجارب بسیار دولت عثمانی و دولتهای اروپایی سود بردند و به تأسیس کارخانه‌های باروت سازی و توپ‌ریزی اقدام کردند (زنیبر، نیز EI²، همانجاها).

مآخذ: ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن ارنبغا، *الانیق فی المناجنیق*، به کوشش احسان هندی، حلب، ۱۴۰۵/۱۹۸۵م؛ ابن تغری بردی، *النجوم*، به کوشش فهیم محمد شلتوت، قاهره، ۱۳۹۰ق/۱۹۷۰م؛ ابن خطیب، *الاحاطة فی اخبار غرناطة*، به کوشش محمد عبدالله عنان، قاهره، ۱۹۵۵م؛ همو، *اللمحة البدریة فی الدولة النصریة*، قاهره، ۱۳۴۷ق؛ ابن خلدون، *العبر*؛ ثابت، نعمان، *العسکریة فی عهد العباسیین*، به کوشش حامد احمدورد،

بغداد، ۱۹۸۷م؛ حسین، محسن محمد، *الجیش الایوبی فی عهد صلاح الدین*، بیروت، ۱۹۸۶م؛ زنیبر، محمد، «البارود»، *معلمة المغرب*، رباط، ۱۹۸۴م؛ سامرائی، خلیل ابراهیم و دیگران، *تاریخ العرب وحضارتهم فی الاندلس*، موصل، جامعة الموصل؛ سرور، محمد، *الدولة الفاطمیة فی مصر*، قاهره، ۱۳۹۴ق/۱۹۷۴م؛ سلاوی، احمد، *الاستقصاء*، به کوشش جعفر ناصری و محمد ناصری، دارالبیضا، ۱۹۷۹م؛ سمیعی، کیوان، *اوراق پراکنده*، تهران، زوار؛ طرطوسی، مرضی، «تبصرة ارباب الالباب فی کیفیة النجاة...» (نک: مد، کائن)؛ عواد، کورکیس، *مصادر التراث العسکری عند العرب*، بغداد، ۱۹۸۱م؛ فراج، عزالدین، *فضل علماء المسلمین علی الحضارة الاوربیة*، قاهره، ۱۹۷۸م؛ لوبن، گوستاو، *تمدن اسلام و عرب*، ترجمهٔ محمدتقی فخر داعی گیلانی، تهران، ۱۳۱۶ش؛ لئون افریقی، حسن بن محمدوزان، *وصف افریقیا*، ترجمهٔ محمد حجی و محمد اخضر، بیروت، ۱۹۸۳م؛ ماجد، عبدالمنعم، *نظم الفاطمیین و رسومهم فی مصر*، قاهره، ۱۹۸۵م؛ مشرفه، عطیة مصطفی، *نظم الحکم بمصر فی عصر الفاطمیین*، قاهره، ۱۹۴۸م؛ مقریزی، احمد، *السلوک*، قاهره، ۱۹۸۵م؛ هندی، محموداحسان، «محاولة حصر بیبلیوغرافی للتآلیف العسکریة و الحربیة عندالعرب القدماء»، *ابحاث المؤتمر السنوی الثانی للجمعیة السوریة لتاریخ العلوم*، حلب، ۱۹۷۹م؛ نیز:

Ayalon, D., *Gunpowder and Firearms in the Mamluk Kingdom*, London, 1978; Cahen, C., « UnTraité d'armurerie composé pour Saladin», *Bulletin d'études orientales*, Beirut, 1984, vol. XII; EI²; Elgood, R., *Firearms of the Islamic World*, London/NewYork, 1995; Ritter, H.,«Kleine Mitteilungen und Anzeigen», *Der Islam*, 1929, vol. XVIII.

محمد نوری

بارودی، محمود سامی (۱۲۵۵-۱۳۲۲ق/۱۸۳۹-۱۹۰۴م)، شاعر، و سیاستمدار معاصر عرب. وی در قاهره در خانواده‌ای چرکسی و منسوب به ممالیک مصر متولد شد. یکی از نیاکان او ملتزم (اجاره‌دار) قصبهٔ ایتای بارود از توابع بحیره (ولایتی در مصر سفلیٰ) بود و نسبت بارودی وی برخاسته از همین جاست (کردعلی، ۳۹۰؛ زیدان، ۳۹۴/۲؛ مصطفیٰ، ۴۱۴/۳- ۴۱۵؛ هیکل، ۹۷(۵)/۴۷۰). پدر بارودی، حسن حسنی بیک، در روزگار محمدعلی پاشا (حک ۱۲۲۰-۱۲۶۴ق/۱۸۰۵-۱۸۴۸م)، یکی از فرماندهان عالی رتبهٔ توپخانه بود که بعدها «مدیر» (مسئول ادارهٔ «مدیریه»، از تقسیمات کشوری مصر) دُنْقُله و بربر در سودان شد (کردعلی، ۳۸۹-۳۹۰؛ ضیف، ۴۶؛ هیکل، همانجا).

بارودی در ۷سالگی پدر خود را از دست داد و تا ۱۲سالگی چون دیگر فرزندان خانواده‌های مرفه، قرآن و مقدمات فقه و حساب و تاریخ و شعر را درخانه نزد معلمان خصوصی آموخت (ضیف، ۴۷). وی زبان و ادبیات عرب را نزد شیخ حسن مرصفی فراگرفت (کردعلی، ۳۹۰)؛ سپس در ۱۲۶۷ق/۱۸۵۰م پس از اتمام تحصیلات ابتدایی چون دیگر چراکسه و ترکان و فرزندان طبقهٔ حاکم وارد مدرسهٔ نظام شد (ضیف، ۴۸؛ کردعلی، همانجا؛ مصطفیٰ، ۴۱۵/۳)؛ در این اثنا به مطالعهٔ شعر کلاسیک نیز پرداخت؛ در ۱۲۷۱ق/۱۸۵۴م در زمان حکومت سعید پاشا (۱۲۷۰-۱۲۸۰ق/۱۸۵۴-۱۸۶۳م)، با رتبهٔ باشجاویش (سرگروهبان) از مدرسهٔ نظام فارغ التحصیل گردید (هیکل، همانجا؛ دسوقی، ۲۲)، اما در آن زمان روح حماسه فسرده، و صحنه‌های جنگ از پرچمهای مصر تهی شده بود؛ از این‌رو، وی که امید داشت از طریق نظامی‌گری به آرزوهای بزرگ دست یابد و چون نیاکانش در میادین جنگ کسب افتخار کند، نومید شد و ناچار به مطالعه روی آورد و استعداد شاعری خود را با میراث شعر کهن، به ویژه آنچه در باب حماسه و فخر بود، پرورش داد. او بدون توجه به آنانکه سرودن شعر را برای وی که از طبقه‌ای صاحب مقام بود، عیب می‌دانستند، به تصویر صحنه‌های پیکار و ستایش قهرمانان پرداخت و در این امر از شاعران کلاسیک تقلید کرد. او شعر را به شرط آنکه ابزاری برای ستایش و نکوهش نباشد، زیوری برای انسان می‌دانست (همو، ۲۲-۲۳؛ بارودی، ۵۳۱/۳).

بارودی سرانجام نتوانست در مصر بماند، از این‌رو، به استانبول رفت و به عنوان منشی وارد وزارت امور خارجه شد (زیدان، ۳۹۵/۲؛ مصطفیٰ، ۴۱۶/۳) و در آنجا زبان و ادبیات ترکی و فارسی را نیک فرا گرفت و علاوه بر عربی، به فارسی و ترکی نیز شعر سرود (دسوقی، ۲۳). پس از سفر اسماعیل پاشا (ه‍ م) به استانبول که به منظور سپاسگزاری از سلطان عثمانی صورت پذیرفت، بارودی به او پیوست و همراه وی به مصر بازگشت (زیدان، مصطفیٰ، همانجاها). بازگشت او به مصر در حقیقت شروع بخش دوم از زندگی، و دوران تحقق آرزوها و آمال او بود. وی در زمان اسماعیل پاشا، با درجهٔ سرگردی به همراه گروهی از افسران مصری برای مشاهدهٔ مانورهای سالیانهٔ ارتش فرانسه بـه این کشور، و سپس بـه لندن مسافرت کـرد و پس از بازگشت در ۱۲۸۲ق/۱۸۶۵م به درجهٔ سرهنگ دومی در فوج سوم محـافظان نایب السلطنه، و اندک زمانی بعد به درجهٔ امیرآلایی (سرهنگی) فوج چهارم همان گروه ارتقا یافت (هیکل، ۹۷(۵)/۴۷۳؛ EI²).

با آغاز شورش در جزیرهٔ کرت در مدیترانه بر ضد دولت عثمانی، بارودی به همراه سپاهی بدانجا فرستاده شد (۱۲۸۲ق) و پس از بازگشت به سبب فعالیتهای چشمگیرش به دریافت نشان (وسام عثمانی) مفتخر گردید و در رأس محافظان اسماعیل پاشا قرار گرفت و منشی ویژهٔ او شد (مصطفیٰ، ۴۱۶/۳-۴۱۷؛ هیکل، همانجا؛ طناحی، ۴۷۵؛ EI²). هنگام جنگ دولت عثمانی با صربها و بلغارها، بارودی برای انجام دادن مأموریتهای سیاسی به استانبول رفت. وی همچنین در جنگ با روسیه (۱۲۹۵ق/۱۸۷۸م) از خود شایستگی نشان داد و به درجهٔ سرتیپی ارتقا یافت. این جنگها زمینهٔ مناسبی برای پاره‌ای از سروده‌های او به ویژه نونیهٔ مشهورش گردید (نک: بعینی، ۱۴-۱۵؛ هیکل، ۹۷(۵)/۴۷۳، ۴۷۷؛ بارودی، ۴۳/۴-۵۵). وی پس از بازگشت از جنگ بالکان، نخست مدیریت ناحیهٔ «الشرقیه» را عهده‌دار گردید وسپس استاندار پایتخت (قاهره) شد (دسوقی، ۲۴؛ ضیف، ۶۶؛ کردعلی، ۳۹۱-۳۹۲؛ زیدان، ۳۹۶/۲؛ مصطفیٰ، ۴۱۷/۳).

در روزگـار توفیق پـاشا (حک ۱۲۹۶-۱۳۰۹ق/۱۸۷۹-۱۸۹۲م)، بارودی وزیر معارف و اوقاف شد و کوشید به وضع اوقاف رسیدگی کند (ضیف، ۷۰؛ زیدان، همانجا). وی پس از دریافت درجهٔ سرلشکری، وزارت جنگ را بـر عهده گرفت (کردعلی، ۳۹۲)، امـا گرایشهای ناسیونالیستی وی سبب شد که از مقام خود عزل گردد. چندی بعد بارودی باردیگر به اصرار توفیق پاشا مقام نخست وزیری را پذیرفت و

کوشید میان نظامیان و توفیق، آشتی برقرار سازد و امور را با مدارا اصلاح نماید، اما نظامیان خواستار برکناری توفیق بودند و همین امر کار را بر بارودی دشوار ساخت. بارودی سرانجام به انقلابیون ملحق شد و در زمرهٔ بزرگ‌ترین یاوران انقلاب عرابی پاشا قرار گرفت، اما با مداخلهٔ انگلستان و فرانسه، انقلاب شکست خورد و وی به همراه دیگر یارانش به سیلان تبعید گردید و ۱۷ سال و اندی از عمر خود را در آنجا سپری ساخت. این دوران در زندگی شاعر البته تأثیری شگرف داشت (زیدان، ۲/۳۹۷؛ مصطفی، ۳/۴۱۷-۴۱۸؛ طناحی، ۴۷۵-۴۷۷). وی در این زمان زیباترین و غم‌انگیزترین قصاید خود را سرود. بارودی در دوران تبعید بینایی خود را از دست داد و شنوایی او نیز ضعیف شد، درحالی که دوری از خانواده نیز بر دردها و رنجهای وی می‌افزود (دسوقی، ۲۴-۲۵؛ ضیف، ۸۱،۸۲). او سرانجام در ۱۹۰۰م بخشوده شد و به مصر بازگشت و همانجا درگذشت (زیدان، همانجا؛ بدوی، ۲۰۰۸). خلیل مطران، حافظ ابراهیم و دیگران او را رثا گفته‌اند (بعینی، ۲۷-۲۹؛ سالم، ۳۴،۴۸).

شعر: محیط مصر و مطالعهٔ شعر کهن و به ویژه شعر دورهٔ عباسی را می‌توان از جمله عوامل مؤثر در پرورش ذوق شاعری بارودی دانست (ضیف، ۹۷-۹۸؛ دسوقی، ۳۵). وی در آغاز از اسلوب و معانی شعر کهن تقلید کرد، و در معارضه با مشهورترین شاعران عرب چون عنترة‌بن شداد، نابغهٔ ذبیانی، ابوفراس حمدانی، بحتری، متنبی، ابونواس و بوصیری، قصایدی قابل توجه سرود و البته در این راه به سرقت ادبی نیز متهم شد (همو، ۴۰-۴۱؛ نوفل، ۱۷۸-۱۹۰؛ هیکل، ۲۲/۹۸). سپس در بسیاری از موضوعات شعری، به ویژه وصف، شخصیتی مستقل یافت.

بارودی در غالب فنون شعری چون رثا، مدح، فخر، غزل، حکمت و حماسه شعر سرود (بعینی، ۹). وی تنها دوستان و خویشاوندان را رثا می‌گفت (مثلاً نک: ۱/۳۰-۳۱). رثای او برخاسته از عواطف صادقانه بود که گاه با پند و حکمت آمیخته می‌شد. مدح او نیز به والیان همعصرش در مصر منحصر بود و با اینهمه، به عنوان شاعری مداح شناخته نشد. سروده‌های او نیز در این باب از هر گونه مبالغهٔ نکوهیده بری بود، چرا که در برابر مدحش، انتظار صله و پاداش نداشت. وی در مدح پیامبر اسلام(ص) نیز قصیده‌ای به شیوهٔ *البردهٔ* بوصیری با عنوان *کشف الغمة فی مدح سیدالامه* سرود که زیباترین نمونهٔ مدح او به شمار می‌رود (ابراهیم، ۱۲۱۵؛ EI²).

بارودی پیوسته در سروده‌های خود به‌ماجراجویی، شجاعت، عزم و ارادهٔ نیرومندش می‌بالید و در این خصوص گاه سخت مبالغه می‌ورزید و خود را نادرهٔ زمان می‌پنداشت (دسوقی، ۴۱-۴۳؛ بعینی، ۱۳، ۱۵، ۱۶، ۲۳-۲۵؛ هیکل، ۹۷(۵)/۴۷۱). خاستگاه معدود اشعار وی که در باب زهد و با بهره‌گیری از معانی شعر ابوالعتاهیه سروده، بیشتر نشأت گرفته از حالاتی نفسانی است که در پی یأس و ناامیدی بر او غلبه کرده است. در سرتاسر شعرهای بارودی پند و حکمت از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است، به گونه‌ای که برخی از آنها حکم ضرب المثل یافته است. بی‌گمان این حکمتها و پندها برخوردار از فلسفه‌ای ژرف و متأثر از مکتبی خاص یا نگرشی کلی به جهان هستی نیست، بلکه نگاهی است گذرا و عاری از تحلیلی عمیق که از سبکی استوار و ساختاری دلنشین هم بی‌بهره نیست (دسوقی، ۴۴-۴۵).

در بیان احساسات و مشاهدات خود، نوآوری بارودی بسیار محسوس است. وی به وصف توجهی خاص داشت و قصاید ویژه‌ای در این باب سرود. تفاوت وصف در شعر بارودی با وصف در شعر شاعران کهن، در این است که در قصاید کهن، وصف به عنوان موضوعی فرعی در لابه‌لای قصاید جای می‌گیرد، حال آنکه در شعر بارودی وصف موضوعی مستقل است (همو، ۴۵). بارودی تصویرگری تواناست که پدیده‌های طبیعت، اشخاص و صحنه‌های نبرد و به طور کلی هر آنچه احساسات او را برانگیخته، نیک تصویر کرده است (همو، ۴۶؛ نیز نک: بعینی، ۱۹-۲۱) و در این زمینه هر گاه به معارضهٔ شاعران جاهلی و مخضرم رفته، قصایدی سروده که در استحکام و استواری همپایهٔ قصاید آنان است (همو، ۲۱؛ زیدان، ۲/۴۰۰). در وصف خمر نیز از وی قصایدی در دست است که آن را در ردیف خمریات ابونواس دانسته‌اند (بعینی، ۲۲).

از جمله موضوعاتی که بارودی لباسی نو بدان پوشانید، شعر سیاسی و ملی بود. از میان سروده‌های سیاسی بارودی می‌توان به شخصیت والا، عصیانگر و بلند پرواز او که عاشق آزادی و عدالت است، پی‌برد. همین ویژگیها بود که به بارودی شخصیتی ممتاز بخشید و وی را رهبری محبوب ساخت (دسوقی، ۴۷-۴۹). بارودی نخستین شاعر معاصر است که میهن و هم میهنان خود را ستود و روح ملت‌گرایی را در آنها تقویت نمود، و اینها همه، بارودی را در شعر معاصر جایگاهی رفیع بخشید (همو، ۴۹). با اینهمه، *دیوان* بارودی از قصاید عاشقانه و غزل تهی نیست و قلب او پیوسته از اندوه عشق شکوه می‌کند، حتیٰ در کهن‌سالی (بعینی، ۱۷-۱۹). بارودی در نسیب کاملاً پیرو سبک کهن نبود، بلکه در آن به پاکدامنی در عشق تأکید می‌ورزید. هجای او نیز بیشتر اجتماعی بود، تا شخصی، هر چند که این موضوع در آثار او، با آثار کلاسیک اروپایی چون نوشته‌های شکسپیر و مولیر قابل مقایسه نیست (دسوقی، ۵۰).

بارودی عامل اصلی نهضت شعری در دوران معاصر به شمار می‌رود. وی در سروده‌های خود از یک سو استواری شعر کهن را با موضوعات نوین در آمیخت و از دیگر سوی برخلاف معاصران، شعر خود را از افراط در کاربرد صنایع شعری دورهٔ فترت دور نگه داشت (بعینی، ۹). با آنکه بارودی از شاعران کلاسیک تقلید می‌کرد، اما شخصیتی کاملاً متفاوت با شاعران کهن داشت (دسوقی، ۵۱). در واقع می‌توان گفت که بارودی صاحب مکتبی در شعر بود که بسیاری از شاعران پس از خود را چون اسماعیل صبری، شوقی، مطران و ... تحت تأثیر قرار داد. از ویژگیهای بارز مکتب شعری او استواری در معنا

و اسلوب، موسیقی دل انگیز، شفافیت معنی و تصویر، و پیروی از سبک و شیوهٔ قصیده‌های کهن بود (عبود، ۱۴۱؛ دسوقی، ۵۲؛ هیکل، ۹۷(۵)/۴۷۴). رسالت بارودی در ادبیات معاصر، احیای شعر عربی بود؛ به عبارت دیگر او شعر را از رکاکت و ضعفی که گریبانگیر آن شده بود، رهانیدو بدان نیرویی دوباره بخشید (عقاد، ۳۱۶؛ سالم، ۴۸). دربارهٔ بارودی کتابها و مقالات گوناگونی نگاشته شده است (نک: داغر، ۱۶۲/۲-۱۶۴).

آثار: ۱. *دیوان*، که خود آن را سامان بخشید و واژگان دشوارش را توضیح داد و پس از مرگش نخستین بار به کوشش و شرح محمد امام منصوری و با سرمایهٔ همسر دومش امینه در دو مجلد به طبع رسید (دسوقی، ۳۳؛ EI^2)؛ سپس به کوشش علی جارم و محمد شفیق معروف، و با مقدمهٔ هیکل پاشا در قاهره منتشر شد (۱۹۴۰م). *دیوان* بارودی مجموعهٔ قصایدی است که وی به مناسبتهای گوناگون سروده است و از خلال وصف او می‌توان به سفرهای مختلف شاعر پی برد. ۲. *مختارات البارودی*، در ۴جلد که مجموعه‌ای است از اشعار ۳۰شاعر بزرگ که نخستین آنها بشار و آخرینشان ابن عنین است. این مجموعه که بارودی آن را در تبعید گردآوری کرده بود، در ۱۳۲۷ و ۱۳۲۹ق به کوشش یاقوت مُرسی در قاهره به چاپ رسید و مشتمل بر ۷ باب است که عبارتند از ادب، مدیح، رثا، وصف، نسیب، هجا و زهد.

گزیده‌ای از آثار منثور به نام *قید الاوابد* بدو منسوب است که تا کنون به چاپ نرسیده است (طناحی، ۴۷۹؛ بعینی، ۲۶؛ دسوقی، ۳۴؛ ضیف، ۲۲۰).

مآخذ: ابراهیم، عبدالفتاح، «البارودی الشاعر»، *الهلال*، ۱۳۵۳ق، س۴۲، شم ۱۰؛ بارودی، محمود سامی، *دیوان*، به کوشش علی جارم و محمد شفیق معروف، قاهره، ۱۹۴۰م؛ بدوی، احمد احمد، «شعر البارودی فی منفاه»، *الرسالة*، ۱۹۴۴م، س ۱۲، شم ۵۹۸؛ بعینی، نجیب، *شعراء عرب معاصرون*، بیروت، ۱۴۱۱ق/۱۹۹۱م؛ داغر، یوسف اسعد، *مصادر الدراسة الادبیة*، بیروت، ۱۹۸۳م؛ دسوقی، عمر، *محمود سامی البارودی*، قاهره، ۱۹۷۰م؛ زیدان، جرجی، *تراجم مشاهیر الشرق*، بیروت، دارمکتبة الحیاة؛ سالم، عبدالرشید عبدالعزیز، *شعر الرثاء العربی*، کویت، ۱۹۸۲م؛ ضیف، شوقی، *البارودی رائد الشعر الحدیث*، قاهره، ۱۹۶۴م؛ طناحی، طاهر، «رب السیف و القلم محمود سامی باشا البارودی»، *الهلال*، ۱۳۴۸ق، س ۳۸، شم ۴؛ عبود، مارون، *رواد النهضة الحدیثة*، بیروت، دارالثقافه؛ عقاد، عباس محمود، *مجموعة اعلام الشعر*، بیروت، دارالکتاب العربی؛ کردعلی، محمد، *المعاصرون*، به کوشش محمد مصری، دمشق، ۱۴۰۱ق/۱۹۸۰م؛ مصطفی، محمود، *الادب و تاریخه*، قاهره، ۱۳۵۶ق/۱۹۳۷م؛ نوفل، محمد محمود قاسم، *تاریخ المعارضات فی الشعر العربی*، بیروت، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۲م؛ هیکل، محمد حسین، «شعر البارودی، حیاته و صورة عصره»، *المقتطف*، ۱۹۴۰-۱۹۴۱م؛ نیز: EI^2.

بابک فرزانه

باروسی، سلم‌بن حسن، منسوب‌به باروس از روستاهای‌نزدیک نیشابور. نام وی را سالم (سلمی، *طبقات*...، ۱۱۴، ۲۶۹؛ نیز نک: عروسی، ۱۳۷) نیز آورده اند. سال تولد و وفات وی به درستی معلوم نیست، ولی چون از معاصران حمدون قصار (د ۲۷۱ق/۸۸۴م) و ابوتراب نخشبی (د ۲۴۵ق/۸۵۹م) بوده است (نک: همانجا)، می‌توان او را در شمار صوفیان سدهٔ ۳ق/۹م به شمار آورد.

مطابق منابع موجود، نخستین کسی که از باروسی یاد کرده، ابوعبدالرحمان سلمی است. وی در *تاریخ الصوفیه*، باروسی را استاد حمدون قصار و فردی مستجاب الدعوه معرفی کرده است (نک: سمعانی، ۲۵۵/۱). کتاب *تاریخ الصوفیهٔ* سلمی اکنون در دست نیست، ولی در کتاب *طبقات الصوفیهٔ* وی اگر چه عنوان مستقلی به باروسی اختصاص داده نشده، اما ذیل عنوان حمدون قصار و محفوظ بن محمود (سلمی، همانجاها)، از او به عنوان مصاحب آن دو یاد شده است.

آنچه از گفت و گوی باروسی با محمدبن کرّام (د ۲۵۶ق)، پیشوای مذهب کرامیه، بر می‌آید، این است که وی رویکردی انتقادی نسبت به زهدگرایی افراطی زمان خود داشته است (نک: خواجه‌عبدالله، ۱۲۲). البته چنین گرایشی اختصاص به یک فرد یا به محلی خاص همچون نیشابور نداشته است و در سراسر حوزه‌های تصوف دیده می‌شد. ابونصر سراج در مقدمهٔ کتاب *اللمع* این نکته را که انتقاد از روش زاهدانهٔ صوفیه در آن روزگار رواج داشته است، خاطر نشان می‌سازد (ص ۳) و سبب نگارش این کتاب را بررسی و نقد اینگونه انتقادات ذکر می‌کند (ص ۴).

این سخن که باروسی از بنیان گذاران ملامتیه بوده است (نک: زرین‌کوب، ۲۳۷) پذیرفتنی نیست؛ زیرا اولاً در کتابهای مهم شرح احوال صوفیه، چون *اللمع* سراج، *التعرف* کلاباذی و *حلیة الاولیاء* ابونعیم، ذکری از او نیست، و سلمی نیز که خود از بزرگان صوفیهٔ نیشابور بود، در کتاب *طبقات الصوفیهٔ* خود که ترجمهٔ احوال و شرح اقوال مشاهیر صوفیه تا زمان اوست، در ذیل عنوانهای دیگر از باروسی یاد کرده است. همچنین سلمی در «رسالة الملامتیهٔ» خود که یکی از مهم‌ترین آثار و شاید نخستین اثر دربارهٔ ملامتیه است، از باروسی به این عنوان، یا به عنوان کسی که در صورت بندی اصول ملامتی نقش یا تأثیری داشته است، یادی نمی‌کند؛ در حالی که وی در همین کتاب از ابوحفص نیشابوری، حمدون قصار و سعیدبن اسماعیل بن منصور نیشابوری، معروف به واعظ (د ۲۹۸ق)، به عنوان مشایخ ملامتی و از بنیان‌گذاران این طریقه سخن می‌گوید (ص۸۸، ۱۰۳).

مآخذ: خواجه عبدالله انصاری، *طبقات الصوفیة*، به کوشش محمد سرور مولایی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ زرین‌کوب، عبدالحسین، *جست و جو در تصوف ایران*، تهران، ۱۳۵۷ش؛ سراج، عبدالله، *اللمع فی التصوف*، به کوشش ر. نیکلسن، لیدن، ۱۹۱۴م؛ سلمی، محمد، «رسالة الملامتیة»، همراه *الملامتیة و الصوفیة و اهل الفتوة* ابوالعلاء عفیفی، قاهره، ۱۳۶۴ق/۱۹۴۵م، همو، *طبقات الصوفیة*، به کوشش پدرسن، لیدن، ۱۹۶۰م؛ سمعانی، عبدالکریم، *الانساب*، به کوشش عبدالله عمر بارودی، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ عروسی، مصطفی، *حاشیه بر شرح الرسالة القشیریة*، قاهره، ۱۲۹۰ق.

مجتبیٰ زروانی

آلباره، سرزمینی از ناحیهٔ حمص در سوریه. ساکنان این ناحیه از قبیلهٔ بهراء یمن بوده‌اند که پس از فتح این سرزمین به دست ابوعبیدة بن جراح در ۱۶ق، بدانجا کوچیدند (ابن خردادبه، ۷۳؛ یعقوبی، ۳۲۴).

الباره پیش از اسلام شهری بزرگ و مرکز داد و ستد روغن زیتون بوده است (EI^2, I/1024). در این سرزمین دژی بوده که به آن زاویة الباره می‌گفتند (عبدالمؤمن، ۱۵۲/۱). آثار باستانی بسیاری شامل مجسمه‌ها و معابد، از دورهٔ حکومت رومیان در این ناحیه برجای مانده که از جملهٔ آنها تالار وسیعی است به طول ۱۵ و عرض ۷ متر که تمامی آن در درون صخره‌ای با سقفی یکپارچه است. سطح این سقف به روغنی مخصوص آغشته شده که تاکنون نیز تغییر رنگ نداده است. بر روی یکی از دیوارهای این تالار شکل صلیب، و بر روی یکی از درهای آن نوشته‌ای به زبان رومی به چشم می‌خورد (غزی، ۵۲۳/۱).

در تقسیمات جغرافیایی روستای الباره از توابع جنوبی بخش احسم از شهرستان اریحا در استان ادلب در سوریه، و فاصلهٔ آن تا مرکز بخش ۴ کمـ است. جمعیت آن برابر سرشماری ۱۹۹۲م/۱۳۷۱ش، ۴٬۰۷۵ نفر بوده است (*المعجم*...، ۲۱۳/۲). خانه‌های بافت قدیم این روستا از سنگ و گل است، اما ساختمانهای جدید از سنگ و سیمان ساخته می‌شود. مردم روستا بیشتر کشاورز و دامپرورند که بجز کشت غلات، به پرورش درختان میوه همچون انگور، انجیر و هلو نیز می‌پردازند (همانجا).

الباره در جنگهای صلیبی میان مسلمانان و مسیحیان چندین بار دست به دست شد (EI^2، همانجا). در ۴۹۰ق/۱۰۹۷م دقاق، امیر دمشق بـه اتفاق اتابک خـود، طغتکین در نزدیکی البـاره بر لشکـری بزرگ از صلیبیان تاختند و آنان را غافلگیر کردند (ابن عدیم، ۱۳۱/۲؛ ابن‌تغری بردی، ۱۴۶/۵؛ رانسیمان، ۲۹۰/۱-۲۹۱). یک سال بعد ریموند به سرزمینهای مسلمانان حمله کرد و به الباره تاخت. مردم شهر امان خواستند، ولی ریموند همهٔ آنان را کشت و یا برده کرد و مسیحیان را در آنجا سکنیٰ داد. وی مساجد را به کلیسا بدل کرد و یک تن از کشیشان لشکر خود را به مقام اسقفی آن شهر منصوب نمود (همو، ۳۳۹/۱). اسقف الباره بسیاری از هماهنگیهای سپاه ریموند را صورت می‌داد، از جمله: نحوهٔ حرکت آن، چگونگی برخورد با مسلمانان و یا رساندن پیامهای او به دیگر فرماندهان و حکمرانان شهرهای تصرف شده (همو، ۳۵۵/۱).

زمانی که امیر بلک بن ارتق به حکومت حلب رسید (۵۱۷ق/۱۱۲۳م)، الباره را نیز تصرف کرد و اسقف شهر را به اسارت گرفت. در همان سال سران سپاه صلیبی که در اسارت امیر بلک در قلعهٔ خَرْتَبِرْت بودند، با نیرنگ گریختند و همزمان اسقف الباره نیز توانست بگریزد (ابن قلانسی، ۲۰۹-۲۱۰). پس از تسلط دوبارهٔ مسیحیان بر این شهر، نورالدین محمود بن زنگی در ۵۴۶ق/۱۱۵۱م قلعهٔ الباره را همراه با قلعـه‌های دیگـری، از آنان بازپس گرفت (ابـن اثیـر، ۱۵۴/۱۱-۱۵۵؛ ابن‌وردی، ۷۹؛ سامی، ۱۱۹۳/۲).

الباره همچنین نام سرزمینی کوهستانی از جزیرةالخضراء در اندلس است که کوههای مرتفع و باغهای میوهٔ بسیار دارد (یاقوت، *بلدان*، ۴۶۰/۱)؛ نیز نام قلعه‌ای است که ویرانه‌های آن بر روی قلهٔ کوهی میان ماردین و آمد قرار گرفته است (همو، *المشترک*...، ۳۵).

مآخذ: ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن تغری بردی، *النجوم*؛ ابن خردادبه، عبیدالله، *المسالک و الممالک*، به کوشش محمد مخزوم، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ ابن عدیم، عمر، *زبدةالحلب من تاریخ حلب*، به کوشش سامی دهان، دمشق، ۱۴۵۷ق؛ ابن قلانسی، حمزه، *ذیل تاریخ دمشق*، بیروت، ۱۹۰۸م؛ ابن وردی، عمر، *تتمةالمختصر فی اخبار البشر*، به کوشش احمد رفعت بدراوی، بیروت، ۱۳۸۹ق/۱۹۷۰م؛ رانسیمان، استیون، *تاریخ جنگهای صلیبی*، ترجمهٔ منوچهر کاشف، تهران، ۱۳۶۰ش؛ سامی، شمس‌الدین، *قاموس الاعلام*، استانبول، ۱۳۰۶ق؛ عبدالمؤمن بن عبدالحق، *مراصد الاطلاع*، به‌کوشش علی‌محمد بجاوی، بیروت، ۱۳۷۳ق/۱۹۵۴م؛ غزی، کامل، *نهرالذهب فی تاریخ حلب*، حلب، ۱۳۴۳-۱۳۴۵ق؛ *المعجم الجغرافی*، به کوشش عماد مصطفی طلاس، دمشق، ۱۴۱۳ق/۱۹۹۲م؛ یاقوت، *بلدان*؛ همو، *المشترک*، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ یعقوبی، احمد، *البلدان*، لیدن، ۱۸۹۲م؛ نیز: EI^2.

محمدکاظم میرسجادی

باره سادات، یا بارهه سادات، عنوان خاندانی برجسته در شبه‌قارهٔ هند که در دستگاه سیاسی و نظامی گورکانیان نقش مهمی داشتند. دربارهٔ معنی باره نظریات گوناگونی ابراز شده است و رایج‌ترین آنها، این واژه را هندی، و به معنای دوازده می‌داند (هیگ، 74؛ بلوخمان، I/429؛ نیز نک‍: EI^2, S, 126).

نسب این خاندان به ابوالفرج واسطیٰ، از مردم عراق می‌رسد که مانند بسیاری از سادات ایران و عراق، درپی هجوم هولاکوخان به بغداد در ۶۵۶ق/۱۲۵۸م با ۱۲ تن از پسرانش به هند رفت. اینان نخست در سرهند و پس از آن در مظفرنگر ساکن شدند و نام ۴ شاخهٔ باره سادات همه برگرفته از نام مواضعی است که اینان در آنجا سکنیٰ گزیدند: سادات تهنپوری، سادات چاترآوری، سادات کوندلی وال و سادات جگنیـری (بلوخمـان، I/428-431؛ هالیسـتر، 137؛ «روزنـامه...»[1]، XVIII/85).

باره سادات از سدهٔ ۹ق زیر حمایت خضرخان از امرای نامدار عصر قرار گرفتند و پیشوای آنان، سید سلیم حاکم سهارنپور شد (همان، نیز هالیستر، همانجاها). از دورهٔ اکبرشاه گورکانی نفوذ و قدرت باره‌سادات رو به افزایش نهاد و به اقطاع‌داران و زمین‌دارانی بزرگ تبدیل شدند و مناصب مهم نظامی یافتند و در تحـولات سیـاسی دستگاه امپراتوری نقش مهمی بر عهده گرفتند (لاهوری، ۴۳/۲-۴۴؛ ابوالفضل، ۷۷/۳؛ نظام‌الدین، ۲۵۲/۲؛ هیگ، 152؛ تورک...، ۳۸). اینان به سبب حمـایت از سلطنت بهـادرشاه اول، پس از مـرگ اورنگ زیـب، به دولتمـردانی تبدیل شدند که امپـراتوران هند را عـزل و نصب می‌کردند و از این‌رو، برخی از آنها را «پادشاه‌گر» می‌خواندند (EI^2, I/1025؛ هالیستر، 137-138؛ ایروین، I/31, 34؛ مالک، 64، 57-58؛ بلوخمان، I/427)؛ اما در عهد محمدشاه (۱۱۳۱-۱۱۶۱ق/۱۷۱۹-۱۷۴۸م) خشم شاه و امرای پرنفوذ را برانگیختند و آخرین پیشوای بزرگ آنان، سید حسین علی کشته شد و برادرش سیدحسن علی در جنگ شکست خورد

---

1. *The Imperial*...

و در زندان به قتل رسید (۱۱۳۵ق) و در یک قتل عام دیگر در مظفرنگر، به کلی منقرض گردیدند (عبرت، ۲۰۷ـ۲۱۴؛ خافی خان، ۸۱۳/۳ـ۸۱۵، ۹۰۱ـ۹۰۴؛ مالک، 73-68 ,60-56؛ هالیستر، 139؛ «روزنامه»، XIV/62).

نویسندگانی که علل انقراض این خاندان را بررسی کرده‌اند، برآنند که تمایل باره سادات به هندوان و کوشش برای قطع جزیهٔ راجپوتها و تفویض مشاغل مهم به آنان که موجب اختلالاتی در نظام اداری شد، و سرانجام انتسابشان به تشیع، موجب برانگیختن دربار گورکانیان و امرای آنان برضد ایشان گردید (خافی‌خان، ۸۹۷/۳؛ ماهاجان، 294-293؛ هالیستر، همانجا؛ مالک، 74). دربارهٔ گرایش باره سادات به تشیع نیز نظریاتی ابراز شده است (نک: هالیستر، همانجا؛ ماهاجان، 294؛ بلوخمان، I/429-432؛ رضوی، I/238).

مآخذ: ابوالفضل علامی، *اکبرنامه*، به کوشش عبدالرحیم، کلکته، ۱۸۸۶م؛ *توزک جهانگیری*، به کوشش محمدهاشم، تهران، ۱۳۵۹ش؛ خافی‌خان نظام‌الملکی، محمدهاشم، *منتخب اللباب*، به کوشش ولزلی هیگ، کلکته، ۱۹۲۵م؛ عبرت لاهوری، محمدقاسم، *عبرت‌نامه*، به کوشش ظهورالدین احمد، لاهور، ۱۹۷۷م؛ لاهوری، عبدالحمید، *پادشاهنامه*، به کوشش کبیرالدین احمد و عبدالرحیم، کلکته، ۱۸۶۸م؛ نظام‌الدین احمد، *طبقات اکبری*، کلکته، ۱۹۳۱م؛ نیز:

Blochmann, H., notes on *The Ā'īn-i Akbarī* by Abū'l - Fazl 'Allāmī, New Delhi, 1977; EI^2; EI^2,S; Haig, W., «Akbar, 1556-1573», *The Cambridge History of India*, New Delhi, 1987, vol. IV; Hollister, J.N., *The Shi'a of India*, New Delhi, 1979; *The Imperial Gazetteer of India*, New Delhi, 1988; Irvine, W., *Later Mughals*, New Delhi, 1971; Mahajan, V. D., *Muslim Rule in India*, New Delhi, 1975; Malik, Z., *The Reign of Muhammad Shah*, New York, 1977; Rizvi, A. A., *A Socio - Intellectual History of Isnā 'Asharī Shī'īs in India*, Canberra, 1986.

مجید سمیعی

باره وَفات، اصطلاحی نزد مسلمانان شبه قاره برای ۱۲ ربیع‌الاول که آن را روز وفات و ولادت پیامبر اکرم (ص) دانسته، بدین مناسبت مراسمی برگذار می‌کنند که هم جنبهٔ عزاداری دارد و هم همراه با جشن و شادمانی است. در بعضی از منابع معتبر، روز ولادت پیامبر اکرم (ص) ۱۲ ربیع الاول آمده است (ابن هشام، ۱۹۵/۱، به نقل از ابن اسحاق)، و در برخی منابع تاریخی نیز، همان ۱۲ ربیع‌الاول را روز وفات آن حضرت ذکر کرده‌اند (ابن سعد، ۲۰۹/۲؛ دهلوی، ۳۵۰؛ عبداللطیف، ۲۳؛ *اردو...*، ۹۲۱/۳). برخی مراسم جشن و شادی این روز را بدان سبب می‌دانند که در حقیقت روز وصال حضرت رسول (ص) است.

چنین به نظر می‌رسد که این آیین به مسلمانان شبه قاره اختصاص دارد و در میان مسلمانان دیگر کشورهای اسلامی به این صورت دیده نمی‌شود. به گفتهٔ عبدالحمید لاهوری نخستین بار در ۱۰۳۶ق/۱۶۲۷م شاه جهان این آیین را در دربارش برگذار کرد (نک: ۲۳۰/۱ـ۲۳۱؛ عبداللطیف، ۲۴). در این مراسم در منازل و مساجد از زندگانی و تعالیم نبی اکرم (ص) و خصایل و فضایل آن حضرت یاد کرده می‌شود و در پایان مجالس فاتحه می‌خوانند و به مستحقان خیرات می‌دهند (هیوز، 36؛ EI^2).

مراسم در روز یازدهم با چراغانی کردن محلهای مخصوص آغاز می‌شود. تشکیل مجالس وعظ و اطعام فقرا از آداب دیگر این روز است. بعد از ظهر این روز دسته‌های عزاداران از خیابانهای شهر می‌گذرند و گروههایی از مردم با آنها همراه می‌شوند (*آسیاتیکا*، I/279). رسمی دیگر به نام «صندل» نیز در بعدازظهر همین روز معمول است که ضمن آن عصارهٔ معطر گیاه صندل را درون ظرفی قرار داده، با تشریفاتی خاص به عیدگاه می‌برند و میان مردم توزیع می‌کنند، و این اعلام عمومی و دعوت از مردم برای شرکت در مراسم روز دوازدهم است. عیدگاه محلی برای گردهمایی است که در خارج شهر ساخته شده است و دیوار سنگی بلندی دارد که در آن محراب و دو مناره و یک صحن بزرگ قرار دارد و در آنجا از محلی که به ارتفاع ۳پله است، به عنوان منبر استفاده می‌شود. در بعضی از نقاط مردم در یک مسجد به عنوان عیدگاه اجتماع می‌کنند (سل، 245).

مردم برخی از شهرهای شبه قاره مراسم صندل را به گونه‌ای دیگر اجرا می‌کنند، بدین ترتیب که خمیر چوب صندل را به شکل «بُراق» (اسب پیامبر (ص)) درآورده، در ظرفی می‌گذارند و روی آن را با گُل و گیاه می‌پوشانند و به هنگام حمل این ظرف به سوی قدمگاه پیامبر (ص)، نیایشهای آیین مولودی می‌خوانند و در انتها خمیر صندل را میان حاضران توزیع می‌کنند.

آوردن براق، در این مراسم، اشاره به عروج پیامبر (ص) است (شریف، 189). قدمگاه شکلی شبیه اثر پا بر روی سنگ است که به اعتقاد مردم نشانهٔ جای پای پیامبر (ص) است. برخی از مردم نیز اشکال مشابه آن را در خانه نگهداری می‌کنند و در این روز با آداب و تشریفات خاصی به تزیین آن پرداخته، به نمایش می‌گذارند. در مدارس به جای قدمگاه موی حضرت (ص) به نمایش گذاشته می‌شود (سل، 246-245؛ شریف، همانجا؛ EI^2).

روز دوازدهم به نام «عُرس» معروف است، این واژه در زبان اردو به مجلس تکریم بزرگان دین اطلاق می‌شود (شریف، 188؛ فیروز الدین، ۸۹۳). افزون بر قرائت *قرآن*، پختن طعام برای خیرات، خواندن فاتحه و مرثیه و برپایی مجالس وعظ و بیان وقایع ولادت و وفات و معجزات پیامبر (ص) بخشی دیگر از مراسم این روز است.

باره وفات آیینی است که علاقه و محبت مردم مسلمان شبه قاره را به پیامبر (ص) می‌رساند. این روز در پاکستان تعطیل رسمی است و همه برای اهدای نذور خود و نمازگزاردن در آن شرکت می‌کنند (سل، 246-244؛ شریف، 189؛ هیوز، همانجا؛ EI^2).

مآخذ: ابن سعد، محمد، *الطبقات الکبری*، بیروت، ۱۹۹۰م؛ ابن هشام، عبدالملک، *السیرة النبویة*، به کوشش مصطفی سقا و دیگران، بیروت، ۱۹۷۵م؛ *اردو دائرهٔ معارف اسلامیه*، لاهور، ۱۹۸۰م؛ دهلوی، احمد، *فرهنگ آصفیه*، دهلی، ۱۹۱۸م؛ عبداللطیف، محمد، «سیاسی، معاشرتی، اور تهذیبی پس منظر»، *تاریخ ادبیات مسلمانان پاکستان و هند*، لاهور، ۱۹۷۱م؛ ج ۴؛ فیروزالدین، *فیروز اللغات*، لاهور، فیروز سنزلیمیتد؛ لاهوری، عبدالحمید، *بادشاه نامه*، کلکته، ۱۸۶۷م؛ نیز:

Asiatica; EI^2; Hughes, T.P., *Dictionary of Islam*, New Delhi, 1976;

Sell, E., *The Faith of Islam*, London/ Madras, 1880; Sharif, J., *Islam in India, or the Qānūn-i-Islām*, Curzon Press, 1975.

مرجان افشاریان

باری اِرْمینیاس، نک: العباره.

بازار، محلی معین برای داد و ستد کالا، اغلب با مجموعه‌ای از ابنیه که به تناسب زمان و مکان از ساختار مادی و معماری خاصی برخوردار است. بازار مجازاً بر وضعیت کالا در محل و زمان مشخص یا نامحدود از لحاظ عرضه و تقاضا نیز اطلاق می‌گردد.

فهرست:

I. ریشه‌شناسی واژهٔ بازار

واژهٔ بازار که به شکل بازر در بازرگان (مخففِ بازارگان) هم آمده، به صورت فارسی میانهٔ wāzār (مکنزی، 89) باز می‌گردد که به شکل w'c'l حرف‌نویسی، و در پاره‌ای از متون با هزوارش ŠWQ' (قس: šwq' آرامی و سوق عربی) نمایانده شده است (مشکور، ۵۱). همین واژه در پارتی به صورت wāžār (درخت...، ۷۶؛ ماهیار، ۱۰۹؛ قس: بویس، 89: wāžārgān = بازرگان)، در سغدی مانوی به صورت wāčar(a)n و در سغدی مسیحی به صورت wāčan آمده است (قریب، ۳۹۶). واژهٔ ارمنی vačar به همین معنا دخیل از ایرانی میانهٔ غربی است (آیوازیان، ۱۶۹). این واژهٔ اصیل ایرانی در اردو و هندی به صورتهای bazār, bāzār و bajār تلفظ می‌شود (پلتس، 121). همین واژه از فارسی به ترکی، از ترکی به ایتالیایی و از آن طریق به دیگر زبانهای اروپایی ــ از جمله انگلیسی ــ راه یافته است (نک: «فرهنگ آمریکایی...[1]»، 159؛ «فرهنگ آکسفرد...[2]»، I/1019).

دربارهٔ ریشهٔ این واژه نظرهای متفاوتی بیان شده است. قدیم‌ترین ریشهٔ پیشنهادی را در فرهنگ *آنندراج* می‌توان یافت. به اعتقاد مؤلف این فرهنگ واژهٔ بازار در اصل آبازار (آبا به معنی آش + پسوند مکان‌سازِ ـ زار) به معنی محل خرید و فروش مواد غذایی بوده، اما با گذشت زمان به معنی مطلق محل خرید و فروش به کار رفته است (۱/۵۶۶؛ نیز نک: غیاث...، ۱۱۲؛ پلتس، همانجا). دارمستتر برای واژهٔ بازار صورت باستانیِ -abāčari * را پیشنهاد می‌کند. به اعتقاد وی جزء نخست این واژه، -abā *، برابر با -sabhā سنسکریت و به معنی اجتماع، گرد هم‌آیی و محل گردهم‌آیی، و جزء دوم آن، -čari *، از ریشهٔ باستانی -čar * به معنی حرکت کردن است (II/129-131؛ نیز نک: معین، ۱/۲۱۸؛ قس: بارتولمه، 89: -abičariš در فارسی باستان، احتمالاً به معنی چراگاه؛ کنت، 168-169).

آنچه دربارهٔ ریشهٔ واژهٔ بازار پذیرفتنی‌تر می‌نماید و صورتهای سغدی نیز آن را تأیید می‌کند، اشتقاق این واژه از صورت باستانی -wahāčarana * است (گرشویچ، 61-60؛ قس: بیلی، 274: -vahāčāra(na) *؛ بک، 265: -vahāčār(n)a *). این واژه از دو جزء -wahā * (فارسی میانه: wahāg، مکنزی، 86) به معنی بها، ارزش، تجارت و داد و ستد و -čarana * به معنی جایگاه و محل تشکیل شده، و در اصل به معنای محل داد و ستد و خرید و فروش بوده است. جزء دوم این ترکیب، -čarana *، از ریشهٔ -čar * به معنی حرکت کردن (قس: -kar، بارتولمه، 449) و پسوند مکان‌ساز -ana- (گرشویچ، 156) تشکیل شده، و در اصل به معنی جای حرکت بوده است (قس: اوستایی -čarāna به معنی مزرعه، بارتولمه، 581). پسوند مکان‌سازِ ـ زار در فارسی نیز مشتقی از ریشهٔ -čar* به معنی حرکت کردن است (نک: نیبرگ، II/113؛ هُرن، 193-192). تحول آوایی واژهٔ بازار را از ایرانی باستان تا به امروز می‌توان چنین دانست: -wahāčarana * > -wāčarna * > wāčār > wāzār > bāzār (دربارهٔ ابدال -arn- به -ār-، نک: هنینگ، 39، حاشیهٔ 4). این وجه اشتقاق را معادل خُتَنی واژهٔ بازار نیز تأیید می‌کند، زیرا در زبان ختنی ــ از زبانهای ایرانی میانهٔ شرقی ــ واژهٔ معادل بازار -bahoysana است (بیلی، همانجا) که آن نیز ترکیبی از دو جزء -bahā به معنی بها، ارزش و فروش و -vazana به معنی جایگاه و محل (در اصل: جای حرکت، از ریشهٔ -vaz به معنی حرکت کردن، قس: بارتولمه، 1386) است (بیلی، 270,274).

شاپور اول، پادشاه ساسانی در کتیبهٔ سه زبانهٔ خود بر کعبهٔ زردشت در فهرست نام و مناصب بزرگان و درباریان خویش از شخصی یاد می‌کند که منصب بازاربدی داشته است (فارسی میانه w'c'lpt، پارتی w'šrpty، ترجمهٔ یونانی: agoranomou، نک: بک، 366؛ نیز: *ایرانیکا*، IV/20). ظاهراً این منصب معادل وزیر بازرگانی کنونی بوده است.

مآخذ: *آنندراج*، محمد پادشاه، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۳۵ش؛ آیوازیان، ماریا، *وام واژه‌های ایرانی میانهٔ غربی در زبان ارمنی*، تهران، ۱۳۷۱ش؛ *درخت آسوریک*، به کوشش ماهیار نوابی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ *غیاث اللغات*، غیاث‌الدین محمد رامپوری، به کوشش منصور ثروت، تهران، ۱۳۶۳ش؛ قریب، بدرالزمان، فرهنگ سغدی، تهران، ۱۳۷۴ش؛ ماهیار نوابی، یحیی، «فهرست واژه‌ها»، *درخت آسوریک* (هم)؛ مشکور، محمدجواد، *فرهنگ هزوارشهای پهلوی*، تهران، ۱۳۴۶ش؛ معین، محمد، حاشیه بر *برهان قاطع*، تهران، ۱۳۶۱ش؛ نیز:

1. *The American...* 2. *The Oxford ...*

The American Heritage Dictionary of the English Language, Boston / New York, 1992; Back, M., *Die sassanidischen Staatsinschriften*, Acta Iranica, Tehran / Liège, 1978; Bailey, H.W., Cambridge etc., 1979; Bartholomae, *Dictionary of Khotan Saka*, Ch., *Altiranisches Wörterbuch*, Berlin, 1961; Boyce, M., *A Word-List of Manichaean Middle Persian and Parthian*, Acta Iranica, Tehran / Liège, 1977; Darmesteter, J., *Etudes iraniennes*, Paris, 1883; Gershevitch, I., *A Grammar of Manichean Sogdian*, Oxford, 1954; Henning, W. B., «Mitteliranisch», *Iranistik*, vol. I, Handbuch der Orientalistik, Leiden / Köln, 1958; Horn, P., «Neupersische Schriftsprache», *Grundriss der iranischen Philologie*, ed. W. Geiger and E. Kuhn, Strassburg, 1898-1901, vol. I(2); *Iranica;* Kent, R. G., *Old Persian Grammar, Texts, Lexicon*, New Haven, 1953; MacKenzie, D. N., *A Concise Pahlavi Dictionary*, Oxford, 1971; Nyberg, H.S., *A Manual of Pahlavi*, Wiesbaden, 1974; *The Oxford English Dictionary*, Oxford, 1989; Platts, J.T., *A Dictionary of Urdū, Classical Hindī and English*, London, 1911.

حسن رضایی باغ‌بیدی

II. پیشینهٔ تاریخی بازار

۱. عصر جاهلی، سرزمین عربستان از دیرباز با توجه به موقعیت جغرافیایی و قرار گرفتن میان دو امپراتوری بزرگ ایران و روم از لحاظ بازرگانی اهمیتی خاص داشته است. از هزارهٔ ۲ق‌م دولتهای کهن عربی معین، سبا و حمیر در جنوب، و پترا و تدمر (پالمیرا) در شمال شبه جزیرهٔ عربستان روابط تجاری گسترده‌ای با ایران، روم و هند داشته‌اند؛ چنانکه در عهد عتیق به گوشه‌هایی از این روابط تجاری اشاره شده است (حزقیال، ۲۷: ۱۲-۱۴؛ نک: اُلیری، 95-86؛ لامنس، 20-22, 190-191؛ پیگولوسکایا، ۶۷-۶۸؛ ضیف، ۲۶-۲۸؛ علی، ۲۳۴/۷-۲۳۷، ۲۴۱). از سوی دیگر در عربستان مرکزی بازرگانان مکه در حیره و مداین با ایرانیان، در یمن با دولتهای سبا و حمیر، و در شمال با آرامیان داد و ستد داشته‌اند (لامنس، 176-174؛ افغانی، ۳۷).

کاروانهای تجاری محصولات کشورهای حبشه، یمن و هند را از طریق راههای بازرگانی که از جنوب به شمال عربستان امتداد داشت، به بازارهای شام، لبنان و نهایتاً یونان می‌رساندند. یکی از بزرگ‌ترین راههای بازرگانی در کرانهٔ دریای سرخ امتداد داشت و به فلسطین و اردن و شبه جزیرهٔ سینا منتهی می‌شد و در سر راه خود از شهرهای مکه، یثرب، فدک، مدین، پترا، تدمر و غزه می‌گذشت. آبادانی این شهرها به سبب قرار گرفتن بر سر راه کاروانهای بازرگانی و وجود بازارها بود. راه دیگر از عمان، غرب عراق و بادیة الشام می‌گذشت و کالاهای هندی، ایرانی و عراقی را که بیشتر پوست، جامه‌های نفیس، عطریات، ادویه، صمغ، عاج و برده بود، به بازارهای شام، تدمر و سواحل مدیترانه می‌بردند و از آنجا سلاح، گندم، روغن، شراب و پارچه‌های کتانی و ابریشمی بازمی‌گرداندند. حفظ امنیت این کاروانها برعهدهٔ پاسدارانی به نام خفیر بود (الیری، 185؛ لامنس، 112, 7-16, 275؛ نیکلسن، 6-4؛ ضیف، ۷۶-۷۷). در عهد عتیق به وجود کاروانهایی از قوم سبا که کالاها را به فلسطین می‌برده‌اند، اشاره شده است (حزقیال، ۲۷: ۱۶-۲۰؛ نیز نک: علی، ۲۴۱/۷).

از دیرباز تجارت عربستان به دست یمنیها و به خصوص معینیها بود. حدود یک قرن قبل از ظهور اسلام با تسلط حبشه و سپس ایران بر یمن دست یمنیها از حاشیهٔ دریای سرخ کوتاه شد و مردم حجاز و به ویژه قریشیان مکه تجارت شبه جزیرهٔ عربستان و راههای تجاری را به دست گرفتند و بر بازارهای منطقه اشراف یافتند و از آن پس مکه و سپس مدینه به صورت دو مرکز مهم تجاری درآمدند (لامنس، 30-20؛ پیگولوسکایا، ۴۰۵-۴۰۷؛ ضیف، ۳۷؛ علی، ۲۸۵/۷؛ افغانی، ۲۰).

بازرگانان قریش در سال دو سفر بازرگانی بزرگ داشتند: نخست «رحلة الشتاء» در زمستان که کاروانهای تجاری خود را به یمن روانه می‌کردند و دیگری «رحلة الصیف» که راهی شمال می‌شدند تا کالاهای خود را در بازارهای شام، غزه و سواحل مدیترانه به فروش رسانند (ثعالبی، ۱۱۵؛ علی، ۲۹۰/۷-۲۹۱).

افزون بر این، روابط بازرگانی عربها با ایرانیان به خصوص زمانی که ایرانیان در یمن نفوذ داشتند، درخور اهمیت است. کاروانهای ایرانی از راه حجاز و یا بحرین کالاهای خود را به یمن می‌بردند و در آنجا با بازرگانان یمن، حبشه و هند داد و ستد داشتند (پیگولوسکایا، ۴۰۵؛ آذرنوش، ۱۸۴). این روابط بازرگانی باعث پیدایش بازارهایی در شهرهای مختلف شبه جزیرهٔ عربستان شده بود که عمدتاً بر دو نوع بودند: بازارهای ثابت که در شهرها و روستاها در تمام ایام سال رونق داشتند و بازارهای موسمی یا موقت که در موسم معینی از سال تشکیل می‌شدند. به گفتهٔ یعقوبی عربها در جاهلیت دارای ۱۰ بازار موسمی مشهور در نقاط مختلف شبه جزیره بودند که به نوبت از بازاری به بازاری دیگر می‌رفتند و کالاهای خود را در آنجا عرضه می‌کردند (۲۷۰/۱). چنانکه از گفتهٔ یعقوبی برمی‌آید، جان و مال کسانی که در این بازارها شرکت می‌کردند، در امان بود (نیز نک: ابن اثیر، *الکامل*، ۵۹۰/۱). تأمین مال و جان مردم در ایام برپایی این بازارها برعهدهٔ گروهی به نام «مُحِلّون» بود که علاوه بر نظارت و کنترل بازار، مأمور جمع‌آوری مالیاتها نیز بودند (یعقوبی، ۲۷۱/۱؛ علی، ۳۶۹/۷-۳۷۰).

مهم‌ترین این بازارها عبارت بودند از بازار عکاظ، مَجَنّه و دومة‌الجندل که در ربیع‌الاول توسط قبایل غسان و کلب برگذار می‌شد؛ مشقر (در جمادی‌الاول)؛ صحار (در رجب)؛ ریا، شحر و سوق عدن (در رمضان)؛ رابیه (در حضرموت) و ذی المجاز در مکه که پس از سوق عکاظ برگذار می‌شد (یعقوبی، همانجا؛ ابن حبیب، ۲۶۳-۲۶۷؛ قزوینی، ۸۵).

بازار عکاظ: این بازار از بزرگ‌ترین بازارهای موسمی در عصر جاهلی به شمار می‌رود که در جنوب شرقی مکه میان نخله و طایف سالی یک بار برگذار می‌شد (ابن حبیب، ۲۶۷؛ یاقوت، ۷۰۴/۳-۷۰۵). عکاظ در آغاز محل پرستش بتها بود که به گفته‌ای ۱۵ سال بعد از عام‌الفیل (۵۷۰م)، یعنی در ۵۸۵م شکل بازار پیدا کرد (ابوعبید، ۹۵۹/۳؛ نیز نک: ابن حبیب، ۳۱۵). به گفتهٔ ابن حبیب (ص ۲۶۷) بازار عکاظ از نیمهٔ دوم ذیقعده تا پایان آن (به گفته‌ای شوال، نک: یاقوت، قزوینی، همانجاها) برپا می‌شد. عکاظ در واقع بزرگ‌ترین مرکز بازرگانی جهان عرب بود که قبل از آغاز مراسم حج کاروانهای تجاری از سراسر شبه جزیرهٔ عربستان و نیز کشورهای همجوار کالاها و

اجناس خود را در آنجا عرضه می‌کردند. خسرو پرویز پادشاه ایران هر سال کاروانی به نام لطیمه که گویا حامل مشک و پارچه‌های گرانبها بود، توسط نعمان بن منذر پادشاه حیره ــ که کارگزاری تجاری وی را برعهده داشت ــ به عکاظ می‌فرستاد و در مقابل از آنجا چرم و حریر و کفش خریداری می‌کرد (نک: ثعالبی، ۱۲۹؛ ابوالفرج، ۶۲/۲۲؛ ابن‌هشام، ۲۰۹/۱؛ ابن‌اثیر، همان، ۶۳۹/۱؛ آذرنوش، ۱۸۶).

در بازار عکاظ همه نوع کالا از قبیل انواع پارچه، حریر، مشک، پوست، سلاح، روغن و غلات به معرض فروش گذاشته می‌شد (افغانی، ۲۷۸-۲۷۹). خرید و فروش برده نیز در این بازار رواج داشت و یکی از پردرآمدترین تجارتها محسوب می‌شد. به روایتی حضرت خدیجه غلام خود زید بن حارثه را در عکاظ خریداری کرد و بعدها وی را به پیامبر(ص) بخشید (ابن اثیر، *اسدالغابة*، ۲۲۴/۲؛ ابشیهی، ۷۷/۲).

عکاظ علاوه بر این، مرکز عرضه و نشر و نقد شعر و ادب ــ که در آن روزگار خریدار فراوان داشت ــ و نیز کانونی برای فعالیتهای علمی و فرهنگی و حتیٰ سیاسی بود. شاعران و خطیبان نام‌آوری همچون نابغهٔ ذبیانی، اعشیٰ و قُس بن ساعده بهترین اشعار و آثار خود را در آنجا عرضه می‌کردند و شیفتگان فرهنگ و ادب و به ویژه راویان در آنجا گرد می‌آمدند و مشتاقانه سروده‌های آنان را می‌شنیدند و سپس به انتشار آنها می‌پرداختند. به روایتی از نخستین روز برپایی عکاظ برای شاعران برجسته‌ای چون نابغهٔ ذبیانی خیمه‌گاهی برمی‌افراشتند و شاعران هر قبیله به نوبت اشعار خود را نزد آنان می‌خواندند تا ایشان دربارهٔ سروده‌های آنان داوری کنند (ابوالفرج، ۱۳۳/۹، ۳۸۳، ۸/۱۱؛ مرزوقی، ۲۲۷/۲؛ یاقوت، همانجا؛ قلقشندی، ۴۱۱/۱). چنانکه معروف است، پیامبر اسلام (ص) قبل از رسالت خطبهٔ معروف قس بن ساعده را در عکاظ شنیده بود (جاحظ، ۱۶۸/۱؛ قزوینی، همانجا؛ بلاشر، 727).

از لحاظ سیاسی و اجتماعی نیز عکاظ اهمیت فراوان داشت. معمولاً اختلافات میان شخصیتها و قبایل در این بازار حل و فصل می‌شد. هرگاه یکی از افراد قبیله مرتکب جرم یا خلافی می‌شد که با شئون قبیله مغایر بود، او را از قبیلهٔ خود می‌راندند و یا اصطلاحاً خلع می‌کردند؛ سپس بیرقی در عکاظ برایش برمی‌افراشتند تا او را نزد همگان رسوا سازند (ابوالفرج، ۲۶/۵، ۱۴۲/۱۴؛ میدانی، ۳۲۰/۱؛ افغانی، ۲۸۳).

در همین بازار بود که پیامبر اکرم(ص) در آغاز رسالت خود قبایل را به دین اسلام دعوت می‌کرد، تا اینکه در ۱۱ق/۶۳۲م آن حضرت با افرادی از قبیلهٔ اوس ملاقات کرد و چون اسلام را بر آنان عرضه داشت، پذیرفتند و زمینه را برای نشر تعالیم اسلام در مدینه فراهم ساختند (یاقوت، ۶۹۳/۳؛ ابن کثیر، ۱۴۱/۳).

به روایت بخاری با ظهور اسلام مسلمانان از بیم گناه از شرکت در بازارهای جاهلی کراهت داشتند، تا اینکه آیهٔ «لَیْسَ عَلَیْکُمْ جُناحٌ...» (بقره/۱۹۸/۲) نازل شد و آنان اجازه یافتند که در موسم حج در بازارها به داد و ستد بپردازند (ابوعبید، ۹۶۰/۳). از این‌رو، بسیاری از بازارهای جاهلی تا سالها پس از ظهور اسلام فعال بودند؛ چنانکه بازار عکاظ تا اواخر دورهٔ اموی رونق داشت و در ۱۲۹ق/۷۴۷م تعطیل شد (ازرقی، ۱۳۱؛ ابوعبید، ۹۵۹/۳) و جای خود را به بازار مِربَد داد.

مربد در غرب بصره در آغاز بازار خرید و فروش شتر بود و در عصر اموی به بزرگ‌ترین و پرآوازه‌ترین بازار جهان اسلام مبدل شد که همچون عکاظ هم محل خرید و فروش کالا و هم کانونی برای عرضهٔ شعر و ادب و تلاقی اندیشه‌های گوناگون بود و از این لحاظ بر بازار عکاظ برتری یافت. از میان بزرگان شعر، ادب، تاریخ، لغت و نحو کمتر کسی است که از مجالس علمی مربد بهره نبرده باشد. بزرگ‌ترین دانشمندان سده‌های ۲ و ۳ق/۸ و ۹م از قبیل جاحظ، ابوعمرو بن علاء، اصمعی، جریر، فرزدق، بشار و ابونواس (هم م) مایه‌های علمی خود را در مجالس درس و بحث و مناظرهٔ مربد کسب کردند (پلا، 4) و از این‌رو، این بازار که دست کم تا حدود سال ۴۱۳ق/۱۰۲۲م رونق داشت (نک: یاقوت، ۴۸۵/۴)، در رشد و شکوفایی علوم مختلف در سده‌های ۲ و ۳ق بسیار مؤثر بود.

مآخذ: آذرنوش، آذرتاش، *راههای نفوذ فارسی در فرهنگ و زبان تازی*، تهران، ۱۳۵۴ش؛ ابشیهی، محمد، *المستطرف فی کل فن مستظرف*، بیروت، ۱۹۸۶م؛ ابن اثیر، علی، *اسد الغابة*، بیروت، ۱۳۷۷ق/۱۹۵۷م؛ همو، *الکامل*؛ ابن حبیب، محمد، *المحبر*، به کوشش لیشتن اشتتر، حیدرآباد دکن، ۱۳۶۱ق/۱۹۴۲م؛ ابن کثیر، *البدایة*؛ ابن هشام، عبدالملک، *السیرة النبویة*، به کوشش عمر عبدالسلام تدمری، بیروت، ۱۴۱۰ق/۱۹۹۰م؛ ابوعبید بکری، عبدالله، *معجم ما استعجم*، به کوشش مصطفی سقا، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ ابوالفرج اصفهانی، *الاغانی*، بیروت، ۱۴۱۵ق/۱۹۹۵م؛ ازرقی، محمد، *اخبار مکة*، به کوشش ووستنفلد، لایپزیگ، ۱۸۵۸م؛ افغانی، سعید، *اسواق العرب فی الجاهلیة و الاسلام*، دمشق، ۱۳۷۹ق/۱۹۶۰م؛ پیگولوسکایا، ن.و.، *اعراب حدود مرزهای روم شرقی و ایران*، ترجمهٔ عنایت‌الله رضا، تهران، ۱۳۷۲ش؛ ثعالبی، عبدالملک، *ثمار القلوب*، به کوشش محمدابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۴ق/۱۹۶۵م؛ جاحظ، عمرو، *البیان و التبیین*، بیروت، ۱۳۷۹ق/۱۹۶۰م؛ ضیف، شوقی، *العصر الجاهلی*، قاهره، ۱۹۷۴م؛ علی، جواد، *المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام*، بیروت، ۱۹۷۸م؛ عهد عتیق؛ *قرآن کریم*؛ قزوینی، زکریا، *آثار البلاد*، بیروت، ۱۳۸۰ق/۱۹۶۰م؛ قلقشندی، احمد، *صبح الاعشیٰ*، قاهره، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۳م؛ مرزوقی، احمد، *شرح دیوان الحماسة*، بیروت، ۱۹۹۵م؛ میدانی، احمد، *مجمع الامثال*، به کوشش محمد محیی‌الدین عبدالحمید، بیروت، ۱۹۸۸م؛ یاقوت، *بلدان*؛ یعقوبی، *تاریخ*، بیروت، ۱۳۷۹ق/۱۹۶۰م؛ نیز:

Blachère, R., *Histoire de la littérature arabe*, Paris, 1966; Lammens, H., *La Mecque à la veille de l'hégire*, Beirut, 1924; Nicholson, R.A., *A Literary History of the Arabs*, Cambridge, 1956; O'Leary, de L., *Arabia Before Muhammad*, London, 1927; Pellat, Ch., *The Life and Works of Jāḥiẓ*, tr. D.M. Hawke, Berkeley/Los Angeles, 1969.

عنایت‌الله فاتحی‌نژاد

۲. ایران پیش از اسلام: وضع بازار همواره تابع امر مبادلهٔ کالاست. مبادلهٔ کالا نیز با امر تولید و اقتصاد جامعه مرتبط است. اسناد و مدارک مربوط به پژوهش اوضاع اقتصادی و اجتماعی ایران در روزگار باستان را می‌توان به ۵ گروه بخش کرد: ۱. سنگ‌نبشته‌ها و کتیبه‌ها؛ ۲. نوشته‌های مورخان همزمان و یا نزدیک به زمان رویدادها؛ ۳. اسناد و مدارک مربوط به خرید و فروش کالاها که به صورت لوحه‌ها و نوشته‌هایی بر روی پارشمنها (پوستها) و پاپیروسها به دست آمده

است؛ ۴. افزارهای تولید و وسایل زندگی که باستان‌شناسان از دل خاک بیرون کشیده‌اند؛ ۵. نوشته‌های مؤلفانی که صدها سال پس از رویدادها می‌زیسته‌اند (رضا، ۲).

بعضی از پژوهندگان کوشیده‌اند که مناسبات اقتصادی و اجتماعی حاکم در ایرانِ عصر هخامنشی را سقوط مناسبات ابتدایی و سرآغاز روابط برده‌داری معرفی کنند. این سخن نمی‌تواند مقرون به واقعیت باشد، زیرا با در نظر گرفتن اوضاع اقلیمی ایران، وجود مناسبات برده‌داری به نحو گسترده و شیوهٔ کلاسیک، به ویژه در عصر هخامنشی مستبعد می‌نماید. فقدان رودهای بزرگ و پرآب، اندک بودن ریزش باران و کافی نبودن آبهای شیرین روی زمینی را می‌توان عامل مهمی در جلوگیری از پیشرفت نظام برده‌داری به صورت گسترده دانست. البته این وضع ناقضِ وجود مناسبات برده‌داری در محدوده‌های بسیار کوچک نیست، زیرا در صحرای عربستان و میان قبایل چادرنشین نیز چنین مناسباتی به صورت محدود وجود داشته است. وجود مناسبات برده‌داری محدود را نمی‌توان به عنوان مناسبات حاکم و گسترده در درون جامعه تلقی کرد. نفس کوچندگی و نبود ارتباط میان قبایل خود مانع مبادلهٔ کالا و در نتیجه تولید آن محسوب می‌شده است. دولتهای بزرگ برده‌داری همواره در کرانهٔ رودهای پرآب و سرزمینهایی پدید آمده‌اند که امکان کار متمرکز بردگان در آنها وجود داشته است. وجود رودهای بزرگ سبب می‌شد که از کار جمعی و متمرکز بردگان، برای احداث شبکه‌های وسیع آبیاری استفاده شود. حال آنکه در ایران تولید کنندگان برای دستیابی به آب ناگزیر به اعماق زمین روی می‌آوردند و با احداث کاریزها آب را به سطح زمین می‌رسانیدند (همو، ۲ـ۳). این مقدار اندک آب نیز پاسخ‌گوی بهره‌کشی از اراضی گسترده نبود و در محدوده‌های کوچک مورداستفاده قرار می‌گرفت. محدوده‌های کوچک به سبب فقدان آب کافی نمی‌توانستند در کنار یکدیگر قرار گیرند. از این‌رو، کشتزارها دارای وسعت کافی نبودند و به سبب محدود بودن نمی‌توانستند پذیرای شمار بسیاری از کشاورزان باشند، بلکه برای گروههای اندکی مناسب می‌نمودند. همچنین، پراکندگی روستاها و به تبع آن پراکندگی کشاورزان مانع کار متمرکز جمعی بود. دوری راهها و فاصلهٔ روستاها نیز امر نظارت بر بازدهی کار کشاورزان را دشوار می‌ساخت. همهٔ عوامل یادشده موجب می‌شد که به جای استفاده از کار کم‌بهره و ناچیز بردگان، شیوهٔ مناسب‌تری به کار گرفته شود و آن شریک گردانیدن روستاییان در بهره‌گیری از زمین بود. این کار دو اثر داشت، یکی آنکه کشاورزان به تولید بیشتر محصول و بهره‌برداری از زمین راغب می‌شدند و بیشتر از ثمرهٔ کار خود بهره می‌بردند؛ دو دیگر آنکه صاحبان اراضی را از صرف هزینهٔ بسیار برای نظارت مستمر و شدید بر کار کشاورزان رها می‌ساخت (همو، ۳).

کشاورزان (رعایا) گرچه وابسته به زمین بودند، از آزادیهای نسبی برخوردار می‌شدند. همین آزادی نسبی سبب می‌شد به کارهای تولیدی دیگری مبادرت ورزند. تولید کالا گرچه در آغاز ابتدایی بود، رفته‌رفته بر اثر مبادله گسترش می‌یافت. کوزه‌گری، حصیربافی، پارچه‌بافی، بعدها آهنگری و... از زمرهٔ کارهایی بودند که از روستاها آغاز گردیدند. بدین روال، صنعت ـــ گرچه به صورت ابتدایی ـــ با کشاورزی درآمیخت و تا دیرباز دوام یافت. کشاورزان روستاها، ناحیه‌ای مسکونی را که به چند روستا نزدیک‌تر بود، برای مبادلهٔ کالا برمی‌گزیدند و در روزهای معینی از ماه و سال در آنجا گرد می‌آمدند و به مبادلهٔ کالا می‌پرداختند. رفته‌رفته مبادلهٔ کالا وسعت گرفت. وسعت مبادله نیز زمینه را برای رشد صنعت و سرانجام، جدا شدن صنعت از زراعت فراهم آورد. مراکز مبادله اندک اندک گسترش یافتند و در بعضی نواحی از صورت بازارهای سالیانه، ماهیانه و بعدها هفتگی به درآمدند و صورت مراکز مبادلهٔ دائم به خود گرفتند. مبادله در آغاز به صورت کالا با کالا بود، ولی با پیدایش پول به عنوان معادل، امر مبادله دگرگونی یافت و به صورت کالا ـ پول ـ کالا درآمد. جدا شدن صنعت از کشاورزی وسیله‌ای برای جای‌گزینی صنعتگران آزاد در مراکز مبادله شد و اندک‌اندک بازرگانان را به سوی خود جلب کرد. تأثیر متقابل گروههای تولید کننده و بازرگانان سبب شد که شغل بازاریابی گسترش یابد. هنوز در گیلان اصطلاحی با عنوان «بازارمج» (جویندهٔ بازار) وجود دارد که نموداری از این مناسبات کهن است (نک: همانجا).

هنگامی که از نظام اجتماعی مردمی سخن می‌رود، مطلب بر سر آن بخش از مناسبات تولیدی است که جنبهٔ کلی و به تقریب همگانی دارد و نظام حاکم بر جامعه را تشکیل می‌دهد. وجود برده به صورتهای منفرد در جامعه، هیچ‌گاه دلیل حاکم بودن نظام برده‌داری نیست. بر همین نسق، وجود مناسبات ابتدایی و عشیره‌ای در بعضی نواحی را نمی‌توان شرط حاکم بودن اینگونه مناسبات در کشوری به شمار آورد. تا آنجا که آگاهی در دست است، در آغاز عصر هخامنشی کشاورزان آزاد بودند، چنانکه در جریان پیکار کورش در بابل (۵۳۹ق‌م) سپاهیان ایران از «کشاورزان آزاد» تشکیل یافته بودند (داندامایف، 108-107). رشد مبادله ایجاب می‌کرد که نه‌تنها بازارهای داخلی، بلکه بازارهای خارجی نیز موردتوجه قرار گیرند. یکی از هدفهای کورش در تسخیر بابل، تسلط بر راههای بازرگانی و پیشرفت کار حمل و نقل بود (همو، 110-108).

در عهد داریوش اول، برای نخستین بار در ایران سکهٔ زر با نام «دَریک» ضرب شد. وجود سکهٔ زر به عنوان وسیلهٔ مبادله خود نشانه‌ای از گسترش روابط بازرگانی است. وزن این سکه‌ها را ۸/۴۱، ۸/۴۲ و ۸/۸۳ گرم نوشته‌اند (همو و لوکونین، 204). سکه‌های نقره با نام شِکِل نیز یکی از پولهای رایج عهد هخامنشی برای مبادله بوده است. وزن این سکه‌ها ۵/۶ گرم بوده که گاه به ۵/۸۸ گرم می‌رسیده است. فلزات دیگری که در این سکه‌ها وجود داشتند، از ۵٪ وزن سکه‌ها تجاوز نمی‌کردند (همانجا).

در سده‌های ۵ و ۴ق‌م شهربها (ساتراپها) حق داشتند در مناطق تحت حاکمیت خویش، سکه ضرب کنند (همان دو، 205). در عهد

باستان نه‌تنها بازارهای داخلی ایران، بلکه بازارهای خارجی نیز از رونق فراوان برخوردار بودند. در عهد دولت هخامنشی راههای بازرگانی متعددی وجود داشتند که استانها و نواحی تابع این دولت را با بازارهای داخلی مرتبط می‌ساختند. یکی از راههای مذکور از لیدی (آسیای صغیر) تا بابل (در عراق کنونی)، و راه دیگر از بین‌النهرین و سرزمین آشور تا آسیای صغیر امتداد داشت. از تارسُس[1] (طرسوس) در آسیای صغیر دو راه بازرگانی، یکی از دروازهٔ کیلیکیه تا دریای سیاه و دیگری در ساحل آن دریا کشیده شده بود. راه کاروانی که بابل را به هگمتانه (همدان) متصل می‌کرد، تا باکتریا (باختر ـ بلخ) در شمال شرق ایران، و نیز تا سرزمین هندوستان کشیده شده بود. راه بازرگانی دیگری از دریای اژه تا قفقاز و راهی دیگر از طریق مکران تا هندوستان امتداد داشت (همان دو، 217-216).

در مصر آیینه‌ها، گلدانها و اشیاء دیگری یافت شده است که از سوی پیشه‌وران ایرانی تولید شده بود (همان دو، 219-218). فرش کار استادان ایرانی که در منطقهٔ پازیریک سیبری توسط باستان‌شناسان کشف شده، نموداری از بازرگانی پیشرفتهٔ ایران در عصر هخامنشی است. از کرانه‌های خلیج فارس و هِلِسْپونت (داردانل)، نمک و انواع ماهیهای نمک سود به خارج از کشور صادر می‌گردید (همان دو، 220). بعضی کالاها در درون امپراتوری از طریق قایقها و زورقها از بازاری به بازار دیگر فرستاده می‌شد. گاه ظرفیت زورقهایی که در رودهای کشور رفت و آمد داشتند، به ۶۰ تن می‌رسید (همان دو، 221). اغلب کالاها میان شهرهایی چون بابل، سیپّر، نیپّور، بورسیپّه و دیگر نواحی مبادله می‌شد (همانجا).

بی‌گمان کار مبادله در بازارهای شهرها صورت می‌گرفت. همین امر نشانه‌ای از وجود بازارها و مراکز مبادلهٔ وسیع در شهرهاست. گاه معاملات در بازارها به صورت جنسی صورت می‌گرفت. براساس اسناد به دست آمده، بهای ۱۰ باریا بَر جو (هر بر حدود ۸/۹۰۰ کیلوگرم) معادل یک رأس گوسفند بود. در ایران بهای گندم بیشتر از بهای این کالا در بابل بود (همان دو، 227). حفاریهای ارزشمندی که در ناحیهٔ دورا ـ اروپوس[2] انجام گرفته است، شمه‌ای از وضع اقتصادی ایران پس از دوران هخامنشی را می‌نماید. کشفیات حاصل از این حفاریها حائز اهمیت، و نمودار وجود بازار و مرکز مبادله در این شهر است (پیگولوسکایا، «شهرها...[3]»، 12).

پس از حملهٔ اسکندر و استقرار دولت سلوکی تا سدهٔ ۳م وحدت سرزمینهای ایران مخدوش شد. از یک‌سو خودمختاری شهرها، و از سوی دیگر برتری و غلبهٔ اشراف زمین‌دار دو عاملی بودند که از سدهٔ نخست قم تا سدهٔ ۲م مانع قوام و استحکام دولت مرکزی می‌شدند (همان، 151). رشد نیروهای مولد به صورتی طبیعی موجب بروز مرحلهٔ تازه‌ای از تقسیم کار و دگرگونی زیربنای اقتصادی گردید. این دگرگونی نیز به نوبهٔ خود در پدید آمدن رو بناهای جدید مؤثر افتاد. تولید کالا رونقی بسیار یافت و مبادلات بازرگانی با چین، هندوستان و آسیای مرکزی وسعت گرفت (همانجا). این دگرگونی با پدید آمدن شهرهای بزرگ و پرجمعیت و بندرها همراه شد. در سدهٔ ۳م و پس از آن شهرهای تازه‌ای پدید آمدند و شهرهای کهن تجدید بنا شدند. شهرها که مراکز بازرگانی و خرید و فروش کالا بودند، رفته‌رفته به مراکز صنعت نیز بدل شدند. از این شهرها اردشیر خُرّه، گندی‌شاپور، وه اردشیر، بیشاپور، بوداردشیر، هرمزداردشیر، رام‌هرمزد، رام‌اردشیر، فیروزآباد، بادفیروز، رام‌فیروز، فیروزشاپور، فیروزقباد، ابرقباد، ابرشهر، هرمزد خره، شاد ـ هرمزد، شادشاپور، نیوشاپور و بسیاری دیگر را می‌توان نام برد که دارای بازارهای وسیع و مراکز خرید و فروش و کاروان‌سراهای متعدد بودند. خوزستان بازار که تازیان آن را سوق‌الاهواز می‌نامیدند، یکی از مراکز بازرگانی عمده در گوشهٔ شمال غربی خلیج فارس بود (رضا، ۱۰).

افزایش و توسعهٔ شهرها، خواست بازارهای داخلی و مراکز ترانزیت را از نظر بازرگانی تأمین می‌کرد. راه بازرگانی چین و هندوستان که به بین‌النهرین، سوریه و روم شرقی منتهی می‌شد، از شهرهای ایران به ویژه تیسفون می‌گذشت (پیگولوسکایا، همان، 176). وجود شهرها موجب عمیق‌تر شدن تقسیم کار اجتماعی و جدا شدن تولید پیشه‌وران از تولید کشاورزان شد. در نتیجه، پیشه‌وران به دو گروه پیشه‌وران شهرها و پیشه‌وران روستاها تقسیم شدند. پیشه‌وران روستا اغلب وابسته به زمین بودند و گذشته از کشاورزی به امور صنعتی نیز می‌پرداختند، ولی پیشه‌وران و صنعتگران شهرها را تولیدکنندگان آزاد تشکیل می‌دادند. بدین روال، در کار صنعت و حرفه‌ها دوگانگی پدید آمد. پیشه‌وران روستا، اغلب نیاز روستاییان را برطرف می‌ساختند و پیشه‌وران شهرها نیاز شهرنشینان را تأمین می‌کردند (رضا، همانجا). ظهور حرفه‌های جدید و توسعهٔ پیشه و صنعت به عامل عمده‌ای در روابط پول ـ کالا بدل گشت (همو، ۱۱).

یکی از مسائل مهم، موضوع سازمان کار پیشه‌وران است. معلوم شده است که پیشه‌وران در گونه‌ای مجتمع گرد می‌آمدند. این نکته در نوشته‌ای با امضای استادان کارگاههای پیشه‌وران در کلیسای نسطوری آمده است. از این سند چنین برمی‌آید که شرکتهایی نیز از پیشه‌وران و تولیدکنندگان و صاحبان کارگاهها وجود داشته است (پیگولوسکایا، «روم شرقی و ایران...[4]»، 228).

در رأس هر گروه پیشه‌وران «رئیس» یا «سرپرست امور» (مدیر) وجود داشت که در متن سریانی قَشه یا رِشه خوانده شده است (همانجا، نیز «شهرها»، 222، متن فرانسوی[5]، 160). رئیس صنعتگران و پیشه‌وران در فارسی میانه کَروگْبَد یا هوتُخْشْبَد خوانده می‌شد (کریستن‌سن، 485، نیز 94، حاشیه). در ایران تولید انواع وسایل فلزی،

1. Tarsos 2. Dura - Europos 3. *Goroda...* 4. *Vizantiya i Iran...* 5. *Les Villes...*

بسیار پیشرفته بود، از این‌رو، به عنوانهایی چون «رئیس نقره‌کاران»، «رئیس زرگران»، «رئیس رویگران» و عنوانهای دیگری از این قبیل برمی‌خوریم (پیگولوسکایا، «روم شرقی و ایران»، 229، به نقل از اسناد کلیسای نسطوری). پیشرفت این رشته‌های صنعتی تا بدانجا رسید که در شهرهای ایران، نه‌تنها راسته‌های درون بازارها، بلکه بازارهای مستقل و جداگانه پدید آمد که در رأس آنها رؤسا و سرپرستانی قرار داشتند. در داستانهای ایرانی چون *هزار و یک شب* که از پارسی به عربی برگردانده شد، بارها عنوانهایی چون شیخ زرگران، شیخ جواهرفروشان و... مشاهده می‌شود که دلیلی بر وجود بازارهای ویژه در رشته‌های حرفه و صنعت و بازرگانی است. این رشته‌ها تا بدانجا رشد یافته بودند که در رأس هریک از حرفه‌ها و پیشه‌ها مدیرانی قرار داشتند. از اسناد کلیسای نسطوری چنین برمی‌آید که نمایندگان مجتمع در شهرها از نفوذ و اعتبار فراوان برخوردار بوده‌اند. در دورهٔ اسلامی نیز افرادِ دارای حرفه‌ها و پیشه‌های همگون در یک کوی و یک راسته به کار می‌پرداختند. جای تردید نیست که شهرهای ایران در عصر امویان و عباسیان نیز چندان تفاوتی با روزگاران پیش از آن نداشته‌اند (همو، «شهرها»، همانجا).

حجره‌های بازرگانان همانند کارگاههای پیشه‌وران، صورتی مجتمع و به هم پیوسته داشته است. در نوشته‌ای کلیسایی از سدهٔ ۶م، از بازرگانی به نام کامیزید فرزند مارشمعون یاد شده است. امضای شخص دیگری نیز وجود دارد که بسیار جالب توجه است. این شخص یک ایرانی به نام مهرو بوزید برگوریدا بود که با عنوان «رئیس التجار» امضا کرده است (همان، نیز متن فرانسوی، همانجاها، «روم شرقی و ایران»، 229). در نوشتهٔ کلیسایی سال ۵۴۴م که متعلق به عهد بطرک مار آبای اول است، امضای رئیس پیشه‌وران دیده می‌شود که در متن سریانی به صورت فارسی میانهٔ آن کروگبد آمده است. کروگبد رئیس پیشه‌وران بود که در رأس کارگاهها قرار داشت و با این عنوان به شاه معرفی می‌شد. بدین‌روال، «رؤسای» پیشه‌وران و تجار در رأس گروههای جداگانه فعالیت می‌کردند، ولی در رأس همهٔ آنان «رئیس» یا «بزرگ پیشه‌وران و بازرگانان» قرار داشت. این شخص در دستگاه دولت دارای مقام شایسته‌ای بود. هر پیشه و حرفه «مجمع» خاص و سازمان ویژهٔ خود را داشت. در این مجمع و سازمان همهٔ پیشه‌وران از هر گروه و صنف خاص گرد می‌آمدند (همو، «شهرها»، 223-222). در متن سریانی واژهٔ «کنوشیا» بنابر معمول به‌مفهوم مجمع افراد عضو سازمان ویژه بوده است که خودمختاری داشته‌اند و کسانی را برای پیش کسوتی و رهبری امور اقتصادی برمی‌گزیدند (همان، 224-223). واژهٔ سریانی «تِگما» که در این متن آمده، به مفهوم «رسته» و «صنف» است (همانجا).

گروه پیشه‌وران، صنعتگران، بازرگانان و کشاورزان طبقهٔ چهارم جامعهٔ ایران عهد ساسانی را تشکیل می‌داده‌اند که مهنه نامیده می‌شده‌اند. در *نامهٔ تنسر* چنین آمده است: عضو چهارم را مهنه خوانند و ایشان برزیگران و راعیان و تجار و سایر محترفه‌اند (ص ۵۷).

پیش از اسلام، خوزستان یکی از مراکز بزرگ بازرگانی و تولیدی بود. در این سرزمین حاصل‌خیز نیشکر کشت می‌شد. شکر و قند پارسی از محصولات عمدهٔ سرزمین پارس بود که خوزستان بخشی از آن به‌شمار می‌رفت. قند پارسی از جمله کالاهایی بود که به خارج از کشور صادر می‌شد و در جهان خارج از شهرت فراوان برخوردار بود. به‌عنوان نمونه هنگامی که هراکلیوس امپراتور روم شرقی بر تیسفون دست یافت، از کاخ خسرو دوم (پرویز) مقادیر معتنابهی قند به غنیمت برد (پیگولوسکایا، «روم شرقی...[1]»، 189). شوشتر و اهواز از مراکز عمدهٔ نساجی به شمار می‌رفتند. پیش از اسلام بازرگانی در ایران مقیاسی بس وسیع یافت. بسیاری از شهرهای ایران در محدودهٔ مراکز ویژهٔ مبادلات بازرگانی قرار گرفتند. ایران و روم شرقی در زمینهٔ تجارت و سلطه بر بازارهای جهان و راههای بازرگانی ــ به ویژه راه ابریشم که از چین و آسیای مرکزی تا غرب آسیا و سواحل دریای مدیترانه کشیده شده بود ــ رقابت داشتند. بازرگانی ترانزیتی از طریق راه ابریشم که منافع هنگفتی برای ایران به همراه داشت، از دیدگاه سیاست‌خارجی موردتوجه خاص دولت‌ساسانی بود (همو، «شهرها»، 252-251).

در چین پارچه و محصولات فلزی ایران بازار وسیعی داشت. از ایران میوه، گردو، حنا، رنگ و گیاهان مخصوص رنگرزی به خارج از کشور صادر می‌شد. راه دریایی به هند، جزایر سراندیب، حبشه و دریای سرخ عامل مهمی در بازرگانی پرجنب و جوش ایران با کشورهای خاورمیانه و نزدیک بود. راه «عطریات» که از سواحل سوریه تا جنوب عربستان و حضرموت امتداد داشت، از راههای مورداختلاف دو دولت ایران و روم شرقی بود (همانجا).

کارگاههای شهرها به تولید کالا می‌پرداختند. این کالاها یا مستقیم از سوی پیشه‌وران و یا توسط خریداران و بازرگانان برای فروش عرضه می‌شد. کالاها به انواع گونه‌گون تولید می‌شدند و هر یک در میان قشرهای مختلف اهالی خواستاران معینی داشتند. بعضی کالاها که از ایران به خارج صادر می‌شدند، وسیله‌ای برای بازرگانی در آن سوی دریاها به شمار می‌رفتند. شهرها و بنادر بزرگ مراکز راههای کاروانی و بازرگانی دریایی بودند. در این شهرها و بندرها، بازرگانان و خریداران در بازارهای پرجمعیت گرد می‌آمدند. انبارها مملو از کالاهای محلی و نیز کالاهایی بود که از طریق خشکی و دریا وارد می‌شد (بلیایف، 232).

ناوهای بازرگانی چینی ــ که شمار خدمهٔ آنها به ۴۰۰-۵۰۰ می‌رسید ــ در اسکله‌های سیراف لنگر می‌انداختند و کالاهای خود را به بازارهای ایران عرضه می‌کردند (همو، 233). بازرگانان و دریانوردان ایرانی از بنادر خلیج فارس به سواحل دریای سرخ، جزایر یوتابه، بنادر اقیانوس هند، سیلان و سواحل غربی هندوستان می‌رفتند و

1. *Vizantiya na putyakh...*

کالاهایی را از ایران به آن سرزمینها می‌بردند و از آن کشورها نیز کالاهایی را به ایران می‌آوردند و در بازارهای کشور عرضه می‌کردند (نک: پیگولوسکایا، «روم شرقی»، 183-169). از سیراف کشتیها همه ساله دهها هزار رأس اسب به بنادر جنوب شرقی هند حمل، و در بازارهای آن کشور عرضه می‌کردند (بلیایف، همانجا). از ایران به سیلان نیز اسب صادر می‌شد که بهای خوبی داشت و صادرکنندگان از پرداخت حق گمرک معاف بودند. این خود نشانهٔ نفوذ و برتری بازرگانان ایرانی در بازارهای سیلان و هندوستان بوده است. رسم یاد شده قرنها پایدار ماند، چنانکه پس از چند سده تا زمان مارکوپولو نیز باقی بود (پیگولوسکایا، همان، 183-182 ,177).

بازرگانان ایرانی از شمال برنئو مروارید، و از جزایر فیلیپین طلا و عاج می‌آوردند و در بازارهای ایران عرضه می‌کردند (بلیایف، 234). بازارهای داخلی ایران از محصولات جماعات روستایی و املاک شخصی نیز برخوردار بودند. در مآخذ بارها از بازارهای شهرها و حومه‌های آنها یاد شده است. بازارِ کاه فروشان تیسفون و بازار عمومی محصولات کشاورزی شهر آمِد در مآخذ سریانی سده‌های ۵ و ۶م شهرتی بسزا داشتند. در مآخذ چینی نیز مطالبی دربارهٔ کالاهایی که از سوی ایرانیان به فروش می‌رسید، ارائه شده است (پیگولوسکایا، «شهرها»، 253-252).

در کتاب پنجم از مجموعهٔ بختیشوع انواع ممکن قراردادها و معاملات میان خریدار و فروشنده و حل معضلات مربوط به معاملات طبق شرایط متعدد، از جمله شرط رسیدن کشتی به لنگرگاه، وجود کالا در کشتی و حمل آن به بازار، دکان و محل فروش درج گردیده است. بازرگانی به میزان قابل ملاحظه‌ای توسط سازمانهای تجاری، مجامع، اتحادها و شرکتها انجام می‌گرفت. شرکتها (همباییه[1]) سازمانهایی آزاد بودند (برای آگاهی از مشخصات همباییه، نک: پریخانیان، 483). در فصل چهارم کتاب پنجم این مجموعه به تفصیل از وضع شرکتها و حقوق و وظایف اعضای آن سخن رفته است. در این فصل آمده است که هرگاه یکی از اعضای شرکت اسیر شود، یا به خارج سفر کند، پس از بازگشت حق دارد سهم خود و منافع حاصل از فعالیت اقتصادی شرکت را دریافت نماید. اتحادها، جمعیتها و شرکتها (همباییه) دارای مالکیت خصوصی مشترک بودند. اعضا در کلیهٔ امور مؤسسه‌ـشرکت داشتند. عضو همان است که در مآخذ سریانی شوتاپا به مفهوم «رفیق یا شریک» آمده است که معادل پهلوی آن «همبای» است. در قانون‌نامهٔ پهلوی *ماتیکا ن هزار داتستان* مطالبی همانند نوشته‌های مجموعهٔ بختیشوع آمده است که هرگاه هدیه و پولی به شرکت تعلق گیرد، باید پذیرش پول به صورت قانونی درآید تا سهم هر یک از اعضای شرکت از آن معلوم و مشخص گردد. همهٔ اعضای شرکت باید سهم برابر داشته باشند. قانون حافظ برابری حقوق همهٔ اعضای شرکت و تقسیم برابر سود میان آنهاست (پیگولوسکایا، همان، 261-254).

دگرگونیهای پدید آمده در نظام صنفی ایران مؤید اهمیت مقام و موقعیت تولیدکنندگان شهری در اقتصاد عمومی کشور بود. پیشه‌وران شهری و بازرگانان به چنان مقام مهمی دست یافتند که در مآخذ و منابع از آنان با عنوان چهارمین صنف و عضو چهارم جامعه یاد شده است (همان، 277).

مآخذ: رضا، عنایت‌الله و دیگران، *آب و فن آبیاری در ایران باستان*، تهران، ۱۳۵۵ش؛ *نامهٔ تنسر به گشنسپ*، به کوشش مجتبی مینوی، تهران، ۱۳۵۴ش؛ نیز:

Belyaev, E. A., *Araby, islam i arabskiĭ khalifat v rannee srednevekovie*, Moscow, 1966; Christensen A., *L'Iran sous les Sassanides*, Copenhagen, 1944; Dandamaev, M. A., *Iran pri pervykh akhemenidakh*, Moscow, 1963; id and V. G. Lukonin, *Kultura i ekonomika drevnego Irana*, Moscow, 1980; Perikhanyan, A. G., *Sasanidskiĭ sudebnik (Mātakdān i hazār dātastān)*, Erevan, 1973; Pigulevskaya, N.V., *Goroda Irana v rannem srednevekovie*, Moscow/ Leningrad, 1956; id, *Les Villes de l'état iranien aux époques parthe et sassanide*, Paris, 1963; id, *Vizantiya i Iran na rubezhe VI i VII vekov*, Moscow / Leningrad, 1946; id, *Vizantiya na putyakh v Indiyu*, Moscow / Leningrad, 1951.

عنایت‌الله رضا

III. بازار در عصر اسلامی

الف‌ـ نقش بازار در شکل‌گیری و بافت شهرها: عناصر عملکردی شهرهای اسلامی که مجموعه‌ای یکپارچه را تشکیل می‌دهند، عبارتند از حصار پیرامونی و دروازه‌ها، ارگ، مسجد جامع، محلات و بازار (شوایتسر، 214؛ نیز اهلرس، ۱۶۶-۱۶۷؛ شرابی، 52)، اما در این میان، بازار به سبب مرکزیت اقتصادی و مالی خود، برای شهرهای این حوزهٔ فرهنگی دارای اهمیتی اساسی است؛ از این‌رو، بازار شاخص اصلی شهرهای اسلامی، و در عین حال برجسته‌ترین ویژگی آنها به شمار می‌رود (ویرت، «شهر شرقی...[2]»، 84؛ شوایتسر، 224 ,219). در بازار شهرهای اسلامی، وجود مساجد، مدارس، بیمارستانها و تأسیسات تجاری از جمله انبارها، دکانها و دفترها در مجاورت هم، کلیتی متمرکز را می‌سازد که از یک سو مبتنی بر اندیشهٔ وحدت اسلامی است و از دیگر سو متضمن منافع شهرنشینان به شمار می‌رود (شرابی، همانجا).

به این ترتیب، بازار پدیده‌ای مختص خاورمیانه و شمال افریقاست و هنگامی می‌توان از شهر به عنوان شهر اسلامی سخن گفت که دارای بازار باشد، زیرا اینگونه کانونهای خرید با این ویژگیها ــ چه در شرق باستان و چه در دیگر تمدنهای باستانی ــ دیده نشده است؛ به عبارت دیگر، هم در شهرهای شرق باستان و هم در شهرهای کهن غربی (رومی/ یونانی)، مرکز شهر به معابد، قصرها و میدانهای گردهمایی اختصاص داشت و تجارت و مبادلهٔ کالایی اغلب در جلو دروازه‌های شهر، در بازارگاههای مجاور شهر، در بنادر و مانند آن صورت می‌گرفت، اما تنها در شهرهای اسلامی سده‌های میانه است که بازار، به عنوان کانون اصلی فعالیتهای تجاری در مکانی ویژه، یعنی در مرکز و در قلب شهر جای گرفته است (ویرت، همان، 84-83).

البته در برپایی بازارها، سنت برآمده از تاریخ در بهره‌گیری از فضا و همچنین میراث مبتنی بر ساختارهای شهری کهن نقشی مهم برعهده

1. hambāyīh 2. «Die orientalische...»

داشته است (شرابی، 51)؛ بدین‌سان، ریشه‌های بازار اسلامی در شرق باستان‌قابل جست‌وجوست (ویرت،همان، 84؛ نیز EI², VI/786-787؛ سلطان‌زاده، *تاریخ*...، ۷۱) و بسیاری از بازارهای فعلی شهرهای اسلامی یا در محل بازارهای پیشین، یا در نزدیکی آنها شکل گرفته‌اند (شرابی، همانجا)؛ برخی بازارهای ترکیه، از جمله ادرنه، بورسه و استانبول در محل بازارهای پیش از اسلام برپا شده‌اند؛ همچنین قدمت بازارهای شهرهایی مانند حلب و دمشق به پیش از اسلام بازمی‌گردد. بازار سنتی اسکندریه در داخل شهر باستانی، ظاهراً در محل آگورای یونانی یا فوروم رومی برپا شده است. همچنین، دولت فاطمی به هنگام ساختن شهر قاهره، از طرح چهارگوشه، متشکل از دو محور اصلی متقاطع، ۴ ربع و ۴ دروازه بهره گرفت. ساخت دو محور که دروازه‌های شهر را به یکدیگر مربوط می‌ساخت، زمینهٔ گسترش بازار در محدودهٔ تحت پوشش خود را فراهم می‌ساخت. در لیبی و مغرب نیز محل تأسیسات بازار به سده‌های میانه بازمی‌گردد (همو، 52-51).

به رغم این سابقه، سرآغاز ویژگی بخشی پدیدهٔ بازار به شهرهای اسلامی را به سده‌های میانه نسبت داده‌اند. از این دوره به بعد است که بازار به عنوان یک نظام عملکردی یکپارچه در مرکز شهر، همراه با کلیت کالبدی و یکپارچگی فضایی و سازمانی آن، به عنوان دستاوردی خلاقانه در حوزهٔ فرهنگ اسلامی مطرح شده است (ویرت، همانجا)؛ این روند تا سده‌های بعدی ادامه یافت، به نحوی که بسیاری از مجموعه بناهای با شکوه در بسیاری از بازارها، به ویژه در ایران، به سده‌های ۱۱ تا ۱۳ق/۱۷ تا ۱۹م مربوط می‌شود (همانجا؛ نیز شرابی، 51). اهمیت بازار در حیات شهر اسلامی تا بدانجاست که در دورهٔ معاصر برای آن جای‌گزینی با همان دامنهٔ عملکرد و اثر گذاری شناخته نشده است (سلطان‌زاده، همان، ۲۶۴).

از سوی دیگر، شکل‌گیری بسیاری از شهرهای اسلامی را به وجود بازار و پدید آمدن محلات شهری به دور آن مربوط دانسته‌اند؛ به این معنا که ابتدا بازار (و میدان) ساخته می‌شد و سپس محله‌های مسکونی به دور آن شکل می‌گرفتند (حبیبی، ۴۶-۴۷)؛ در اصفهان پیش از سدهٔ ۱۶م میدان کهنه و بازار، کانون مرکزی شهر به شمار می‌رفت و تمامی راههای ارتباطی و تجاری شهر، از آنجا شروع، و به آن ختم می‌شد (گاوبه، 50). به عبارت دیگر، محورهای اصلی و محل تلاقی آنها در میدان کهنه، بخشهای مختلف شهر را تشکیل می‌داد که به ناحیهٔ بازار مرکزی تعلق داشتند. علاوه بر این، برخی از محل‌ها در بازارهای حاشیه‌ای مجاور دروازه‌ها و یا بازارهای خطی مستقر در طول راههای درون شهری پدیدار شده بودند (همو، 52).

از همین‌رو، در بسیاری از شهرها، بازار در مرکز شهر قرار داشت و به عنوان کانون مرکزی شهر شناخته می‌شد (ویرت، همان، 83). در این میان، استقرار مسجد جامع در مجاورت بازار، نقشی مهم در ویژگی بازار داشت و آن را به عنوان مهم‌ترین عنصر شکل‌دهی به شهر اسلامی مطرح می‌ساخت (حبیبی، ۴۶) و به این ترتیب، بازار علاوه بر مرکزیت اقتصادی، مهم‌ترین پیوند دهندهٔ فضاها و مراکز اقتصادی، مذهبی، اجتماعی و سیاسی شهر به شمار می‌رفت (سلطان‌زاده، همان، ۲۶۱).

با توجه به مرکزیت بازار، در اغلب شهرهای اسلامی، بازار و دهانهٔ اصلی آن به میدان مرکزی شهر باز می‌شد. علاوه بر این، دروازه‌های مختلف شهر به تفاوت در شکل‌پذیری بازار دخیل بودند (پیرنیا، ۱۲۲). به همین سبب، حداقل یک یا چند راه اصلی درون شهری به بازار منتهی می‌شد. در مواردی، بازار از مهم‌ترین دروازهٔ شهر تا مرکز آن یا حتیٰ تا دروازه‌های دیگر امتداد می‌یافت (سلطان‌زاده، *فضاها*...، ۲۶-۲۷). بر این اساس، بازار مجموعه‌ای متشکل از معابر و خیابانها بود که از یک سو مرکز شهر را به راههای ناحیه‌ای و فراناحیه‌ای شهری و روستایی متصل، و از دیگر سو بناها و تأسیسات مهم شهری را در مجموعه‌ای بسته و یکپارچه در کنار هم مطرح می‌ساخت. به این ترتیب، محور اصلی بازار قاعدتاً عنصر ارتباط دهندهٔ کانونهای اصلی و مهم شهر (شرابی، 54-53؛ نیز سلطان‌زاده، همانجا)، و در یک کلام، ستون فقرات شهر اسلامی به شمار می‌رفت (حبیبی، ۴۷-۴۸).

گرچه سرزمینهای مختلف اسلامی به هر حال از نظر اقلیم با یکدیگر تفاوتهایی دارند، اما این مسأله در ساخت و محل استقرار بازار در شهر تأثیر چندانی نداشته؛ هر چند نحوهٔ استقرار شهرهای خاورمیانه پیوسته با تنوع همراه بوده است: شهرهایی مانند اسکندریه و استانبول در کنار دریا، بعضی شهرها مانند قیروان و مراکش در دشتهای خشک، برخی دیگر مانند بغداد و قاهره در کنار رودخانه و بعضی مانند ارزروم و شیراز در جلگه‌های مرتفع قرار گرفته‌اند، اما به رغم این تنوع موجود بین شهرهای اسلامی، از ایران تا اسپانیا و از ترکیه تا یمن، بازار همه جا در درون دیوارها و هستهٔ مرکزی اینگونه شهرها استقرار یافته است. با اینهمه، با توجه به جایگاه بازار در بافت شهر، ۴ نوع مختلف استقرار بازار قابل تشخیص است: ۱. در محور اتصالی دو دروازه، مانند بازارهای الجزیره، قاهره، قیروان و رباط؛ ۲. در محور ارتباطی بین دروازهٔ شهر و مسجد جامع یا ارگ، مانند بازارهای مدینه، تهران و تونس؛ ۳. در محور اتصالی بین دو مسجد بزرگ یا مکان مقدس، مانند بازار اصفهان، استانبول و مکه؛ ۴. در محور اتصالی مسجد جامع و ارگ یا بین ارگ و دیگر تأسیسات حفاظتی (دیوار شهر، دژها و مانند آن)، یا بین بندر و مرکز شهر؛ نمونهٔ این نوع بازارها عبارتند از بازار حلب، بغداد، دمشق و کویت (شرابی، 52).

براساس اطلاعات موجود، بازارهای شهری در اندلس طی دورهٔ اسلامی شباهت زیادی به بازارهای مراکشی و عربی داشتند؛ هر چند امروزه این شباهتها به چشم نمی‌آید و اینگونه مقایسه غیرممکن شده است (همو، 55).

بازارها و کاروانسراهای بین راهی نیز در شکل‌گیری شهرها (و بازار شهرها) اثر گذار بودند. بر همین مبنا، بسیاری از سکونتگاههای کوچک روستایی واقع در کنار راههای اصلی تجاری، با شکل‌گیری و گسترش بازار، به شهر تبدیل می‌شدند؛ بی‌دلیل نیست که بسیاری از

شهرهای کوچک و بزرگ در کنار همین مسیرهای کهن تجاری برپا شده‌اند (خیرآبادی، ۶۰ـ۶۱، ۶۴ـ۶۷).

عملکردهای مختلف بازار مستلزم فضاها و اجزاء مختلف ساختاری بود که به این ترتیب، با بافت بازار و جایگاه آن در ساختار شهری ارتباطی نزدیک و ارگانیک داشت (ویرت، «شهر شرقی»، 83). از این‌رو، بازار از یک یا چند محور اصلی و چندین محور فرعی تشکیل می‌شد. در دو سمت هر یک از این محورها، ردیفی یکنواخت و پیوسته از دکانها و حجره‌ها قرار داشت که برخی از آنها صرفاً محل عرضه و فروش کالا و بعضی دیگر به عنوان کارگاه، ضمناً محل تولید کالا نیز به شمار می‌رفت (سلطان‌زاده، *فضاها*، ۴۳ـ۴۴). به این ترتیب، اجزاء گوناگون بازار عبارت بودند از راسته‌ها، به عنوان اصلی‌ترین عنصر که از تقاطع آنها چهار سو (چهار سوق) پدید می‌آمد، رسته (محل استقرار صنف)، دالان، سرا (خان یا تجارتخانه)، خانبار (کالنبار) به عنوان محل انبار و یا پردازش کالا، تیم یا تیمچه به عنوان محل تجمع چندین تجارتخانهٔ همسان، قیصریه به عنوان محل کار صنعتگران ظریفکار و دکانهای مختلف که هر دسته از آنها به عرضهٔ کالای معینی می‌پرداختند. در کنار این عناصر، مسجد، حمام، قهوه‌خانه، خوراک‌پزخانه و واحدهای فرهنگی یا خدماتی وجود داشتند (پیرنیا، ۱۲۳ـ ۱۲۵؛ نیز حبیبی، ۴۶ـ۴۷). به این ترتیب، بازار تقریباً در تمام شهرهای خاورمیانه و شمال افریقا کانون اصلی فعالیتهای اقتصادی محسوب می‌شد (ویرت، همانجا) و به عبارتی، بازار برای شهرهای شرقی در عمل، همان بخش مرکزی تجارت در شهرهای امروزی به شمار می‌رفت (شوایتسر، 219؛ نیز *ایرانیکا*، IV/25).

گذشته از اهمیت بازارها در ساخت شهرها، یکی از عناصر کالبدی بسیاری از شهرهای کوچک و بزرگ، بازارگاهها و بازارچه‌های شهری است. بازارگاهها معمولاً به صورت فضایی باز و ساخته نشده و به‌عنوان محل عرضهٔ کالاهای گوناگون توسط دست‌فروشان مطرح بود؛ اینگونه بازارگاهها که در مواردی به صورت فصلی فعال بودند، از جمله در بسیاری از شهرهای کوچک و بزرگ وجود داشتند و حتیٰ برخی شهرها را بازارگاه می‌نامیدند (پیرنیا، ۱۲۰؛ نیز سلطان‌زاده، همان، ۲۸ـ۲۹، ۵۲)؛ این احتمال وجود داشت که این بازارگاهها به تدریج و با گسترش بیشتر به بازارهای دائمی تبدیل شوند (همانجا). برخی از این بازارگاهها در بیرون شهرها و معمولاً در مجاورت دروازه‌ها قرار داشتند. کالاهایی که در این بازارگاهها عرضه می‌شد، کالاهای روزمره و ارزان قیمت و عمدتاً محصولات کشاورزی بود (همو، *بازارها*...، ۵۳، ۵۵). در مقابل، بازارچه‌ها معمولاً در مرکز هر محله مستقر بودند و به رفع نیازهای روزمرهٔ اهالی می‌پرداختند (پیرنیا، ۱۲۱)؛ وسعت اینگونه بازارچه‌ها که به دو صورت میدانگاهی یا گذرگاهی دیده می‌شدند، به وسعت محله و شمار ساکنان آن بستگی داشت. معمولاً بعضی از فضاهای عمومی محله‌ها، همچون مسجد، حسینیه، سقاخانه و آب انبار در کنار بازارچه‌ها قرار می‌گرفتند (سلطان‌زاده، *فضاها*، ۲۹، ۵۳).

در دهه‌های اخیر، به واسطهٔ تحولات همه جانبه، نقش عمده و کارکردهای اقتصادی پیشین بازارها نیز با دگرگونیهایی همراه شده است. از جمله به سبب تحول وسایل حمل و نقل، سراها و کاروانسراهای درون بازارها که زمانی کانون اصلی ورود و خروج کالایی به حساب می‌آمد، به مکانهایی برای صنایع دستی و یا فعالیتهای دیگر تبدیل شده است (شوایتسر، 221). بر اثر تجددگرایی در بخش تجاری و پدید آمدن راسته خیابانهای امروزین، مکانهای خرید و فروش با الگوی غربی در شهرها به عنوان رقیب بازارهای سنتی مطرح شده‌اند و شهرهای شرق اسلامی را با نوعی دوگانگی رو به رو ساخته‌اند (اهلرس، 281, 285؛ نیز «دائرة المعارف...[1]»، I/335)، اما با اینهمه، هنوز هم بازارهای سنتی، از جمله در ایران کانون اصلی اقتصادی شهرها به شمار می‌روند (اهلرس، پیرنیا، همانجاها؛ ویرت، همانجا، نیز «دربارهٔ ...[2]»، 208).

مآخذ: اهلرس، اکارت، «تحولات شهری در ایران (۱۲۹۹ تا ۱۳۲۰ش)»، *ایران: شهر ـ روستا ـ عشایر*، ترجمهٔ عباس سعیدی، تهران، ۱۳۸۰ش؛ پیرنیا، محمدکریم، *آشنایی با معماری اسلامی ایران*، به کوشش غلامحسین معماریان، تهران، ۱۳۷۲ش؛ حبیبی، محسن، *از شار تا شهر*، تهران، ۱۳۷۵ش؛ خیرآبادی، مسعود، *شهرهای ایران*، ترجمهٔ حسین حاتمی‌نژاد و عزت‌الله مافی، مشهد، ۱۳۷۶ش؛ سلطان‌زاده، حسین، *بازارهای ایرانی*، تهران، ۱۳۸۰ش؛ همو، *تاریخ شهر و شهرنشینی در ایران*، تهران، ۱۳۶۵ش؛ همو، *فضاهای شهری در بافتهای تاریخی ایران*، تهران، ۱۳۷۲ش؛ نیز:
Ehlers, E., *Iran: Grundzüge einer geographischen Landeskunde*, Darmstadt, 1980; EI²; *Encyclopedia of the Modern Middle East*, New York etc., 1996; Gaube, H. and E. Wirth, *Der Bazar von Isfahan*, Wiesbaden, 1978; *Iranica;* Scharabi, M., *Der Bazar, das traditionelle Stadtzentrum im Nahen Osten...*, Tübingen, 1985; Schweizer, G., «Das funktionale Gefüge der traditionellen islamisch- orientalischen Stadt», *Der islamische Orient*, Köln, 1990; Wirth, E., «Die orientalische Stadt, ein Überblick aufgrund jüngerer Forschungen zur materiellen Kultur», sonderdruck aus *Saeculum*, 1975, vol. XXVI(1); id, «Zum Problem des Bazars», *Der Islam*, vol. LI(2).

عباس سعیدی

ب ـ ساختار و عملکرد اقتصادی بازار: بازار در شهرهای اسلامی کانون مرکزی تجاری ـ اقتصادی و هدایت مالی ـ اعتباری به شمار می‌رود (ویرت، «دربارهٔ...[2]»، 214). به این اعتبار، بازار نه تنها به عنوان مرکز خرید و فروش دارای عملکرد تجاری است، بلکه به عنوان کانون مالی ـ اعتباری، عملکرد سازمان‌دهی فعالیتهای اقتصادی را نیز برعهده دارد (همو، «شهر شرقی...[3]»، 83). به این ترتیب، بازار عمدتاً در زیربخشهای اقتصادی خرده‌فروشی، عمده فروشی، عرضهٔ خدمات خصوصی و عمومی، صنایع‌دستی و تجارت ناحیه‌ای و خارجی ــ یعنی فعالیتهای اقتصاد سنتی در بخشهای دوم و سوم (شرابی، 32؛ ویرت، «دربارهٔ»، 218) ــ و آن قسمت از فعالیتها که در اختیار نظام مالی دولت نیست («دائرة‌المعارف آکسفرد...[4]»، I/207)، اهمیت اساسی دارد.

1. *Encyclopedia* ...   2. «Zum Problem...»   3. «Die orientalische...   4. *The Oxford*...

به طور کلی، فضابندی و شکل‌پذیری بازار در گذر زمان، شدیداً تحت‌تأثیر اصول و قواعد عمومی تجارت در اسلام و بر مبنای آزادی فعالیتهای اقتصادی ـ تجاری، قرار داشته است (شرابی، همانجا؛ شوایتسر، 224). به عبارت دیگر، مناسبات و فعالیتهای اقتصادی ــ و نیز سیاسی و فرهنگی ــ در خاورمیانه و شمال‌افریقا پیوسته با اعتقادات و احکام مذهبی پیوندی پرمعنا داشته است. بنابراین، شکل‌گیری بازار به عنوان کانون تجارت شهری را نیز باید نتیجهٔ چنین پیوندی به شمار آورد (شرابی، 34). بدین‌سان، شالودهٔ اقتصادی شکل‌پذیری و تکوین بازار به عنوان کانون فعالیتهای اقتصادی ـ مالی عمدتاً عبارت است از نوعی سازمان‌بندی مبتنی بر اقتصاد خصوصی تجارت، حمل و نقل (جابه‌جایی) آزادانهٔ کالا و تأمین نیازها و عرضهٔ خدمات (همانجا).

گرچه بازارها را از لحاظ معنا و دامنهٔ عملکرد می‌توان به بازارهای اصلی (مرکزی) شهرهای بزرگ (ویرت، همان، 209)، بازارهای تک‌فروشی (خرده‌فروشی) در شهرهای کوچک، بازارچه‌های محله‌های شهری برای برآوردن نیازهای روزمرهٔ ساکنان یک محلهٔ شهری و بازارگاههای مجاور دروازه‌ها یا حاشیهٔ شهری تقسیم کرد (همان، 212-211 ,209؛ نیز سلطان‌زاده، *بازارها...*، ۳۵، ۳۷)؛ اما تنها بازارهای شهری دارای عملکردهای متعدد و متنوع‌اند. عملکردهای اقتصادی بازار را که در عمل در ارتباط بسیار نزدیک با یکدیگر به انجام می‌رسد، می‌توان به چند دسته از فعالیتها تقسیم کرد که هر یک از آنها در فضاها و بخشهای خاصی از بازار صورت می‌گیرند: الف ـ تجارت و خرید و فروش؛ ب ـ تولید کالایی؛ ج ـ انبارداری؛ د ـ سامان‌دهی تجاری ـ اقتصادی.

به این ترتیب، فضاهای اقتصادی بازار از انواع واحدهای متنوع و متفاوت و در عین حال مرتبط تشکیل شده‌اند؛ در کوچه‌های معمولاً مسقف واحدهای خرده‌فروشی و صنعت سنتی، خانهای مختص عمده‌فروشی و بازرگانی، سراهای اختصاص یافته به انبار کالا و فروش کالاهای قیمتی و نیز فضاهای باز با عملکردهای متنوع قرار دارند (ویرت، «شهر شرقی»، همانجا؛ نیز خیرآبادی، ۱۲۳-۱۳۲). این فضاها بیشتر به نحوی در مجاورت هم قرار گرفته است که مراجعان بتوانند انواع نیازهای خود را تأمین کنند (ویرت، «دربارهٔ»، 238).

از دیرباز تخصیص فضاها و بخشهای بازار به هر یک از فعالیتها عمدتاً به معادلات و ملاحظات اقتصادی بستگی داشت. البته برخی از فعالیتها به واسطهٔ عوامل دیگر، از جمله بو، سر و صدا و مانند آن تعیین می‌گردید (همان، 242)؛ مثلاً بخشهای مختلف از لحاظ شدت و جهت آمد و شد دارای اهمیت متفاوتی بود (همانجا؛ نیز سلطان‌زاده، همان، ۴۰، ۴۲؛ خیرآبادی، ۸۱). به عنوان نمونه، واحدهای فروش کفش یا طلا و جواهر معمولاً در دهنهٔ بازارها و بخشهایی که شاهد آمد و شد بیشتری بود، استقرار می‌یافت (شوایتسر، 221)، اما بخشهای حاشیه‌ای بازار به دلیلهایی، مثلاً سر و صدا، بوی زننده و یا خطر حریق به فعالیتهای معین اختصاص داده می‌شد (ویرت، «شهرشرقی»، 84). به عنوان نمونه، فعالیتهایی از جمله آهنگری یا مسگری، در راسته‌ها یا فضاهای متفاوت و به دور از فعالیتهای دیگر، چون تجارت کالاهای ظریف و گران قیمت، آموزش در مدارس علمیه و تولید و عرضهٔ کالاهای هنری، مستقر می‌شدند (سلطان‌زاده، *فضاها...*، ۳۸). بر همین اساس، هر یک از قسمتهای بازار با توجه به کالایی که در آن عرضه می‌شد و یا نوع فعالیتی که در آن به انجام می‌رسید، نام‌گذاری می‌شد؛ مثل بازار آهنگران، بازار قندریزان، بازار مسگران و مانند آن (پیرنیا، ۱۲۲).

بدین‌سان، این خصوصیت نه تنها موجد نوعی همگرایی فعالیتهای همسان بود (سلطان‌زاده، همانجا)، بلکه مبین این واقعیت بود که نظم‌پذیری کالبدی ـ فضایی بازار بر استقرار سنجیدهٔ فعالیتها و قواعد اقتصادی استوار است (نک: ویرت، همانجا). به این ترتیب، بازار مجموعه‌ای بسیار پیچیده از نظامی مبتنی بر کنش متقابل به شمار می‌رفت و بافت منظم فضایی آن براساس روابط عملکردی این نظام استوار بود (همو، «دربارهٔ»، 218).

از این رو، بازار شهرهای اسلامی نه تنها مرکز خرده‌فروشی، عمده‌فروشی و حتی تجارت خارجی بود، بلکه بخشهای معین و ویژه‌ای از آن به انواع شاخه‌های صنعت‌دستی اختصاص داشت؛ البته در بسیاری از موارد، تولید، عمده فروشی و خرده‌فروشی اینگونه محصولات توأماً به انجام می‌رسید (شوایتسر، 219,221؛ ویرت، «شهر شرقی»، 84-83).

بسیاری از محققان مناسبات حاکم بر روابط شهرها و بازارهای شهری، به ویژه نقش سامان‌دهی تولید و تجارت سنتی را در قالب سرمایه‌داری بهره‌بری توضیح داده‌اند (شرابی، 33-32؛ شوایتسر، 219؛ اهلرس، ۲۲۴-۲۲۵). در چارچوب این نظام که عمدتاً نظامی اقتصادی و متمرکز به شمار می‌رود، تأمین اعتبار لازم برای تولید کالایی توسط تجار بازار شهری از اهمیتی اساسی برخوردار است، اما مطابق آن، صاحب سرمایه (عمدتاً از تجار بازاری) شخصاً در روند تولید کالا مداخلهٔ چندانی ندارد (همانجا) و آن را بیشتر به واحدهای تولید روستایی و یا صنعت دستی واگذار می‌کند و از طریق اخذ سهم از تولید نهایی، به منافع خود دست می‌یابد (شرابی، همانجا). به این ترتیب، بازار علاوه بر مرکزیت خرید و فروش، کانون سازمان‌دهی مالی ـ اعتباری فعالیتهای اقتصادی نیز به شمار می‌رفت. به عبارت دیگر، تجار بازاری ــ به ویژه تجار عمده ــ ضمن آنکه وام دهندگان اصلی و تأمین کنندگان اعتبارات لازم برای انجام یافتن برخی فعالیتهای اقتصادی در شهرها (و نیز کشور) به حساب می‌آمدند، در بسیاری موارد سامان‌دهی بخشی از اقتصاد روستایی ــ به ویژه صنایع‌دستی روستایی ــ را نیز برعهده داشتند (شوایتسر، همانجا؛ نیز اهلرس، 286؛ ویرت، «دربارهٔ»، 217). از این روی، علت وجودی و نیز دوام شهرهای شرقی ــ از جمله شهرهای سنتی ایران ــ را به وجود اینگونه روابط و مناسبات بین شهرها و حوزهٔ پیرامونی روستایی آنها مربوط دانسته‌اند (اهلرس، ۲۲۴-۲۲۵).

بازارهای سرزمینهای اسلامی ــ از مراکش تا افغانستان و از ترکمنستان تا یمن ــ را می‌توان از لحاظ الگو و عملکرد به چند گروه طبقه‌بندی نمود: الف ـ بازارهای خطی، متشکل از یک کوچه ـ بازارِ ممتد و منفرد که نمونهٔ جالب این نوع، بازار تهران در ۱۲۶۶ق/۱۸۵۰م بوده است؛ ب ـ بازارهای پهنه‌ای (صفحه‌ای) متشکل از مجموعه‌ای بزرگ و بسته از کوچه ـ بازارهای موازی که مجموعهٔ سراها و خانها را در میان می‌گرفتند، مانند بازار تبریز؛ ج ـ بازارهای مرکزی تک‌فروشی که با عملکرد خرده‌فروشی، از مجموعه‌ای متراکم و نسبتاً بزرگ از سراها و کوچه‌ها تشکیل می‌شد، مانند بازار استانبول؛ د ـ بازارهای متقاطع که از دو بازار خطی که یکدیگر را قطع می‌کردند، تشکیل می‌شدند، مانند بازار هرات؛ هـ ـ بازارچه‌ها که مختص تأمین نیازهای روزمرهٔ ساکنان محله‌های معین شهری به شمار می‌رفتند؛ و ـ بازارهای حاشیهٔ شهرها یا بازارگاهها که معمولاً به شکل خطی در کنار دروازهٔ شهرها برپا می‌شدند و مختص کالاها و تولیدات روستاییان بودند؛ نمونهٔ اینگونه بازارها از جمله در بغداد و یا دمشق مشاهده می‌شوند؛ ز ـ بازارهای زیارتگاهی مثلاً در قم یا مشهد؛ ح ـ بازارهای صنایع‌دستی که نمونه‌های آن ازجمله در ترکیه‌ومراکش دیده‌می‌شود (ویرت، «دربارهٔ»، 250-255,258-260).

البته دامنهٔ فعالیتها و عملکردهای مختلف بازار که به سختی از یکدیگر قابل تفکیکند («دائرةالمعارف آکسفرد»، I/207)، با وسعت و بزرگی بازار و همچنین وسعت و جایگاه شهر بستگی دارد؛ به عبارت دیگر، هر چه بازار بزرگ‌تر باشد، ارتباط بین هر یک از بخشهای اقتصادی آن نزدیک‌تر خواهد بود (ویرت، همان، 221). در ایران از لحاظ عملکرد ۳ نوع بازار مطرح است: الف ـ بازار تهران با عملکرد مرکزیت استراتژیک برای تجارت محلی، ملی و بین‌المللی. ب ـ بازارهای استانی یا منطقه‌ای با عملکرد عمده‌فروشی و خرده‌فروشی در سطح شهرهای اصلی (مراکز استان) و حوزهٔ پیرامونی آنها. اینگونه بازارها ــ از جمله بازارهای شیراز، اصفهان، کرمان، مشهد و تبریز ــ کم و بیش در تجارت نیز نقش دارند. ج ـ بازارهای محلی در شهرهای کوچک و روستاهای بزرگ که در آن، عمدتاً خرده‌فروشان و دست‌فروشان روستایی به رفع مایحتاج شهرهای کوچک و روستاهای پیرامونی می‌پردازند. در این میان، بازار تهران تا دورهٔ معاصر واردات، صادرات، گردآوری و توزیع تولیدات کشاورزی، کالاهای مصرفی صنعتی و مهم‌ترین تولید صنعت دستی در ایران، یعنی فرش را در انحصار خود داشته است («دائرةالمعارف خاورمیانه...[1]»، I/334).

به طور کلی، برای فهمیدن صحیح عملکردهای اقتصادی بازار در شهرهای اسلامی نبایستی اینگونه عملکردها را از سایر عملکردهای آن، یعنی عملکردهای اجتماعی، مذهبی و سیاسی، جدا کرد. بی‌سبب نیست که مسجد و بازار دو جزء لاینفک شهر اسلامی به شمار می‌آیند. در واقع، مبادلهٔ کالاها در بین سرزمینهای اسلامی از سده‌های میانه به بعد، ضمناً بر همین گونه روابط استوار بوده است (شرابی، 34).

بر این اساس، کلیت بازار از لحاظ عملکرد، بر مبنای نوعی تمرکز و مرکزیت بناها و فضاها استوار بوده است که تحقق یکجای عملکردهای مختلف را توجیه‌پذیر می‌ساخته است؛ به عبارت دیگر، در کنار عملکردهای تجاری ـ مالی، عملکردهای مذهبی، مانند اقامهٔ نماز و یا زیارت و فاتحه‌خوانی بر مقابر بزرگان دین در ناحیهٔ بازار شهرها، عملکردهای فرهنگی مانند آموزش در مدارس علمیه در بازارها، عملکردهای اجتماعی مانند مبادلهٔ اخبار و اطلاعات، و عملکردهای سیاسی مانند گردهماییها و حرکتهای جمعی که موجب یکپارچگی و وحدت جامعهٔ اسلامی است، تمرکز و استقرار این عملکردها را در کنار یکدیگر می‌طلبد (همو، 53). بر این مبنا، سازه‌های کالبدی مختلف بازار پیوسته با فعالیتها و عملکردهای گوناگون آن هماهنگی داشته است (شوایتسر، 219).

مآخذ: اهلرس، اکارت، «سرمایه‌داری بهره‌بری و تکوین شهر در ایران»، *ایران: شهر ـ روستا ـ عشایر*، ترجمهٔ عباس سعیدی، تهران، ۱۳۸۰ش؛ پیرنیا، محمدکریم، *آشنایی با معماری اسلامی ایران*، به کوشش غلامحسین معماریان، تهران، ۱۳۷۲ش؛ خیرآبادی، مسعود، *شهرهای ایران*، ترجمهٔ حسین حاتمی‌نژاد و عزت‌الله مافی، مشهد، ۱۳۷۶ش؛ سلطان‌زاده، حسین، *بازارهای ایرانی*، تهران، ۱۳۸۰ش؛ همو، *فضاهای شهری در بافتهای تاریخی ایران*، تهران، ۱۳۷۲ش؛ نیز:

Ehlers, E., *Iran: Grundzüge einer geographischen Landeskunde*, Darmstadt, 1980; *Encyclopedia of the Modern Middle East*, New York etc., 1996; *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, New York, 1995; Scharabi, M., *Der Bazar, das traditionelle Stadtzentrum im Nahen Osten...*, Tübingen, 1985; Schweizer, G., «Das funktionale Gefüge der traditionellen islamisch - orientalischen Stadt», *Der islamische Orient*, Köln, 1990; Wirth, E., «Die orientalische Stadt, ein Überblick aufgrund jüngerer Forschungen zur materiellen Kultur», Sonderdruck aus *Saeculum*, 1975, vol. XXVI(1); id, «Zum Problem des Bazars», *Der Islam*, 1974, vol. LI(2).

عباس سعیدی

ج ـ نظام و روابط درونی بازار

در سخن از روابط اقتصادی و مالی تجار در بازارهای جهان اسلام، با وجود تنوع و گستردگی این بازارها در طول تاریخ و پهنهٔ جغرافیای جهان اسلام، می‌توان وجوه اشتراک بسیاری را بازشناخت که قوام‌دهندهٔ نظام درونی بازار بوده، و بسیاری از این ویژگیها تاکنون نیز محفوظ مانده است.

از آنجا که بخش مهمی از معاملات و اعمال تجاری در طی سده‌های متمادی در بازار انجام می‌گرفته، و با توجه به اینکه مباحث معاملات در فقه اسلامی با عرف رایج در هماهنگی بوده است، منابع فقهی دارای فواید سرشاری برای مطالعهٔ نظام حقوقیی است که بر روابط اقتصادی و مالی تجار حاکم بوده است. در مطالعهٔ این نظام حقوقی بخشهای گوناگون مربوط به معاملات از کتب فقهی به کار می‌آید؛ اما باید توجه داشت که در کنار ابواب عمومی معاملات چون بیع، اجاره و شرکت، ابواب کوچک ویژه‌ای نیز در کتب فقهی یافت می‌شود که کاملاً به تحلیل و قانونمند کردن معاملات رایج در بازار اختصاص یافته است. از این دست می‌توان به بخشهایی مانند «تسعیر و احتکار»، «بیع مرابحه»،

1. *Encyclopedia...*

«بیع عینه» و «بیع عُربون» اشاره کرد. گرچه عرف بازار در منابع فقهی، غالباً دارای بازتابی غیرمستقیم است، اما باید در نظر داشت که در طیفی از منابع فقهی، به خصوص منابع حنفی، مطالعهٔ عرف بازار و روابط حاکم بر معاملات تجار به گونه‌ای واضح مورد توجه بوده است (مثلاً نک: سرخسی، ۱۷۵/۱۱، ۸۱/۱۳، ۳۹/۲۱؛ مرغینانی، ۲۱۰/۳، ۲۵۷، ۴/۴، ۶؛ ابن ادریس، ۲۰۵/۲).

گردش پول و اعتبار در بازار: جای‌گزین کردن وجه نقد با اوراق معتبر، از سده‌های متقدم هجری به خصوص در بازارهای بزرگ امری رایج بوده است. به عنوان نمونه، ناصرخسرو دربارهٔ بازار بصره گزارش می‌کند که مردم به جای همراه بردن وجه نقد، وجوه خود را به صرافان می‌سپردند و در برابر آن «خط» (چک) دریافت می‌کردند و در طول گردش در بازار، تمام معاملات خود را با چک انجام می‌دادند (نک: ص ۱۵۴). از همین روست که در بازارهای معتبر، افزون بر راستهٔ مستقل صرافان که به عنوان پایگاه سرمایه و اعتبار مالی ایفای نقش می‌کرد، در راسته‌های مربوط به اصناف گوناگون نیز یک دکان صرافی بود (مثلاً نک: بحشل، ۳۹؛ نظام‌الملک، ۶۳؛ مقریزی، ۹۷/۲) که عملیات مالی آن راسته را برعهده داشت و در چارچوب روابط همبستهٔ صنف صراف، روابط مالی صنف راستهٔ واقع در آن را با جامعهٔ صرافان برقرار می‌کرد. چک و سفته برای حوالهٔ وجوه از شهری به شهر دیگر نیز کاربردی وسیع داشت (مثلاً نک: ابوداوود، ۱۹۲؛ ناصرخسرو، ۱۱۶).

اعتبار مالی چک اساساً از سوی صرافان تضمین می‌شد، اما در مواردی مقتضی بود تا افرادی با اعتبار معنوی خود بیرون از بازار بر اعتبار چک صحه گذارند؛ این تأیید اغلب از سوی افرادی با شخصیت مذهبی در دکانی مخصوص کتابت، و گاه حتیٰ در مسجد انجام می‌گرفت (مثلاً نک: نسفی، ۴۱۱-۴۱۲؛ سمعانی، ۱۵۶/۱، ۳۹/۲؛ انصاری، ۳۹۲/۲). قوانین مربوط به انتقال اعتبار در بخشهای مختلف فقه، به ویژه مباحث بیع صرف و حواله توسعه یافت. چک در کنار نقش اصلیش در انتقال اعتبار، در پاره‌ای موارد به عنوان سند بدهی نیز مورد استفاده قرار می‌گرفت (جبرتی، ۵۱۲/۱-۵۱۳) و در قرض ربوی، مبلغ آن افزون بر اصل، فرع را نیز شامل می‌شد (قرشی، ۳۷۹/۱).

با وجود نقش مستقیم بازار صرافان در انتقال پول، بخش مهمی از وجوه نقد نیز در سراهای تجار، دور از دیده‌ها نگاه داشته می‌شد؛ به‌عنوان نمونه، وقتی در ۳۰۲ق/۹۱۴م خانهٔ ابن‌جصاص در «سوق یحییٰ» در بغداد مورد تفتیش مأموران دولت قرار گرفت، افزون بر کالاهای فراوان، مبلغ یک میلیون دینار به صورت مدفون در آنجا پیدا شد (همدانی، ۱۵).

روابط مالی میان تجار بیشتر مبتنی بر اعتماد متقابل بود و میزان اعتبار مالی افراد در واگذاری کالا، به عوامل گوناگونی چون میزان داراییها، گردش مبادلات در بازار، پیشینهٔ خاندان، حسن شهرت اخلاقی و مذهبی، و نفوذ اجتماعی و سیاسی باز می‌گشت. به هر تقدیر، بخش عمده‌ای از مبادلات مالی در بازار بر پایهٔ اعتبار افراد مبتنی بود و در قالب مبادلهٔ دیون انجام می‌گرفت؛ نقش اعتبار در حدی بود که دیون غالباً در دفاتر تجار ثبت می‌شد و بسیار اتفاق می‌افتاد که سند یا شاهدی نیز در میان نبود. هم از این روست که دفاتر مالی اصلی‌ترین سند برای محاسبهٔ دیون در موارد ویژه‌ای چون ورشکستگی، برآورد ترکهٔ میت یا در سوء ظنهای مالیاتی به حساب می‌آمد (مثلاً نک: ابن عابدین، محمد امین، ۵۸۱/۵-۵۸۲؛ ابن عابدین، محمد، ۵۰۴/۱).

رابطهٔ کار و سرمایه در بازار: فعالیتهای گستردهٔ اقتصادی در بازار، اعم از فعالیتهای تولیدی و تجاری، بی‌تردید در چارچوب گونه‌هایی از همسازی میان کارورزان و سرمایه‌گذاران تحقق‌پذیر بوده است. زمینه‌های تولیدی، اعم از سرمایه‌گذاری برای کشاورزی ــ به ویژه سلف (ه‍ م) ــ و صنایع کوچک در حاشیهٔ بازار، چنین می‌نماید که معمولاً از سودی کمتر، اما بازگشتی باثبات‌تر برخوردار بوده است (برای اصناف گوناگون بازار و تشکیلات صنفی، نک: ه‍ د، اصناف).

در بخش تجارت که سودآوری آن بیشتر، و نوسان و خطرات آن نیز به همان اندازه افزون بوده، مشارکت سرمایه به گونه‌هایی متفاوت صورت می‌گرفته است:

مطمئن‌ترین راه برای سرمایه‌گذاران دادن وامهای بهره‌دار بود که سودی تضمین شده داشت و با توجه به اینکه ربا در شریعت اسلام ممنوع است، تجاری که بر اینگونه از سرمایه‌گذاری اصرار داشتند، به حیلی متوسل می‌شدند که به هر تقدیر امکان بازگشت اصل سرمایه به همراه سودی تضمین شده را برای آنان فراهم آورد. بدین‌ترتیب بود که معاملاتی چون «بیع عینه» در بازار پدید آمد؛ در این معامله صاحب سرمایه کالایی فرضی را به بهایی می‌خرید و بدون آنکه قبضی در میان باشد، آن را به بهایی گران‌تر و طبعاً با مهلتی برای پرداخت به فروشنده می‌فروخت (مثلاً نک: ابن هبیره، ۲۳۳/۲؛ علامهٔ حلی، ۳۱۷/۵) و بدین‌ترتیب، سرمایه با سودی ثابت در اختیار تاجر نیازمند سرمایه قرار می‌گرفت (برای قالبهایی دیگر، مثلاً نک: حکیم ترمذی، ۱۴۲-۱۴۴). با آنکه یکی از وظایف اصلی متولیان حسبه در بازار برخورد با معاملات ربوی بود (مثلاً نک: ابن حاج، ۱۵۷/۱)، گاه گسترش معاملاتی که ماهیت ربوی داشت، موجب اخلال جدی در نظام اقتصادی می‌گشت (مثلاً نک: رشیدالدین، ۱۴۹۰/۲-۱۴۹۱).

گونه‌ای دیگر از مشارکت در بازار، در قالب انجام دادن کار از سوی کارورز و سرمایه‌گذاری از سوی سرمایه‌دار صورت می‌گرفت که بسته به‌قوانین شرعی و عرفی، میزان سود و مسئولیت دو طرف معامله در آنها متفاوت بود، اما این ویژگی مورد تأکید بود که سود تضمین شده برای سرمایه وجود نداشت و بدین‌ترتیب، معامله دارای ماهیتی غیر ربوی بود. از شمار این معاملات مضاربه در امور تجاری، و مزارعه و مساقات در امور کشاورزی شکلی نظام یافته داشت و در بازارهای گوناگون معمول بود.

گونه‌ای سوم از مشارکت کار و سرمایه بر این پایه بود که امور تجاری به طور کامل از سوی سرمایه‌گذار مدیریت می‌شد و او که بسته به

تخصص تجاریش کمابیش بر روند امور نظارت داشت، فعالیتهای تجاری خود را با استفاده از نیروی کار افراد تحت امر سامان می‌داد. این کارورزان گاه غلامان تجار بودند و گاه افرادی آزاد و قابل اعتماد که به عنوان اجیر (کارمند) یا وکیل به استخدام او در می‌آمدند (مثلاً نک: سرخسی، ۱۷۵/۱۱؛ قشیری، ۳۷۴؛ ذهبی، ۹۳/۷). در این میان، با توجه به نقش مهم وکیلان در ادارهٔ امور تجاری، مباحث مربوط به وکالت در کتب فقهی توسعهٔ قابل توجهی یافته است (از جمله، نک: ابن نجیم، ۱۳۹/۷ بب). ظاهراً به سبب نقش مهم وکیلان در بازار بوده که گاه واژهٔ «وکاله» در بازار مصر و برخی دیگر از کشورهای اسلامی، جایگزین اصطلاح خان شده است (نک: مقریزی، ۹۳/۲-۹۴؛ نیز دوزی، II/846).

افزون بر آنچه یاد شد، در نظام بازار برخی افرادِ بدون سرمایه نیز با استفاده از تخصص تجاری خود به طور مستقل به کار می‌پرداختند که نقش اصلی آنان «دلالت»، یا راهنمایی خریداران به کالای مورد نیازشان بود و از همین‌رو «دلّال» نامیده می‌شدند (مثلاً نک: ابوروح، ۴۰؛ ابن رافع، ۲۵۲/۱). با این حال، افرادی بدون سرمایه از سفلگان نیز یافت می‌شدند که نقش آنان جز اخلال در جریان عادی تجارت نبود و گاه «صَعْفوق» خوانده می‌شدند (یاقوت، ۳۹۰/۳-۳۹۱).

دربارهٔ میزان سود معمول به عنوان ربح در تجارت، با توجه به گونه‌گونی بازارها و کالاها نمی‌توان به اجمال سخنی گفت، اما در این حد شایان توجه است که معامله با سود ۱۰٪ و ۲۰٪ در بازارهای سده‌های نخستین صورت می‌گرفته که ظاهراً توسعهٔ عرف بازارهای ایرانی بوده، و از همین‌رو «بیع مرابحه» در سده‌های متقدم گاه بیع «ده یازده» و «ده دوازده» خوانده شده است (مثلاً نک: ابوداوود، ۱۹۲، ۱۹۵؛ کلینی، ۱۹۷/۵، ۲۰۳).

امنیت و نظارت در بازار: در نگاهی تاریخی آشکار است که معمولاً میان برقراری صلح و امنیت با رونق بازار نسبتی مستقیم وجود داشته، و بروز ناامنی در بازار همواره می‌توانسته است اصل سرمایهٔ بازاریان را نیز با خطر روبه‌رو سازد. این نکته که در بسیاری از شهرهای اسلامی بازارها در درون حصار شهر قرار داشتند و این ویژگی که جابه‌جایی و نگهداری اموال و وجوه نقد در بازار تا حد ممکن پنهان از انظار بود، به حفظ امنیت کمکی شایان می‌نمود؛ اما نقش حیاتی امنیت در بازار اقدامات حفاظتی وسیعی را ایجاب می‌کرد.

بازار به عنوان یکی از تأمین کنندگان اصلی خراج دولتها، به طبع مورد توجه حکومتها بوده، و همواره تأمین امنیت آن از وظایف دولت شمرده می‌شده است. در دوره‌ها و ممالک گوناگون تأمین امنیت بازار در اختیار دستگاه شرطه بود (مثلاً نک: همدانی، ۲۱۱؛ یاقوت، ۴۸۸/۳؛ ابن کثیر، ۲۹۸/۱۲)؛ اما در برخی جاها، به خصوص در اندلس دستگاهی مستقل تحت فرمان «والی بازار» در عرض دستگاه شرطه پدید آمده بود که امنیت بازار را بر عهده داشت (ابن سعید، ۴۶/۱). اهمیت بازارهای مهم از جمله بازار بغداد برای حکومتها به اندازه‌ای بود که گاه بیم آن می‌رفت تا دشمن با تهدید امنیت بازار، انتظام امور را دچار اختلال سازد (مثلاً نک: خطیب، ۸۰/۱). همچنین این خطر نیز وجود داشت که دامنهٔ جنگهای داخلی به بازارهای شهری کشیده شده، موجب ناامنی اقتصادی گردد (برای نمونه، نک: بیهقی، ۲۶۷-۲۶۸؛ ابن اثیر، ۱۳۷/۷ بب، ۵۵۳/۹ بب؛ سلاوی، ۶۰/۲؛ دربارهٔ احداث و عیاران و نقش آنان در بازار، نک: هـ د، ۶۴۶/۶-۶۴۹).

نقش تجار نیز در تأمین امنیت بازار حائز اهمیت بود؛ این رسم عام در سرزمینهای اسلامی که بازارها معمولاً فاقد محل سکنیٰ، و ساعاتی از شبانه‌روز خالی از مردم هستند، رسمی هوشمندانه است که به تأمین امنیت آن کمکی شایان کرده است. ساعات کار بازار بسته به عرف محل معین بود و با پایان یافتن آن، بازار بسته می‌شد (مثلاً نک: ابن خلکان، ۱۹۷/۱) و تا آغاز کار در روز پسین بازار در اختیار مأموران دولت و مأموران درون بازار قرار می‌گرفت.

در بافت بازار، خانها، قیصریه‌ها، سراها و تیمچه‌ها به دلیل محدود بودن فضا و امکان بستن درها پس از تعطیل، از امنیتی افزون برخوردار بوده‌اند؛ در این اماکن، معمولاً شخص یا اشخاصی نیز به عنوان سرایدار حضور داشته‌اند که افزون بر محافظت از کالاها در برابر سرقت، ملزم به هوشیاری در برابر اتفاقاتی چون آتش‌سوزی نیز بوده‌اند. برخی بازارها نیز دارای دری بودند که به هنگام تعطیل بسته می‌شد و تنها شبگردان در آنها تردد می‌کردند (نک: مقدسی، ۳۱۶، ۳۲۵؛ جبرتی، ۲۲۶/۲، ۵۰۴/۴) و گاه در سرای برخی تجار، مستخدمانی به عنوان نگاهبان ثابت حضور داشتند (مثلاً نک: ابن جوزی، ۲۲۷/۱۰؛ نجم‌الدین، ۵۱).

در طول روز، به هنگام نماز یا استراحت، بازار از تجار تخلیه نمی‌شد و به دلیل حضور شماری از تاجران، امنیت نسبی برقرار بود؛ روشهای معمول چون پوشاندن کالایی که فروشندهٔ آن در محل حضور نداشت، تنها به منظور افزایش امکان کنترل، و بیشتر اعلام غیبت فروشنده به مشتریان بوده است. با این حال، باید در نظر داشت که در همین ساعات امنیت بازار آسیب‌پذیر بوده، و چه بسا برخی از حوادث مهم، مانند آتش‌سوزیها در همین ساعات رخ می‌داده است (مثلاً نک: نعیمی، ۳۲۳/۲).

برخی از بازارها چون بازار صرافان و گوهرفروشان به سبب ارزش خاص کالاهاشان، از تدابیر امنیتی افزونی برخوردار بودند (مثلاً نک: مقدسی، همانجا)، اما بازار سلاح‌فروشان نیز به سببی دیگر دارای اهمیت امنیتی ویژه بود. غارت شدن بازار سلاح‌فروشان در صفحات تاریخ اغلب با پایگیری شورشی همراه گشته است (مثلاً نک: ابن کثیر، ۳۳۸/۱۳؛ بصروی، ۱۹۷).

نظارت بر سلامت داد و ستد در بازار، هم از سوی حکومت و هم در درون بازار صورت می‌گرفت. در دوره‌های گوناگون تاریخی، افزون بر دستگاه حسبه که بخش مهمی از وظایف آن نظارت بر درستی معاملات در بازار بود (نک: هـ د، حسبه)، دستگاهی نیز با عنوان ولایت سوق (خُطّة السوق) وجود داشت که وظیفهٔ آن نظارت مالیاتی بر بازار بود

(مثلاً نک: ابن سعد، ۳۳۴؛ بحشل، ۸۴؛ ابونعیم، ۱۰۳/۴؛ ابن ابار، ۴/۲).

در کنار این مقامات دولتی، فردی نیز از میان تجار، گاه با نصب از سوی حاکم، و گاه صرفاً به عنوان نمایندهٔ تجار به ریاست بازار تعیین می‌شد که با عناوینی چون «ملک التجار» و «امین‌التجار» از او یاد شده است (مثلاً نک: نخجوانی، ۱۵۸/۲). برخی رسوم بازاریان برای نظارت درونی، مانند رسم بازاریان مصر در رسوا کردن تجار نادرست را ــ که ناصرخسرو از آن سخن گفته است (ص ۹۴) ــ باید مکمل این نظارتها دانست.

فارغ از تخلفاتی که نظارتی دائمی را طلب می‌کرد، برای تسهیل امور مسلمانان در تأمین مایحتاج خود از بازار، به خصوص دربارهٔ کالاهایی که ضوابطی شرعی برای کاربرد آنها باید رعایت می‌شد، قاعده‌ای عام در فقه اسلامی مطرح بود (قاعدهٔ سوق) که عرضهٔ کالا در «بازار مسلمین» را تأییدی بر جواز کاربرد آن می‌گرفت (نک: علاءالدین، ۲۹۵/۱؛ مواق، ۲۰۷/۶؛ بجنوردی، ۱۶۰/۴ بب). این قاعده به‌خصوص دربارهٔ گوشت صادق بود و مسلمانان را در خرید از بازار از پرس‌وجو دربارهٔ کیفیت ذبح حیوان معاف می‌داشت (برای اختلاف دربارهٔ پوست، نک: شیخ طوسی، ۸۳/۱؛ صاحب جواهر، ۲۳۳/۱۲-۲۳۴؛ توصیه به احتیاط دربارهٔ بازار ناشناس، ابن حاج، ۱۶۰/۴).

مآخذ: ابن ابار، محمد، *التکملة لکتاب الصلة*، به کوشش عبدالسلام هراس، بیروت، ۱۹۹۵م؛ ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن ادریس، محمد، *السرائر*، قم، ۱۴۱۰ق؛ ابن جوزی، عبدالرحمان، *المنتظم*، به کوشش محمد عبدالقادر عطا و مصطفی عبدالقادر عطا، بیروت، ۱۴۱۲ق/۱۹۹۲م؛ ابن حاج، محمد، *المدخل*، قاهره، ۱۴۰۱ق/۱۹۸۱م؛ ابن خلکان، *وفیات*؛ ابن رافع سلامی، محمد، *الوفیات*، به کوشش صالح مهدی عباس و بشار عواد معروف، بیروت، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۲م؛ ابن سعد، محمد، *الطبقات الکبری*، قسم متمم، به کوشش زیاد محمد منصور، مدینه، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ ابن سعید مغربی، علی، *المغرب فی حلی المغرب*، به کوشش شوقی ضیف، قاهره، ۱۹۵۵م؛ ابن عابدین، محمد، *تکملة رد المحتار*، همراه *رد المحتار*، بیروت، ۱۳۸۶ق؛ ابن عابدین، محمدامین، *رد المحتار*، بیروت، ۱۳۸۶ق؛ ابن کثیر، *البدایة و النهایة*، به کوشش شوقی ضیف، بیروت، ۱۴۰۳ق؛ ابن نجیم، زین‌الدین، *البحر الرائق*، بیروت، دارالمعرفه؛ ابن هبیره، یحیی، *الافصاح*، حلب، ۱۳۶۶ق/۱۹۴۷م؛ ابوداوود سجستانی، سلیمان، *مسائل الامام احمد*، قاهره، ۱۳۵۳ق/۱۹۳۴م؛ ابوروح، لطف‌الله، *حالات و سخنان شیخ ابوسعید ابوالخیر میهنی*، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۴۱ش؛ ابونعیم اصفهانی، احمد، *حلیة الاولیاء*، قاهره، ۱۳۵۱ق/۱۹۳۲م؛ انصاری، زکریا، *فتح الوهاب*، بیروت، ۱۴۱۸ق؛ بجنوردی، حسن، *القواعد الفقهیة*، قم، ۱۴۱۳ق؛ بحشل، اسلم، *تاریخ واسط*، به کوشش کورکیس عواد، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ بصروی، علی، *تاریخ*، به کوشش اکرم حسن علبی، دمشق، ۱۴۰۸ق؛ بیهقی، علی، *تاریخ بیهق*، به‌کوشش احمد بهمنیار، تهران، ۱۳۱۷ش؛ جبرتی، عبدالرحمان، *عجائب الآثار فی التراجم و الاخبار*، بیروت، دارالجیل؛ حکیم ترمذی، محمد، *المنهیات*، به کوشش محمد عثمان خشت، قاهره، ۱۹۸۶م؛ خطیب بغدادی، احمد، *تاریخ بغداد*، قاهره، ۱۳۴۹ق؛ ذهبی، محمد، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش شعیب ارنؤوط و دیگران، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ رشیدالدین فضل الله، *جامع التواریخ*، به کوشش محمد روشن و مصطفی موسوی، تهران، ۱۳۷۲ش؛ سرخسی، محمد، *المبسوط*، قاهره، مطبعة الاستقامه؛ سلاوی، احمد، *الاستقصاء*، به کوشش جعفر ناصری و محمد ناصری، دارالبیضا، ۱۹۹۷م؛ سمعانی، عبدالکریم، *التحبیر*، به کوشش منیره ناجی سالم، بغداد، ۱۳۹۵ق/۱۹۷۵م؛ شیخ طوسی، محمد، *المبسوط*، به کوشش محمدتقی کشفی، تهران، ۱۳۸۷ق؛ صاحب جواهر، محمدحسن، *جواهر الکلام*، به کوشش عباس قوچانی، تهران، ۱۳۹۲ق؛ علاءالدین بخاری، عبدالعزیز، *کشف الاسرار*، استانبول، ۱۳۰۸ق؛ علامهٔ حلی، حسن، *مختلف الشیعة*، قم، ۱۴۱۲ق؛ قرشی، عبدالقادر، *الجواهر المضیة*، کراچی، کتابخانهٔ میرمحمد؛ قشیری، عبدالکریم، *الرسالة القشیریة*، به کوشش عبدالحلیم محمود و محمود بن شریف، قاهره، ۱۳۸۵ق/۱۹۶۶م؛ کلینی، محمد، *الکافی*، به کوشش علی‌اکبر غفاری، تهران، ۱۳۷۷ق؛ مرغینانی، برهان‌الدین، «الهدایة»، همراه *فتح‌القدیر*، قاهره، ۱۳۱۹ق؛ مقدسی، محمد، *احسن التقاسیم*، به کوشش محمد مخزوم، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۷م؛ مقریزی، احمد، *الخطط*، قاهره، ۱۲۷۰ق؛ مواق، محمد، *التاج و الاکلیل*، بیروت، ۱۳۹۸ق؛ ناصر خسرو، *سفرنامه*، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۵۴ش؛ نجم‌الدین کبری، *فوائح الجمال و فواتح الجلال*، به کوشش فریتس مایر، ویسبادن، ۱۹۵۷م؛ نخجوانی، محمد بن هندوشاه، *دستور الکاتب*، به کوشش عبدالکریم علی اوغلی، مسکو، ۱۹۷۶م؛ نسفی، عمر، *القند*، به کوشش یوسف هادی، تهران، ۱۳۷۸ش؛ نظام‌الملک، حسن، *سیاست‌نامه*، به کوشش عباس اقبال، تهران ۱۳۷۲ش؛ نعیمی، عبدالقادر، *الدارس فی تاریخ المدارس*، به کوشش ابراهیم شمس‌الدین، بیروت، ۱۴۱۰ق؛ همدانی، محمد، *تکملة تاریخ الطبری*، به کوشش البرت یوسف کنعان، بیروت، ۱۹۵۸م؛ یاقوت، *بلدان*؛ نیز:

Dozy, R., *Supplément aux dictionnaires arabes*, Leiden, 1881.

احمد پاکتچی

د ـ نقش اجتماعی و فرهنگی بازار

بازار را باید مهم‌ترین جامعهٔ درون شهری در کشورهای اسلامی دانست که به سبب ارتباط مستمر با طبقات مختلف مردم، در تحولات اجتماعی ــ به ویژه ایجاد نوعی تشکیلات منظم و تأثیر در گسترش برخی نهضتها ــ نقش بزرگی داشته، و از نظر فرهنگی نیز حائز اهمیت خاصی بوده است. این بخش از مقالهٔ بازار به بررسی این نقش و تأثیرات اجتماعی و فرهنگی آن اختصاص دارد. اهمیت بازار در حیات اجتماعی و اقتصادی و حتیٰ فرهنگی شهر را از آنجا می‌توان دریافت که افزون بر روایات بسیاری که دربارهٔ بازار و بازاریان از پیامبر اکرم(ص) و امامان(ع) نقل شده، وجود آن را از مشخصه‌های «شهر اسلامی» (مثلاً شیخ طوسی، ۵۹۷/۱)، و لابد در ردیف وجود و حضور والی و قاضی و جامع شمرده‌اند و برخی از حکمای اخلاق و صوفیه دربارهٔ آن سخن گفته‌اند. با اینهمه، در انبوه آثار فقها و مورخان و نویسندگان کتب ادب و تاریخ، به دشواری می‌توان اشاره‌هایی قابل اعتنا به جنبه‌های اجتماعی و سیاسی و فرهنگی بازار به دست آورد. اما باید تصریح کرد که در فرهنگ اسلامی، بازار و بازرگانی پدیدهٔ جالبی است که از داد و ستد کالا گذشته، به نوعی فرهنگ تبدیل شده است. این فرهنگ از تشویق و تحریض به کسب در احادیث معصومان(ع)، تا آراء فقها و صوفیه و بسیاری از دانشمندان که خود اهل بازار بوده‌اند، و تا جوانمردان و اهل فتوت که در قرون متأخرتر بخش اعظم آنها را صنوف بازار تشکیل می‌داده‌اند، قابل استخراج است.

۱. بررسی اجتماعی: نخستین نکتهٔ قابل مطالعه در نقش اجتماعی و فرهنگی بازار، روابط این نهاد و اعضای آن با عموم مردم، یعنی آداب و اخلاق کسب است که اتفاقاً بخش قابل توجهی از اشارات منابع را به بازار و بازاریان تشکیل می‌دهد. دربارهٔ فضیلت بازرگانی و کسب حلال ــ که از نشانه‌های ایمان و از جملهٔ عبادات شمرده شده است (غزالی، ۲۵۶-۲۵۷؛ کاشفی، ۲۶۰) ــ در روایات و اقوال بزرگان دین و علم و اخلاق سخن بسیار می‌توان یافت. چنانکه صوفیه به این معنی متمسک

شده، و اشتغال به کسب حلال را برای مریدان لازم دانسته‌اند تا فراغ خاطر، پس از زوال ضرورت معاش، برای عبادات فراهم آید (همو، ۲۶۰-۲۶۱).

غزالی پس از تصریح به لزوم اطلاع از علم بیع، آن را دارای ۳ رکن دانسته، و در بحث از یکی از ارکان آن، یعنی «خریدار و فروشنده» به بررسی اخلاق و آداب کسب پرداخته است و همواره بازاریان را به مروت و خودداری از سودجویی توصیه کرده، و آورده است که «بازاری مرد» باید بیندیشد که «بازار دنیا وی را از بازار آخرت باز ندارد». او همچنین به پیروی از برخی احادیث، بعضی شغلها و صنفها را مکروه، و برخی را حرام دانسته است. به نظر او بهترین پیشه‌ها بزازی و خرازی، و بدترین آنها صرافی است. او جولاهگی و پنبه‌فروشی و دوک‌گری را رکیک خوانده است (ص ۲۵۹، ۲۷۷-۲۸۱). همین معنی را بعدها کاشفی به نحوی دیگر و با تفصیلی بیشتر بیان کرده است (ص ۲۶۲). انتساب صاحبان برخی پیشه‌ها و اصناف به خلق و خویی خاص در میان مردم، رواجی ویژه داشته است و از همین نسبتها می‌توان خلقیات برخی طبقات بازاری و روابطشان را با مردم دریافت؛ مثلاً جولاهگان را نمونهٔ سفاهت، حجامان را نمونهٔ وقاحت، صباغان و صواغان را فریبکار، و دلالان را دروغگو می‌دانستند (ابشیهی، ۶۵/۲) و از دون‌همتی و بخل آنها یاد می‌کردند (بیهقی، ۱۶۴/۱)؛ بافندگان و پشم‌ریسان و ماهی‌فروشان و پرده فروشان و کهنه فروشان را به حمق و خشم و ستم و گمراهی منسوب می‌داشتند (جاحظ، *الحیوان*، ۱۰۵/۲، *رسائل*، ۵۱/۱-۵۲؛ ابن جوزی، *اخبار...*، ۱۳۸) و از پیامبر اکرم(ص) نیز در همین‌باره روایاتی نقل می‌کردند (ابشیهی، همانجا). کتاب *قابوس‌نامه* یکی از کهن‌ترین آثاری است که در آن به آداب و اخلاق کسب پرداخته، و تصریح شده است که «اگر پیشه‌ور باشی و از جملهٔ پیشه‌وران بازار... زودکار و ستوده‌کار باش... و کار به از آن کن که همنشینان تو کنند... با خریدار به جان و دوست و برادر و بار خدای سخن گوی... چون چنین کنی،... در بازار معروف‌تر و مشهورتر از جملهٔ پیشه‌وران باشی» (عنصرالمعالی، ۱۷۷).

جاحظ بر آن است که صاحبان هر پیشه به اخلاق خاص ممتازند و این صفات سرشت آنان شده، و به نوعی بیماری بدل گشته است (همانجا؛ نیز نک‍: ابوحیان، ۶۱/۳-۶۲). اما باید گفت که این نسبتها و وصفها بی‌گمان ناشی از احوال اجتماعی و حتیٰ سیاسی حاکم بر بازار و جامعه در دورانهای مختلف بوده است و نمی‌توان آنها را به عنوان اوصاف حقیقی صاحبان پیشه‌ها دانست؛ مثلاً قلقشندی ــ لابد دربارهٔ بازار مصر و شام ــ آورده است که چون حیله‌گران و مفسدان سررشته‌دار شده‌اند، بسیاری از معاملات بازار فاسد است و وجه شرعی ندارد (۱۱/۱۳)؛ در حالی که چند قرن پیش از او ناصرخسرو بازاریان قاهره را تحسین کرده، و آنها را به راستگویی و خدمت به مشتری ستوده است (ص ۹۴-۹۵). با اینهمه، از کتب حسبه و وظایف محتسبان در امور مربوط به بازار برمی‌آید که صحت عمل و نیکنامی گروه بزرگی از بازاریان محل تردید بوده است.

در قرون اولیهٔ اسلامی، اصناف و بازاریان را غالباً موالی و اقلیتهای دینی تشکیل می‌دادند؛ چه، در آن ایام عربها اشتغال به پیشه‌وری را دون شأن خویش می‌دانستند و جاحظ به این معنی تصریح کرده است (شیخلی، ۱۸). بخش مهمی از بازارهای شرق سرزمینهای اسلامی در دست ایرانیان بود (زرین‌کوب، ۴۵۰) و بخش بزرگی نیز در دست یهودیان و مسیحیان قرار داشت که به‌ویژه در زمینهٔ صرافی و جواهر فروشی فعالیت می‌کردند. در سدهٔ ۱۰ق/۱۶م در اصفهان، ارمنیان بازار جایگاه خاصی داشتند و راسته‌ای نیز به نام آنان مشهور بود (متز، ۳۸۳/۲؛ شیخلی، ۱۵، ۱۹، ۲۱؛ رجب‌نیا، ۷۴). این نکته هم جالب توجه است که بسیاری از بازارها منسوب به اشخاص و خاندانهای مشهور بوده است. مانند بازار غوریه، بازار لاجین منسوب به یکی از سلاطین مملوک مصر، بازار امیر الجیوش امیر مصر، و سوق ابی عیینه در واسط (جبرتی، ۶۳۴/۱، ۴۲/۲؛ ابن عماد، ۲۶۶/۴؛ واسطی، ۱۱۴/۱). این بازارها یا ساختهٔ خود آنها بوده است، یا در محلی که آنان زندگی می‌کرده‌اند و به نام ایشان منسوب شده بوده است، بعداً بازاری پدید می‌آمده که به نام آنها مشهور می‌شده است. از آن میان، گاه بازار و راسته‌ای به امیر و سلطانی تعلق داشت که ممکن بود آن را به اقطاع دهند، چنانکه اسماعیل بن صالح بن علی، مجموعهٔ دکانهایی را در سوق حلب از هارون‌الرشید به اقطاع گرفت (ابن عدیم، ۱۶۴۹/۴).

وجود بازار و نوع راسته‌ها می‌توانست حاکی از ثروت شهر و مردم آن باشد. مثلاً معلوم است که وقتی در شهری تنها ۳۰۰ بازار جواهر فروشی وجود داشته (قلقشندی، ۷۳/۵)، حجم ثروت مردم ــ که لابد می‌بایست آن بازارها را می‌گرداندند ــ چه اندازه بوده است. توجه به فقرا و درویشان هم ــ که در توصیه‌های اخلاقی به بازاریان نیز جای مهمی دارد ــ می‌توانست تصوری از ثروت و رفاه اهل بازار در یک شهر به دست دهد؛ مثلاً گزارش مقریزی که در دکانهای غذاپزی بازار قاهره ظروفی برای فقرا قرار داده بودند و در آن غذا می‌ریختند (*الخطط*، ۹۵/۲)، نشان از همین معنی دارد. از آن سوی، به عقیدهٔ بسیاری از نویسندگان، مداخلهٔ دولت در امور بازار و دست‌اندازی امرا و سلاطین برآن، می‌توانست موقعیت کل بازاریان را سخت در معرض تهدید و بلکه اضمحلال قرار دهد. مقریزی یکی از عوامل پریشانی و کساد بازار را همین پدیده دانسته است (همانجا). ابن خلدون نیز طی بحث نسبتاً مفصلی، مفاسد مداخلهٔ دولت و زمامداران را در بازار برشمرده است. بررسی ابن خلدون، برقراری انواع مالیاتهای غیرمرسوم بر بازار، یا مشارکت زمامداران در تجارت بازار و جابه‌جایی نرخها و احتکار دولتی و ایجاد بحران در بازار توسط دولت و استفاده از امکانات و مقررات دولتی برای بهره‌مندی و مشارکت در سود بازاریان را در بر می‌گیرد. وی معتقد است که مداخلهٔ دولتیان در بازار، حتیٰ اگر برای ازدیاد ثروت و توانایی مالی دولت صورت گیرد ــ گرچه ممکن است سودآور باشد ــ سهم بزرگی عاید خزانهٔ دولت

نمی‌کند، زیرا نمی‌توان، یا دشوار است که از تجارت‌دولتیان و وابستگان به دولت مالیات واقعی اخذ کرد؛ و همین امر مایهٔ تباهی و کساد بازار و اقتصاد کشور و سبب ایجاد بحران اجتماعی می‌گردد. از آن سوی، ابن خلدون معتقد است که اگر مقرریهای کارگزاران لشکری و کشوری دولت با سطح عمومی زندگی تطابق نداشته باشد، آنها نیز نمی‌توانند به زیردستان و اطرافیان خود که بخش اعظم مردم شهرها را تشکیل می‌دهند، پول برسانند؛ پس حجم پول در دست عموم مردم کاهش می‌یابد و داد و ستد در بازارها راکد می‌گردد؛ آنگاه میزان خراج پایین می‌آید و اندوختهٔ دولت تنزل می‌یابد (ص ۳۴۷-۳۵۷). باید دانست که مراد ابن‌خلدون، اثبات رابطهٔ مستقیم میان عمران و رواج بازار است.

در واقع یکی از امتیازات و مشخصات بازارهای مشهور و پیشرو در کشورهای اسلامی، مداخله نکردن دولت در صدور و ورود و نرخ‌گذاری کالاها در مواقع عادی بوده است. قیمت کالاها می‌بایست با درآمد و ثروت مردم تناسب داشته باشد و این مستلزم اطلاع از احوال اجتماعی و اقتصادی جامعه بوده است. شاید از این روست که گفته‌اند: نرخ‌گذاری کالاها در دست بازاریانِ مقیم شهرها بوده است، نه تاجران بزرگ که همواره در سفر بودند و از اوضاع اقتصادی و اجتماعی شهر خود اطلاع دقیقی نداشتند (متز، ۳۷۰/۲-۳۷۱). این معنی تا حدی مقبول و رایج بوده است که حتیٰ گفته‌اند: بازارهای بزرگی چون اسکندریه و بغداد، نرخها را برای همه جا تعیین می‌کردند (همانجا).

بازارهای اصلی و بزرگ بغداد را منصور عباسی در ۱۵۷ق/۷۷۴م به هزینهٔ خویش ساخت و بازارهای بخش شرقی شهر را به بخش غربی، یعنی باب‌الکرخ و باب‌الشعیر و المحول منتقل کرد که بزرگ‌ترین و مشهورترین آنها همان بازار کرخ است (خطیب، ۷۹/۱-۸۰؛ نیز نک: احسن، ۱۵۸). در واقع بسیاری از بازارهای اصلی و بزرگ، بیرون شارستان یا در کنار دروازه‌ها قرار داشت و نام بسیاری از آنها با نام دروازهٔ شهرهای بزرگ یکی بوده است. مثلاً در بخارا یکی از دروازه‌های شارستان اصلاً در بازار نام داشت و بعدها به دروازهٔ عطاران موسوم شد (نرشخی، ۵۳). بازار بزرگ نیشابور هم در ربض و خارج شارستان واقع بود (روحانی، شم ۱۱، ص ۷۳). در هرات نیز بازارهایی در کنار دروازه‌ها قرار داشته است (اسفزاری، ۷۷- ۷۸). این معنی مربوط به قرون متقدم نیست. چه، در سدهٔ ۱۳ق/۱۹م نیز باب‌الجماميز از بازارهای مشهور قاهره بود که جایش را عوض کردند (جبرتی، ۴۲/۲). البته در داخل شهر نیز بازارهای کوچکی بودند و به ویژه پس از توسعهٔ شهرنشینی و گسترش محلات، هر یک بازاری کوچک‌تر داشتند؛ چنانکه گفته‌اند: وقتی متوکل جعفریه را در شمال سامرا ساخت، در هر محله‌ای بازاری برآورد (یعقوبی، «البلدان»، ۲۶۵-۲۶۷؛ احسن، همانجا).

اما محل بازارهای شناخته شده و مشخص شهرها نیز همیشه یک‌جا نبود و چه بسا که به سببهای سیاسی و اقتصادی محل آن را تغییر می‌دادند، یا حتیٰ اختصاص آن را به صنف و پیشه‌ای، به صنف و پیشهٔ دیگر تبدیل می‌کردند. مثلاً منصور عباسی، بازار بغداد را بنا به ملاحظات سیاسی و امنیتی از داخل شهر به کرخ منتقل کرد (خطیب، ۷۹/۱-۸۱؛ طبری، ۶۵۳/۷-۶۵۴)؛ یا در ۱۲۰۲ق/۱۷۸۸م اسماعیل بک قیساریهٔ قاهره را تکمیل کرد و بازار درب الجماميز را از جای خود به قیساریه برد (جبرتی، همانجا).

بازارهای بزرگ معمولاً شکل مجتمعهای تجاری داشت، یعنی دارای راسته‌بندیهای متنوع بود که بعدها خود در ایجاد تشکیلات منظم در بازار ــ گرچه ارتباط مستقیم اقتصادی با آن نداشت ــ مانند تشکیلات فتوت، اخیها و غیره مؤثر افتاد. در روایتی منقول از امام علی(ع) بازار به مسجد تشبیه شده است که هر کس زودتر به موضعی در آن رسید، می‌تواند تمام روز را همانجا بماند و بساط کسب راه اندازد (حلی، ۲۴۵). از این روایت چنین برمی‌آید که در آغاز اسلام و لااقل در نخستین شهرهای اسلامی بازارها دارای دسته‌بندی و راسته‌بندی نبوده است. برخی معتقدند که نخستین نمونه‌های تشکیلات نسبتاً سازمان یافتهٔ بازاریان را در بازار کرخ بغداد می‌توان دید (علی، 101؛ نیز نک: یعقوبی، همان، ۲۴۲، ۲۴۶).

بنابه پژوهش آدام متز، وجود مجتمعهای بازاری در شرق سرزمینهای اسلامی سابقه‌ای کهن‌تر از غرب آن دارد؛ در غرب دکانها در طول هر دو سوی خیابانها قرار داشت و محل خاصی به بازار اختصاص داده نشده بود، در حالی که در شرق دکانها عموماً در یک‌جا متمرکز بود؛ نمونه‌های آن را در بازارهایی که عضدالدوله در کازرون و رامهرمز ساخت، می‌توان مشاهده کرد. اما در غرب، کاروانسراها و فندقها و خانها نقش بازار بزرگ را ایفا می‌کردند که پایین آنها محل تجارت، و طبقات فوقانی محل زندگی تجار بود (۳۸۶/۲-۳۸۷). البته باید گفت که ایجاد نخستین مجتمع بازار در مرکز خلافت عباسی، با توجه به سابقهٔ دیرینهٔ شهرهای شرقی‌تر در ایجاد بازارهای بزرگ، می‌بایست متأثر از شیوهٔ ایرانیان بوده باشد که خلافت عباسی را به حکومت ایرانی تبدیل کرده بودند؛ حتیٰ در داستان فتوح ایران از «سوق البغداد» ــ بازار کهنی که بعداً در محل آن شهر بغداد ساخته شد ــ یاد کرده‌اند (بلاذری، ۲۴۷/۱) و معلوم است که بازاری دائمی و مشهور بوده است. البته در قرنهای ۴ و ۵ق/۱۰ و ۱۱م بازارهای بزرگ در شهرهایی چون اصفهان، نیشابور، مرو و قاهره دارای تشکیلات بوده‌اند (ناصرخسرو، ۹۴، ۹۶، ۱۶۶؛ قلقشندی، ۳۹۴/۴؛ روحانی، همانجا). علاوه بر بازارهای جامع و بزرگ که بر آنها «سوق» اطلاق می‌شد، راسته‌های این بازارها نیز هر یک به «سوق» نامبردار بودند (یعقوبی، همان، ۲۴۲، ۲۴۶، ۲۴۸، ۲۵۴؛ ابن اثیر، ۲۰۰/۸؛ احسن، همانجا).

باید گفت که راسته‌بندی و وجود اصناف مختلف در بازار علاوه بر آنکه از وجود تشکیلات خاصی خبر می‌دهد، خود حاکی از رواج صنعت و هنر و تجارت است. مثلاً در اسناد جنیزه از ۲۶۵ پیشه و صنف در مصر یاد شده است که بی‌گمان دارای تشکیلات بوده‌اند، گرچه از چگونگی همهٔ آنها خبر نداریم (گویتین، 256). در بازار دمشق هم زمانی

بیش از ۵۰ صنف و پیشه وجود داشته که از برخی از آنها حتیٰ در اسناد جنیزه نیز یاد نشده است (الیسیف، 79-61). جالب آنکه برخی از اصناف خود به تیره‌های کوچک‌تر تقسیم می‌شدند، مثلاً صنفهای کفشگر و چرمگر هر یک مشتمل بر ۲ یا ۳ گروهِ جدا بودند (گویتین، 257). با اینهمه، عجیب است که برخی محققان وجود تشکیلات صنفی پیش از سدهٔ ۷ق/۱۳م را در بازارهای شهرهای اسلامی نفی کرده‌اند (شیخلی، ۳۲)، یا اساساً منکر هرگونه تشکیلات مستقل در بازار بوده، اتحادیه‌ها و تشکیلات آنجا را منبعث از خواست دولت، و تنظیم دولتی دانسته‌اند (لاپیدوس، 199)، در حالی که لااقل تشکیلات اخیها و فتیان در آغاز ابداً دولتی نبوده است.

بازار تهران در اواخر عصر قاجار می‌تواند نمونهٔ خوبی برای بررسی راسته‌ها و اصناف و جایگاه آنها در زندگی شهری در یکی از مراکز مهم اقتصادی شرق اسلامی باشد. این بازار علاوه بر مرکزیت اقتصادی، به یک محلهٔ بزرگ نیز تبدیل شده بود و در واقع دومین محلهٔ بزرگ تهران به شمار می‌رفت که در کنار انبوه دکانها، کاروانسراها، راسته‌ها، تیمچه‌ها و خانها، مشتمل بر شمار بسیاری خانه، مسجد، تکیه، مدرسه، جبه‌خانه، سقاخانه و حمام نیز بود. برخی از راسته‌ها جزو املاک اشخاصی به شمار می‌رفت که به نام همانها نیز مشهور می‌شد (*آمار*...، ۳۰۵-۳۰۹، ۳۲۳).

دربارهٔ اوقات کار بازار اشارات مستقیمی در منابع وجود ندارد، ولی به نظر می‌رسد که بازارها معمولاً از نماز صبح تا پیش از نماز مغرب در همهٔ ایام، حتیٰ در روزهای جمعه، به استثنای ساعات نماز، دایر بوده است و به ویژه مردم خریدهای هفتگی را در روز جمعه انجام می‌داده‌اند (احسن، ۳۴۷)؛ به خصوص در شهرهایی که بازارهای دائمی نداشت، روزهای جمعه بازارهایی برپا می‌شد (قلقشندی، ۶/۵). گویا در یک دوره به سبب کثرت بازاریان یهودی یا نفوذ اقتصادی آنان روزهای شنبه بازارها را می‌بستند، ولی در ۴۴۸ق/۱۰۵۶م با مداخلهٔ دولت جمعه‌ها تعطیل اعلام شد و محتسب مأمور نظارت بر این امر گردید (ابن جوزی، *المنتظم*، ۹۱/۹).

یکی از وجوه قابل بررسی بازار، نقش و موقعیت آن در برخی حوادث سیاسی، کشمکشهای مذهبی، امور نظامی، بحرانهای درون شهری و وقایعی است که بر خود بازار عارض می‌شده است. از جملهٔ کهن‌ترین اشارات به نقش بازار در این حوادث، گزارش طبری است دربارهٔ بسیج لشکر مختار ثقفی در بازار و جنگ با عبدالله بن زبیر در آنجا (۵۰۷/۵، ۴۷/۶، ۱۱۵)، و اتکا بر موالی که بیشتر اهل تجارت و بازار بودند (زرین‌کوب، ۳۵۷) و نیز مقابلهٔ بازاریان کوفه با قیام راوندیه در ۱۴۱ق/۷۵۸م (طبری، ۵۰۵/۷-۵۰۶). همچنین می‌دانیم که بخشی از سپاه ابومسلم در پیکار با امویان را پیشه‌وران و پیله‌وران تشکیل می‌دادند (زرین‌کوب، ۳۹۱) و در پیکار امین و مأمون در پایان سدهٔ ۲ق/۸م بازاریان نقشی مهم داشتند و در برابر محاصرهٔ بغداد توسط مأمون به دفاع از شهر برخاستند (طبری، ۴۰۶/۸، ۴۱۲-۴۱۳، ۴۴۷-۴۴۸).

بازار به سبب موقعیت شهری می‌توانست محیطی مناسب برای تبلیغ و دعوت دینی و سیاسی باشد. در واقع نیز شواهدی در دست است که نشان می‌دهد بازار و بازاریان رکن مهم برخی از نهضتها بوده‌اند. اینکه در منابع، از بازارهای صاحب الزنج موسوم به مبارکه و میمونه یاد شده است که مورد هجوم و غارت سپاه عباسی واقع شدند (همو، ۶۱۹/۷-۶۲۰)، با توجه به علل و اسباب قیام و موقعیت نازل اجتماعی اعضا و پیشوایانش، به اغلب احتمال می‌تواند حاکی از طرفداری طبقهٔ فقیر پیشه‌وران و بازاریان جزء از این قیام باشد. به علاوه، گفته‌اند که قرمطیان و باطنیان اساساً برای مبارزه با دستگاه خلافت بر بازاریان، پیشه‌وران شهری و اهل حرفه اتکا داشتند. این معنی از القاب برخی از داعیان مانند کیال، صائغ، حداد و غیره آشکار است (نک: همو، ۱۳۵/۱۰؛ ثابت بن سنان، ۱۴، ۳۶؛ گرونباوم، 217). به گزارش *سیاست‌نامه*، محمد نخشبی از باطنیهٔ خراسان در بازار فعالیت می‌کرد و برخی از رؤسای این فرقه خود اهل بازار بودند (نظام‌الملک، ۲۸۷؛ قس: اسماعیل، ۱۱۴-۱۱۵) و در لحسا قرمطیان برای جلب پیشه‌وران و بازاریان جزء آنها را مورد حمایت مالی قرار می‌دادند (ناصر خسرو، ۱۴۸-۱۴۹). هم بدین‌سبب است که گفته‌اند: فاطمیان مصر به امور بازارها عنایت تمام داشتند و بر هر بازار «عریفی» از افراد همان پیشه می‌گماشتند و به شغل حسبت و محتسبان سخت اهمیت می‌دادند (مثلاً نک: مقریزی، *اتعاظ*...، ۱۵۱/۲، ۲۲۴، ۲۸۳). برخی از محققان تشکیلات اصناف در بازار را ساختهٔ اسماعیلیان یا متأثر از تشکیلات آنان دانسته، و آورده‌اند که اینان برای رهبری نهضت مراکز مستقل و سازمان یافته‌ای پدید آوردند و برای جلب توده‌های مردم، اتحادیه‌ها و تشکیلات صنفی ایجاد کردند. به عقیدهٔ اینان ــ که مقایسهٔ اصناف سدهٔ ۹ق/۱۵م در آناتولی (نک: دنبالهٔ مقاله) با تشکیلات اسماعیلیه آن را تأیید می‌کند ــ هر دو سازمان سخت شبیه به همند (گیب، 20-19؛ لویس، 26-25؛ اشترن، 38-37).

گزارشها و شواهد تاریخی حاکی از آن است که مدتها پیش از اسماعیلیه، بازارهای بزرگ دارای تشکیلات صنفی و برخی اتحادیه‌ها بوده‌اند. در قرون متأخرتر، بازاریان و اصناف آسیای صغیر خود جمعیت و نهضتی خاص، موسوم به اخی‌لیق (اخیگری) را ایجاد کردند که تشکیلات و سازمان آن بنابه نظر بعضی از محققان حاکی از باطنیگری و ارتباط اعضای آن با اسماعیلیه بود (کوپریلی، 158؛ آق‌داغ، 50). اعضای جمعیت اخی لیق، برخلاف تشکیلات فتیان، ضرورتاً می‌بایست از بازاریان و صاحبان حرف باشند (چاغاتای، 46).

به هر حال، پیوستن بازار به نهضتهای سیاسی و نظامی که با حکومت رسمی مبارزه می‌کرد، تابع اوضاع اجتماعی، سیاسی و اقتصادی بود. تسلط امرا و زمامداران ستمگر که با وضع مالیاتهای نامرسوم و مداخله در تولید و توزیع کالا، اسباب رکود بازار و فقر تودهٔ مردمِ پیشه‌ور و صاحبان حرف را فراهم می‌آوردند، خود از مهم‌ترین

سببهای این گرایش بود که نمونه‌های بزرگ آن را در قیام زنگیان و قرمطیان می‌توان مشاهده کرد. افزون بر آن، بازاریان هر گاه فرصتی می‌یافتند ــ خاصه در دوران ضعف حکومت یا دورهٔ انتقال قدرت ــ از پیکار با آن ستمگران باز نمی‌ایستادند، چنانکه پس از مرگ منتصر عباسی در ۲۴۸ق/۸۶۲م بازاریان با نظامیان درآویختند و سلاح از کف آنان بیرون کردند (طبری، ۲۵۷/۹)، یا در ۳۰۵ق/۹۱۷م آنگاه که به دستور امیر بصره تولید کالا را محدود کردند، بازاریان شوریدند و چنان پیش رفتند که خلیفه آن امیر را عزل کرد (قرطبی، ۶۶) و در ۳۶۲ق/۹۷۳م مردم شوریدند و صاحب المعونه را کشتند و چون جانشین او یکی از عیاران را در بازار مسگران کرخ کشت، شورش بالا گرفت و آتش بسیاری از جایها را سوزاند (همدانی، ۴۲۹)، یا وقتی در ۳۷۵ق/۹۸۵م حاکم بویهی بغداد مالیات نامرسوم بر تولیدات پارچه‌ای بست، بازاریان این صنف قیام کردند و امیر را به لغو آن مالیات واداشتند (رودراوری، ۱۱۷ـ۱۱۸؛ ابن جوزی، *المنتظم*، ۱۲۷/۷) و مرتبهٔ دیگر نیز به راه افتادند و حتیٰ در شهر خرابیها پدید آوردند (صابی، ۳۳۶/۸). برخی گزارشها نشان می‌دهد که اینان گاه پیروز می‌شدند و دولت را به تمکین وامی‌داشتند (نک: گرونباوم، 216-215؛ لویس، 30-23؛ کیوانی، 159-158 ,30-19؛ نیز نک: لاپیدوس، 199).

یکی از بزرگ‌ترین نقشهای بازار در تحولات اجتماعی و سیاسی قرن گذشته را باید در نهضت مشروطهٔ ایران دید که بازاریان در بروز و تداوم آن نقش مهمی داشتند و به عنوان استوارترین نقاط اتکای اقتصادی و اجتماعی رهبران این نهضت به شمار می‌رفتند (کسروی، ۱۱۰/۱؛ ناظم‌الاسلام، ۵۰۹/۱ـ۵۱۴، ۵۳۳ب). انجمنهای صنفی مختلف که تشکیلاتشان به نهضت یاریها رسانده، و پس از اعلام مشروطه رسمیت یافته بودند، همراه با نشریهٔ *انجمن اصناف* به نوبهٔ خود نقش بزرگی در فعالیت نخستین دوره‌های مجلس شورای ملی ایران و دورهٔ استبداد صغیر ایفا کردند (صدر، ۲۹۳/۱؛ دولت‌آبادی، ۱۱۶/۲ـ۱۱۷؛ اشرف، ۲۷).

به هر حال، بازار از سوی دیگر، قطع نظر از فراز و نشیبهای اقتصادی، همواره در معرض انواع تهدیدها و آسیبهای دیگر نیز بود و به‌مجرد اندک نابسامانی از سوی اشرار و غوغاییان و عیاران یا گروههای مختلف نظامی مورد تهاجم و غارت قرار می‌گرفت. چنانکه در داستان خلافت معتز که بغداد را آشوب فراگرفت، بازارها به غارت رفت (طبری، ۲۸۴/۹ـ۲۸۶)، یا در جنگ معزالدوله بویهی با حمدانیان (۳۳۵ق/۹۴۶م) دیلمیان بازار شرق بغداد را چپاول کردند (ابن عماد، ۳۳۹/۱). در ۳۶۴ق/۹۷۵م هم عیاران به سبب ناتوانی بختیار، سلطه‌ـ جوییها کردند و به غارت و سوزاندن بازارها پرداختند (ابن کثیر، ۲۷۹/۱۱) و مدتی بعد نیز به دریافت مالیات کالاهای بازار اقدام کردند و بر آشفتگیهای بغداد افزودند (ابن جوزی، همان، ۱۷۴/۷). در ۴۲۲ق/۱۰۳۱م هم کار عیاران بغداد چنان بالا گرفت که تاجران و پیشه‌وران از بیم غارت در بازار می‌خوابیدند (ذهبی، *العبر*، ۱۴۸/۳)؛ یا چنانکه در سدهٔ ۱۳ق/۱۹م در اسکندریه اتفاق افتاد، بازاریان برای مقابله با چپاول مهاجمان، دکانها را به کلی می‌بستند و کالاهای خود را پنهانی به مواضع دیگر می‌بردند (جبرتی، ۵۱۴/۳ـ۵۱۵، نیز نک: ۶۳۴/۱، ۵۲/۲، ۲۲۶). در مواقع جنگ و محاصره بازاریان حتیٰ از همشهریان خود نیز ایمن نبودند؛ چه، گفته‌اند: وقتی نورالدین زنگی دمشق را محاصره کرد و قلعهٔ آنجا را گرفت، اشرار و غوغاییان دمشق بازار شهر را به باد غارت دادند (ابوشامه، ۳۰۶/۱). اینگونه غارتها و تهاجمات، خود از سببهای گرانی و قحطی در شهرها بود که در دوره‌هایی بسیار دیده می‌شد (مثلاً نک: جبرتی، ۶۱۶/۲). در بسیاری از اوقات شورشهایی که تمام شهر را در بر می‌گرفت، از بازارها ــ که به مرکز بزرگ اشرار تبدیل می‌شد ــ آغاز می‌گردید. این معنی در قرون متأخرتر نیز دیده می‌شود، مانند حادثه‌ای که در بازار تفنگ فروشان یا تفنگ‌سازان قاهره رخ داد و موجب قیام و آشوب و تعطیل بازار شد (همو، ۸۶/۱).

شمار بسیاری از آشوبهایی که در بازارها رخ می‌داد، منشأ مذهبی و اعتقادی داشت. گزارشهای بسیاری دربارهٔ آشوبهای محلهٔ کرخ بغداد در دست است که غالباً حاکی از نزاعهای مذهبی در آنجاست. چنانکه در ۴۲۲ق/۱۰۳۱م میان شیعیان و سنیان جنگ درگرفت و ویرانی بسیار پدید آورد و چند بازار مهم سوخت (ابن جوزی، همان، ۵۵/۸، ۵۸؛ ذهبی، همان، ۱۴۸/۳ـ۱۴۹). در ۳۴۳ق/۹۵۴م نیز در جنگ میان شیعه و سنی بازار کرخ، عده‌ای کشته شدند و برخی قبور نبش شد و مدرس مدرسهٔ خان حنفیه به قتل رسید (ابن عماد، ۹۵/۲). در ۴۰۸ق/۱۰۱۷م هم واقعه‌ای مشابه موجب سوختن یکی از بازارها شد (ذهبی، همان، ۱۰۰/۳). نزاعهای دینی و فرقه‌ای که کم و بیش در اغلب شهرها دیده می‌شد (مثلاً برای شمال افریقا، نک: همو، سیر...، ۵۴۷/۱۷)، منحصر به شیعه و سنی نبود؛ چه، در ۴۷۰ق/۱۰۷۷م میان حنبلیان و اصحاب دیگر مذاهب جنگ درگرفت و چند بازار دستخوش ویرانی و غارت شد (ابن جوزی، همان، ۳۱۲/۸؛ ابن اثیر، ۴۱۵/۸)؛ یا در ۵۷۳ق/۱۱۷۷م عامهٔ مردم بغداد بر یهودیان تاختند و بازار عطاران را که بیشتر در دست یهودیان بود، ویران و غارت کردند (ابن کثیر، ۲۹۸/۱۲).

آتش‌سوزیهای بازار نیز از حوادثی بود که خسارتهای عمده برجای می‌گذاشت. علاوه بر آنکه شورشها و قیامها و غوغاهای شهری از عوامل سوختن بازار بود، وجود کالاهای قابل اشتعال در بازار، چه بسا موجب بروز آتش‌سوزیهای مهیب در شهرهای بزرگ می‌شد؛ مثلاً در سدهٔ ۳ق/۹م آتش‌سوزی بزرگی، چندین بازار بزرگ را در بغداد فروگرفت و بسیاری از مردم، ازجمله چندتن از دانشمندان به قتل رسیدند (ابن جوزی، همان، ۶۱/۹)؛ یا آتش‌سوزیهای میانهٔ سدهٔ ۴ق/۱۰م در بغداد هم خسارتهایی بزرگ برجای نهاد (ابن اثیر، ۲۴۳/۷، ۳۲۳). در ۷۲۳ق/۱۳۲۳م از یک آتش‌سوزی بزرگ در بازار عطاران فاس خبر داده شده است (سلاوی، ۱۷۹/۱) و در ۷۵۷ق/۱۳۵۶م قیساریهٔ دمشق با ۷۰۰ دکان و بازار صالحیهٔ آنجا تماماً سوخت (ذهبی،

العبر، ۶/۳۱۰). در ۸۸۴ق/۱۴۷۹م نیز آتش‌سوزی دیگری دردمشق، بازارهای متعدد را فرا گرفت و بخش بزرگی از جامع امـوی را نیز سوزاند (بصروی، ۸۸/۱). چند گزارش دیگر از آتش‌سوزیهای بازارهای دمشق در دست است (همو، ۱/۱۹۵-۱۹۹).

بروز اینگونه حوادث که گاه موجب نابودی بازار و زندگی بازاریان می‌گردید، و نیز مرکزیت اقتصادی آن، وجود کارگزاران و رؤسا و شیوخی را که از دیرباز با عنـاوین مختلف، نـوعی نظارت و مدیـریت بربازار اعمال می‌کردند، توجیه می‌کند؛ و البته کار اینان غیر از منصب حسبت است که صاحب آن مأمور جلوگیری از خدعه و تدلیس و گران‌فروشی، و در واقع نگهبان منافع مردم در برابر حرص و آز و فریب بازاریان بود (نک: قلقشندی، ۱۳/۱۲). از دیدگاه اقتصادی، بازارها از آغاز دولت اسلامی، مثلاً در عهد عثمان دارای عامل صدقات (زکات) مخصوص بودند (مثلاً نک: یعقوبی، *تاریخ*، ۲/۱۶۸)؛ اما در روزگار عمر بن خطاب گاه چندتن با هم این شغل را در دست داشتند (سخاوی، ۴۸/۱، ۳۸۰). صاحب ایـن منصب را در بعضی منابـع متولی نیـز خوانده‌اند؛ چه، ابن سعد، سلیمان بن یسار را متولی بازار مدینه از سوی عمر بن عبدالعزیز حاکم مدینه خوانده (۵/۱۷۴)، و نویسندهٔ دیگری همو را عامل آن بازار دانسته است (سخاوی، ۱/۵۰). با اینهمه، شاید بتوان گفت: والی یا عامل، وظایف دیگری جز گرد آوری زکات نیز برعهده داشته است؛ اما به هر حال، صاحب این شغل ــ که منصبی دولتی به شمار می‌رفته ــ غیر از شیوخ و رؤسای صنوف مانند شیخ بزازان، شیخ مسگران و غیره است (ابن جوزی، همان، ۸/۱۷۲؛ تنوخی، ۱/۶۷، ۳/۷۰) که بعدها بر اثر گسترش شهرها و بازارها وجود آن ضرورتی یافت.

شیخ و رئیس هر صنف یکی از اعضای همان صنف بود که به مهارت و تجربه و علم در آن حرفه ممتاز بود و از طرف اعضای صنف، و گاهی از طرف مقامات مسئول شهر انتخاب می‌شد و ثروت شخصی در انتخاب او نقشی نداشت (طبری، ۷/۳۱۱؛ لویس، 214). این شیوخ و رؤسا، از نفوذ و قدرت برخوردار بودند و در اموری چون تعیین نرخها با مشورت محتسب و داوری میان بازاریان مشارکت اساسی داشتند و حتیٰ پیوستن عضو جدید به صنف منوط به موافقت آنان بود و ایشان صندوقداری صنف را نیز در اختیار داشتند. البته اگر اعضای صنف شیخ خود را شایستهٔ این مقام نمی‌دانستند، می‌توانستند اعتراض کنند و گاه اسباب عزل او را فراهم می‌آوردند (شیخلی، ۸۵-۸۶). به نظر می‌رسد که در دوره‌هایی، به‌ویژه در عصر دوم عباسی، ریاست بازار یا صنوف را «نقابت»، و صاحب آن را نقیب می‌خواندند و البته برخی از محققان ایجاد این منصب را متأثر از نفوذ دعوت اسماعیلیه دانسته‌اند (نک: اسماعیل، ۱۱۸-۱۱۹). با اینهمه، رؤسای صنوف را که از میان اعضای همان صنف انتخاب می‌شدند، در قلمرو فاطمیان «عریف» می‌خواندند (مقریزی، *اتعاظ*، ۲/۲۲۴).

در اندلس عصر اموی هر یک از بازارها یا صنوف بازار، رئیسی داشت که او را «امین» می‌نامیدند (ابن عذاری، ۱/۱۸۵) و گویا در دعاویی که از سوی خریداران برضد بازاریان مطرح می‌شد، خبرگان بازار یا همـان «امین»ها طرف مشـورت قاضیان قرار مـی‌گرفتند (همانجـا). از بعضـی منابع برمـی‌آید که ناظر و عریف، لااقـل در دوره‌هایی، از سوی محتسب و برای نظارت بر امور بازار و مشورت منصوب می‌شدند (مثلاً نک: قلقشندی، ۱۱/۹۶، ۲۱۲؛ سقطی، ۲۸، ۴۸) و حتیٰ ممکن بود که در نزاع میان بازاریان، قاضی به ضرر عریف رأی دهد، یا او را از منصب خود عزل کند (مثلاً نک: مقریزی، همان، ۲/۲۲۴-۲۲۵). از همین‌جا پیداست که صاحبان این مشاغل نوعی کارگزار دولت نیز به شمار می‌رفته‌اند؛ چنانکه در مصر و شام به روزگار ممالیک، بازارها زیر نظر دیوان قرار داشت و حکام و فرمانروایان، والیانی بر بازارها می‌گماشتند که در دوره‌ای آنها را امیرالسوق می‌خواندند (قلقشندی، ۴/۱۹۸، ۱۳/۷).

قلقشندی یکی از وظایف رئیس دیوان استیفا را نظارت بر بازارها دانسته است (۴/۳۲)، اما با توجه به نام و وظایف این دیوان، این نظارت گویا صرفاً مالی بوده است. رؤسا و شیوخ بازار در مواقع خطیر چون یورش مهاجمان به شهر، وظایف حراست از بازار و شاید بسیج عمومی را نیز برعهده داشتند (نک: ابن کثیر، ۱۴/۱۲)؛ چه، همان‌طور که اشاره شد، در این مواقع گاه اشرار و غوغاییان، بازارهای شهر خویش را در معرض غارت قرار می‌دادند (نک: سطور پیشین). این شیوخ خود در ایجاد برخی حوادث دست داشتند و در صورت اثبات این مداخله، از مجازات گزیری نداشتند (بصروی، ۱/۱۵۶، ۱۹۴).

در همین دوران، در سرزمینهای مرکزی و شرقی اسلامی نیز رؤسای مختلف با عناوین و وظایف متفاوت بر بازارها نظارت داشتند. قطع‌نظر از برخی اختلافها، آنچه در این باره از دورهٔ صفویه می‌دانیم، کم و بیش با عصر ایلخانان و تیموریان، و پس از آن تا اواخر عصر قاجار منطبق است.

در این دوره، قطع نظر از محتسب و جانشین یا معاون او، یعنی عریف، نخستین مقام بلندپایهٔ بازار «کلانتر» نام داشت که گرچه از سوی شاه منصوب می‌شد و وظایف مهمی برعهده داشت، ولی از تأمین منافع اهل بازار و حرفهٔ خود نیز غافل نبود (*تذکرة*...، ۴۷-۴۸؛ فقیهی، ۳۶۶). آنگاه «نقیب» قرار داشت که معمولاً از میان سادات و با حکم شاه انتخاب می‌شد (اسکندربیک، ۱/۱۴۴). برخی از نویسندگان، نقیب را با توجه بـه مداخله و شرکـت در بعضی امـور، همـان «استـادباشی» خوانده‌اند؛ ولی در بعضی از منابع، استاد باشی غیر از نقیب است و در مرحلهٔ پایین‌تری از او قرار دارد (*تذکرة*، ۴۹-۵۰؛ تحویلدار، ۸۶؛ کوزنتسوا، 315-313). آخرین منصب پس از نقیب، «کد خدا» بود که از میان خبرگان هر صنف، به تأیید نقیب و کلانتر برگزیده می‌شد (*تذکرة*، ۴۷؛ نیز نک: روحانی، شم ۱۲، ص ۶۵-۶۷). به نظر می‌رسد که در دورهٔ مغول در سلسله مراتب تشکیلات و مناصب بازار، پس از کدخدا، «پیشوا» و «مقدم» و «کلو» قرار داشته است (سیفی، ۱۰۶؛ این

بطوطه، ۲۱۱/۱). در پایان عصر قاجار هم بازارها مانند هر یک از محلات شهر، رئیسانی داشتند که سپس در زمرهٔ افراد نخستین تشکیلات پلیسی جای گرفتند (محبوبی، ۱۴۱/۲).

۲. بررسی فرهنگی: بازار با نهادهای وابسته به آن، همان‌طور که به سبب موقعیت خاص اجتماعیش، گویاترین پهنهٔ حیات مادی طبقات مختلف مردم با همهٔ فراز و نشیبهایش به شمار می‌رفت، می‌توانست جلوه‌گاه عقاید، و موطن هنر و اندیشه و ادبیات خاصی نیز باشد. واژهٔ بازار که گونه‌ای تنوع و فراوانی را به ذهن متبادر می‌کند، در زبان ادب نیز با بیانی کنایی، همین مفهوم را در ترکیباتی چون بازار معانی، بازار قلم، بازار اهل فضل، بازار نظم و نثر، بازار علم، بازار فلسفه و... می‌نمایاند و لطف معنی خاصی به کلام می‌بخشد (ابن عبید، ۳۷۱/۱، ۲۸۶/۳، ۴۵۱، ۴۹۳/۴؛ قنوجی، ۱۷۹/۱، ۲۵۱/۲)؛ تا آنجا که از اینگونه ترکیبات را در عنوان کتابها ــ همچون *سوق الشوق لاهل الذوق* ــ نیز به کار می‌بردند (همو، ۱۸۴/۳). در زمینهٔ عقاید مذهبی و اعتقادی عامهٔ مردم ــ که از آنها به عنوان مردم کوچه و بازار یاد می‌شود ــ ادبیات بازار، یعنی ادبیاتی که در بازار و میان بازاریان رواج داشته، یا دربارهٔ آنها پدید آمده است، یکی از جذاب‌ترین زمینه‌های قابل بررسی فرهنگی را تشکیل می‌دهد.

بی‌گمان بر اثر توسعهٔ بازار، صنایع و حرف و پیشه‌ها، به تدریج در زبان هر یک از اصناف و گروههای بازاری واژگانی متناسب با همان شغل و حرفه وارد شد که صاحبانش نه تنها از آن در گفت‌وگوهای درون صنفی و مربوط به فن و حرفه و شغل خاص، بلکه در محاورات عمومی نیز استفاده می‌کردند. نمونه‌هایی از اینگونه محاورات در برخی از کتب ادب ضبط شده است (مثلاً نک: جاحظ، *رسائل*، ۳۸۳/۱-۳۸۴، ۳۸۶-۳۹۰؛ ابوالفرج، ۲۶۰/۵). برخی از این واژه‌ها و تعبیرها را ــ تا آنجا که به روابط مردم با بازاریان مرتبط بود ــ همه در می‌یافتند؛ ولی برخی دیگر که در محاورات خود اهل حرفه به کار می‌رفت، برای دیگران نامفهوم بود. این واژه‌ها و اصطلاحات که دور از زبان فاخر و فصیح، و برخاسته از زبان و اندیشهٔ عامهٔ خلق است، افزون بر اهمیت ادبی آن که از منابع پرارزش زبان و ادب هر قوم به شمار می‌رود (محجوب، ۴۴، جم)، غالباً از دیدگاه تاریخ اجتماعی نیز سخت در خور اعتناست. فایدهٔ اخیر، از اشعاری که دربارهٔ پیشه‌ها و پیشه‌وران و بازاریان در قالبهای مختلف شعری سروده شده، با توجه به فقدان منابع مستقل دربارهٔ تاریخ حیات عامهٔ مردم، بیشتر متصور است (قاسمی، ۴۳۶).

اینگونه ادبیات منظوم در سده‌های نخستین اسلامی، فراوان نبود و به نظر می‌رسد اشعار ابوعلی باخرزی دربارهٔ جوانی خیاط که در آن از لغات و اصطلاحات همان‌پیشه استفاده شده، و نیز یک رباعی منسوب به ابوالمجد بستی در زمرهٔ نخستین اشعار از اینگونه است (ثعالبی، ۳۷/۲-۳۸؛ قاسمی، ۴۴۰). در زبان فارسی، کهن‌ترین اشعار دربارهٔ پیشه‌ها و بازاریان ظاهراً قطعه‌هایی است از مسعود سعد سلمان و امیر خسرو دهلوی (گلچین معانی، ۳، ۱۴، ۱۸، ۳۵، ۵۷). سرایش اینگونه اشعار در قرون بعد رو به افزایش نهاد؛ تا آنجا که در ادب فارسی، گونه‌ای از سخن را که دربارهٔ بازار و انواع پیشه‌ها و حرفه‌ها گفته و سروده شده، و واژه‌ها و اصطلاحات همان پیشه‌ها به وفور در آنها آمده است، «شهرآشوب» و «شهرانگیز» و «عالم‌آشوب» می‌خواندند. در وجه تسمیهٔ آن گفته‌اند: شهرآشوب، نثر یا شعری است در مدح و ذم و وصف مردم شهر، به ویژه بازاریان و پیشه‌وران و اهل حرف، زیرا اینان در ایجاد نظم یا آشوب در شهرها دست قوی و نقش مهم داشتند (قاسمی، ۴۳۶-۴۳۸). برخی از این منظومه‌ها نامهای خاصی داشتند، مانند شهرآشوب سیفی بخاری، موسوم به *صنایع‌البدایع*، و نیز *مجمع‌الاصناف* منسوب به لسانی شیرازی، یا *صفات‌الاصناف* از یوسف اصم استرابادی که از بهترین نمونه‌های اینگونه اشعار به شمار می‌روند. این نوع شعر قالب خاصی ندارد، ولی رباعی در آن رایج‌تر بوده است (همو، ۴۳۷؛ گلچین معانی، ۲-۳).

برخی از شهرآشوبها، سرودهٔ اهل بازار است، مانند یک شهرآشوب عربی از استاد حسن دباغ که خود ظاهراً بازاری بوده است. نسخه‌ای از این اثر که مشتمل بر اشعاری دربارهٔ ۱۵۰ صنف از اصناف بازار است، در کتابخانهٔ ملی تهران نگهداری می‌شود (قاسمی، ۴۳۹-۴۴۰). یک اثر منثور نیز در تهران هست که در آن ۱۴ صنف بازاری یاد و وصف شده است (همو، ۴۴۱). علاوه بر این، منظومه‌هایی نیز وجود دارد که صرفاً به وصف بازاری خاص پرداخته است؛ مانند منظومه‌ای موسوم به *مینا بازار* از نورالدین محمد ظهوری (د ۱۰۲۵ق/۱۶۱۶م) شاعر دربار ابراهیم عادلشاه که در آن به وصف بازاری پرداخته است که عادلشاه در بیجاپور ساخت (حتی، 21). در میان شاعران، کسانی را نیز می‌شناسیم که خود اهل بازار و خرید و فروش بوده، و دیوانهایی برجای نهاده‌اند، از جمله می‌توان از شاطر عباس صبوحی یاد کرد که نانوایی داشت (کرمی، ۲) و در برخی اشعارش، از ابزارها و ادوات بعضی حرف به استعاره و کنایه استفاده کرده است (مثلاً نک: ص ۱۷۲)؛ یا می‌توان به ثبوتی شاعر ترک از مردم قرامان اشاره کرد که در بازار شربت و معجون می‌فروخت و دیوانی دارد (حاجی خلیفه، ۷۸۱/۱). در حقیقت، شمار دانشمندان و ادیبان شناخته شده‌ای که اهل بازار بودند، کم نیست و می‌توان فهرست بلند بالایی از آنان ترتیب داد. این خود شاید با سنت و شیوهٔ بسیاری از اصحاب پیامبر(ص) که در بازارها کار می‌کردند، بی‌ارتباط نبوده باشد (بیهقی، ۱۶۴/۱-۱۶۵). سری بن احمد کندی طرازساز و رفوگر بود و در بازار بزازان موصل دکان داشت (ابن عبید، ۱۳۷/۲)؛ ابوعمران فاسی در بازار قیروان بقالی می‌کرد (ذهبی، *سیر*، ۵۴۷/۱۷)؛ ابوحنیفه روزگاری در بازار کوفه دکان خز فروشی داشت (عجلی، ۴۵۰؛ صیمری، ۱۵)؛ و ابن طیب رزاز، از راویان مشهور سدهٔ ۴ق/۱۰م در بازار رزازان بغداد کار می‌کرد (خطیب، ۳۳۰/۱۱).

برخی از بازاریان دانشمند، مجالس درس خود را نیز در دکانها

ترتیب می‌دادند، مانند محمد بن علی شهرزوری که در بازار بغداد عطر می‌فروخت و طالبان علم در همان دکان به درس او می‌رفتند (ابن قاضی شهبه، ۱۵۰/۶)؛ یا ابوحمید ابن سیار در دکان خود در سوق‌العتیق بغداد، علم فرائض تدریس می‌کرد (خطیب، ۱۳۶/۱۱). برخی از شهرها و بازارها نیز بر سر مزار دانشمندان و صوفیان اهل بازار پدید می‌آمد و گسترش می‌یافت، مانند شهر و بازار بزرگی که در اطراف آرامگاه امیر غیاث‌الدین از صوفیهٔ بزرگ هرات در عصر تیمور ــ که خود در «بازار خوش» هرات دکان حلوافروشی داشت ــ برآمد و شهرتی یافت (اسفزاری، ۱۳۶-۱۳۹).

به علاوه، گزارشهای بسیاری در دست است که نشان می‌دهد بازارها محل املا و روایت حدیث بوده است (مثلاً نک: خطیب، ۲۹۱/۲، ۴۸/۳-۴۹، ۷۹، ۵۲/۵، ۹۹/۸) و کسانی چون ابونصر ابراهیم بن فضل اصفهانی و ابومنصور قفال در بازار اصفهان می‌ایستادند و از بر حدیث روایت می‌کردند و سلسلهٔ اسناد را نیز می‌گفتند (ذهبی، *العبر*، ۸۱/۴؛ ابن عماد، ۹۵/۲). از این رو، غریب نیست که مدرسه ــ همچون مسجد که جزء لاینفک بازارها بوده ــ در دوره‌ها و مواضعی در بسیاری از بازارها ساخته شده، و کاملاً فعال بوده است. امروزه هم در داخل یا جنب بسیاری از بازارهای سرزمینهای اسلامی علاوه بر مسجد و جامع، مدارس قدیم برای تدریس علوم دینی یا دایر است، یا بقایای آنها دیده می‌شود. در واقع جایگاه اجتماعی بازار و ارتباط نزدیک بازاریان با مراکز دینی، یعنی مساجد و جوامع، خود موجب شده است تا مدارس دینی در متن بازار یا بدنهٔ آن جایگاهی اساسی بیابد، چنانکه مدارس بسیاری را در راسته‌ها و تیمچه‌های بازار تهران می‌شناسیم که برخی هنوز دایر است (سلطان‌زاده، ۴۱۱-۴۱۲؛ شهری، ۱۷۶/۲، حاشیه، ۲۸۴، ۵۳۲/۵، ۶۱۶، حاشیه)؛ همچنین، از مدارس مهم و متعددی در بازارهای بغداد و دمشق و قاهره یاد شده است (نک: ابن خلکان، ۱۸۷/۵؛ ابن عماد، ۲۳۱/۲، ۲۶۱/۳؛ ابن بطوطه، ۱۰۶/۱-۱۰۷؛ ابن ابی اصیبعه، ۶۷۱/۱؛ نعیمی، ۹۱/۱، ۱۵۶/۲، ۳۲۳، جم). جالب است که گاه در بازارهای ادواری هم که گویا بعدها به بازارهای ثابت تبدیل گردیدند، مدارسی وجود داشته است (مثلاً نک: کتانی، ۱۷۹/۱، ۲۰۹؛ ذهبی، *سیر*، ۵۱۸/۱۷).

ارتباط قابل توجه بازار را با مدارس و جوامع و علما، وجود راسته‌ها و بازارهای کتاب‌فروشان و وراقان تکمیل می‌کرد. اینگونه بازارها مهم‌ترین نقش را در توسعهٔ دانش و انتقال فرهنگ برعهده داشتند؛ چه، می‌دانیم که بسیاری از دانشمندان بخش مهمی از اوقات خویش را در بازار کتاب‌فروشان سپری می‌کردند، کتاب می‌خریدند، یا می‌خواندند، استنساخ می‌کردند و یادداشت بر می‌داشتند، بی‌آنکه کتاب را بخرند. برخی نیز خود در این بازارها دکان داشتند و همانجا به تربیت طالب علمان می‌نشستند (ابن حجر، ۱۳۴/۵، ۱۵۰، ۲۹۶، ۱۷/۶؛ ابن قاضی شهبه، ۱۶۳/۹).

یکی از نامدارترین نویسندگان کهن، ابن ندیم، خود در بازار وراقان کار می‌کرد و *الفهرست*، اثر بی‌مانند او نتیجهٔ همین شغل و کاوشهای او در کتابهای وارد شده به بازار وراقان است. محمد بن حسین وراق، معروف به ابن خفاف از راویان نامدار، چنانکه از نامش پیداست، احتمالاً در بازار وراقان کار می‌کرد و یک‌بار که بازار آتش گرفت، تنها ۱۰۸۰ جلد از کتابهای او که برخی از سماعهایش را نیز در برداشت، سوخت (خطیب، ۲۵۰/۲). دربارهٔ ابوالفرج اصفهانی گفته‌اند که به سوق‌الوراقین می‌رفت و مقدار زیادی کتاب می‌خرید و به خانه می‌برد و از آنها در تألیف آثارش بهره‌مند می‌شد (همو، ۳۹۸/۱۱). دربارهٔ ابن ابی طاهر طیفور نیز گفته‌اند که در سوق‌الوراقین بغداد می‌نشست و کتاب‌سازی می‌کرد و اشعار دیگران را به نام خود می‌گردانید (ابن ندیم، ۱۶۳؛ برای برخی از دیگر دانشمندان وراق، نک: خطیب، ۲۵۰/۲). بازار کتاب‌فروشان را گاه سوق‌الکتب، سوق‌الکتبیین، و سوق الوراقین می‌خواندند (مثلاً نک: ابن عماد، ۱۲۶/۳، ۱۲۲/۴)؛ مثلاً سوق‌الکتبیین قاهره از بازارهای بزرگ، و همواره مجمع اهل علم و محل تردد دانشمندان بوده است. در ابیاتی که مقریزی نقل کرده (*الخطط*، ۱۰۲/۲)، آمده که گرچه مجالست با بازار و بازاریان مذموم است، ولی رفت و آمد به بازار کتاب ... که در آن ابزار اهل ادب یافت می‌شود، ستوده است.

گاه همه یا بخشی از بازارها وقف بودند، یا بسیاری از مدارس و جوامع در بازارها اوقاف خاصی داشتند و گاه می‌شد که سراسر یک بازار وقف یک جامع یا مدرسه بود (ابن کثیر، ۲۱۶/۱۳؛ نعیمی، ۹۴/۱، ۱۳۳). در ربع رشیدی نیز که هستهٔ اصلی آن را مدرسه و بیمارستان تشکیل می‌داد، اوقافی از بازار شهرستان رشیدی برای مقاصدی جدا شده بود (رشیدالدین، ۳۹، ۱۳۹، ۲۱۴). در دوران معاصر هم شمار قابل توجهی از دکانها یا راسته‌های بازار تهران در زمرهٔ اوقاف مسجد شاه و مدارس بازار است (*آمار*، ۳۰۵-۳۱۰).

یکی از جهات مهم فرهنگی مرتبط با بازار، نفوذ تصوف میان بازاریان و تأثیر برخی تشکیلات صوفیه و فتیان بر بازار است. چنانکه گفته‌اند: میان برخی از جنبه‌های تشکیلات صنفی با تشکیلات صوفیه مشابهتهایی وجود دارد، به ویژه در قرون متأخر بسیاری از صاحبان حرف و پیشه به نحله‌های مختلف اهل تصوف گرایش و ارادت داشتند. سخنانی که صوفیان برای تشویق مریدان به کسب و کار در بازار و بی‌نیازی از خلق، و در عین حال تهذیب اخلاق نقل می‌کردند، مانند این سخن که «توکل، حال پیامبر(ص) است و کسب سنت او، و هر که بر حال او باقی بماند، نباید سنت او را رها کند» (قشیری، ۷۷)؛ یا اینکه یکی از صوفیان می‌گفت: «ده بیست سال است که با اعتقاد به توکل در بازار کار می‌کنم» (همو، ۷۸)؛ خود از سببهای گرایش بازاریان به صوفیان، و ایجاد ارتباط بین آنان بود؛ تا آنجا که مثلاً در ماوراءالنهر، بازاریان دوستدار و طرفدار صوفیه را «محب» می‌خواندند (محمد بن منور، ۱۶۰/۱).

وجود برخی خانقاهها در بازارها، یا ایجاد بازار در کنار خانقاهها، خود مؤید این ارتباط است (همو، ۱۹۶/۱، ۳۵۷-۳۵۸). بسیاری از

صوفیان در بازار به کار می‌پرداختند، مانند سری سقطی که خود دکان داشت و خیرالنساج صوفی که مدتها در دکانی شاگرد بود و جنید بغدادی که در بازار، خرازی (حریر بافی) می‌کرد و دیگری عطار بود و یکی هم برگ خرما می‌بافت (قشیری، ۱۰، ۲۵؛ ابن خلکان، ۲۵۱/۲؛ قزوینی، ۳۲۴؛ ابن جوزی، المنتظم، ۳۶۱/۶). القاب بسیاری از صوفیان نیز نمایانگر اشتغال آنها در بازارهاست (مثلاً نک: قشیری، ۵، ۲۲، ۲۴، ۷۶؛ محمد بن منور، ۳۸/۱، ۴۹). از شیخ ابوسعید ابوالخیر نقل می‌کردند که «باز کوه شدن مردی نبود. مرد باید که در میان بازار، در میان مردمان به خدای مشغول باشد و یک لحظه به دل، از وی خالی نبود» (همو، ۲۵۲/۱، برای روابط صوفیه با بازاریان و ارادت آنان نسبت به صوفیان، نک: ۹۵).

از عبارات منسوب به ابوالعباس قصاب از مشایخ صوفیه (همو، ۳۸/۱، ۴۹) می‌توان ارتباطی میان آنان با تشکیلات جوانمردان (فتیان) بعدی در بازار برقرار کرد. چه، آیین جوانمردی در سده‌های مختلف به تدریج با افکار و آداب و رفتار طبقهٔ متوسط جامعه از پیشه‌وران و اصناف پیوند خورد و در سازمان و رسوم و قواعد آنها تأثیر بسیار برجای نهاد؛ چنانکه برخی از اصناف، برای خود آیین و آداب خاصی در فتوت برپا کردند. بررسی این آداب و اخلاق، از مهم‌ترین منابع بررسی اوضاع عمومی اخلاق و فرهنگ جامعه است. برخی از اصناف اهل فتوت، آثار مکتوبی نیز پدید آوردند و سلسله‌هایی برای خود ترتیب دادند. مانند فتوت‌نامهٔ چیت سازان و فتوت نامهٔ آهنگران که برخی از امامان شیعه(ع) را بنیان‌گذار و پیر بزرگ طریقت خویش دانسته‌اند و مرادشان از ۱۲ پیر و استاد یا ۱۲ اصل اخلاقی منطبق با ائمهٔ دوازده‌گانه(ع) است (کربن، ۸۰-۸۳؛ افشار، ۲۰۴-۲۰۵). در هر یک از این رسائل، شیوه‌های اخلاقی کار در دکان و تربیت شاگرد و تولید محصول نیز وصف شده است («فتوت نامهٔ آهنگران»، ۲۰۶-۲۱۰). فتوت‌نامهٔ واعظ کاشفی هم از مشهورترین آثار در نوع خود و مشتمل بر اشارات بسیاری به بازار و بازاریان و آداب و اخلاق جوانمردان بازاری است (مثلاً نک: ص ۲۶۰-۲۶۲).

مآخذ: آمار دارالخلافهٔ تهران، به کوشش سیروس سعدوندیان و منصوره اتحادیه، تهران، ۱۳۶۸ش؛ ابشیهی، محمد، المستطرف فی کل فن مستظرف، قاهره، ۱۳۷۲ق/ ۱۹۵۳م؛ ابن ابی اصیبعه، احمد، عیون الانباء، به کوشش نزار رضا، بیروت، دارمکتبة الحیاة؛ ابن اثیر، علی، الکامل، بیروت، ۱۴۱۵ق/۱۹۹۵م؛ ابن بطوطه، رحلة، به کوشش محمد عبدالمنعم عریان و مصطفی قصاص، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ ابن جوزی، عبدالرحمان، اخبار الحمقی و المغفلین، بیروت، دارالفکر؛ همو، المنتظم، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۹ق؛ ابن حجر عسقلانی، احمد، الدرر الکامنة، به کوشش محمد عبدالمعیدخان، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۲ق/۱۹۷۲م؛ ابن خلدون، المقدمة، به کوشش خلیل شحاده، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ ابن خلکان، وفیات؛ ابن سعد، محمد، الطبقات الکبری، بیروت، دارصادر؛ ابن عبید، عبدالله، قری الضیف، به کوشش عبدالله بن حمد منصور، ریاض، ۱۹۹۷م؛ ابن عدیم، عمر، بغیة الطلب، به کوشش سهیل زکار، بیروت، ۱۹۸۸م؛ ابن عذاری، احمد، المغرب فی حلی المغرب، به کوشش شوقی ضیف، قاهره، ۱۹۵۵م؛ ابن عماد، عبدالحی، شذرات الذهب، بیروت، دارالکتب العلمیه؛ ابن قاضی شهبه، ابوبکر، طبقات الشافعیة، به کوشش عبدالعلیم خان، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ ابن کثیر، البدایة و النهایة، بیروت، مکتبة المعارف؛ ابن ندیم، الفهرست؛ ابوحیان توحیدی، علی، الامتاع و المؤانسة، به کوشش احمد امین و احمد زین، قاهره، ۱۹۵۳م؛ ابوشامه، عبدالرحمان، کتاب الروضتین، به کوشش ابراهیم زیبق، بیروت، ۱۹۷۷م؛ ابوالفرج اصفهانی، الاغانی، بیروت، ۱۹۵۶م؛ احسن، محمدمناظر، زندگی اجتماعی در حکومت عباسیان، ترجمهٔ مسعود رجب‌نیا، تهران، ۱۳۶۹ش؛ اسفزاری، محمد، روضات الجنات فی اوصاف مدینة هرات، به کوشش محمد کاظم امام، تهران، ۱۳۳۸ش؛ اسکندر بیک منشی، عالم آرای عباسی، تهران، ۱۳۵۰ش؛ اسماعیل، محمود، الحرکات السریة فی الاسلام، بیروت، ۱۹۷۳م؛ اشرف، احمد، «نظام صنفی جامعهٔ مدنی و دموکراسی در ایران»، گفتگو، تهران، ۱۳۷۵ش، شم ۱۴؛ افشار، ایرج، «فتوت نامهٔ آهنگران»، آیین جوانمردی (نک: هم، کربن)؛ بصروی، علی، تاریخ، به کوشش اکرم حسن علبی، دمشق، ۱۴۰۸ق؛ بلاذری، احمد، فتوح البلدان، به کوشش رضوان محمد رضوان، بیروت، ۱۴۰۳ق؛ بیهقی، ابراهیم، المحاسن و المساوی، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، مکتبة نهضة مصر؛ تحویلدار، حسین، جغرافیای اصفهان، به کوشش منوچهر ستوده، تهران، ۱۳۴۲ش؛ تذکرةالملوک، به‌کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۳۲ش؛ تنوخی، محسن، نشوارالمحاضرة، به‌کوشش عبود شالجی، بیروت، ۱۳۹۲ق/۱۹۷۲م؛ ثابت‌بن سنان، «تاریخ اخبار القرامطة»، اخبار القرامطة، به کوشش سهیل زکار، دمشق، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۲م؛ ثعالبی، عبدالملک، تتمة الیتیمة، به کوشش عباس اقبال، تهران، ۱۳۵۳ق؛ جاحظ، عمرو، الحیوان، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، قاهره، ۱۳۸۵ق/۱۹۶۵م؛ همو، رسائل، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، بیروت، ۱۴۱۱ق/ ۱۹۹۱م؛ جبرتی، عبدالرحمان، عجائب الآثار فی التراجم والاخبار، بیروت، دارالجیل؛ حاجی خلیفه، کشف؛ حلی، یحیی، جامع الشرائع، قم، ۱۴۰۵ق؛ خطیب بغدادی، احمد، تاریخ بغداد، قاهره، ۱۳۴۹ق؛ دولت آبادی، یحیی، حیات یحیی، تهران، ۱۳۶۱ش؛ ذهبی، محمد، سیر اعلام النبلاء، به کوشش شعیب ارنؤوط و محمد نعیم عرقسوسی، بیروت، ۱۴۱۳ق؛ همو، العبر، به کوشش صلاح‌الدین منجد، کویت، ۱۹۴۸م؛ رجب‌نیا، مسعود، «پیشه‌وران اصفهان در دوران صفویه»، کتاب هفته، تهران، ۱۳۴۲ش، شم ۹۸؛ رشیدالدین فضل‌الله، وقف‌نامهٔ ربع رشیدی، به کوشش مجتبی مینوی و ایرج افشار، تهران، ۱۳۵۶ش؛ روحانی، کاظم، «اصناف و پیشه‌وران در تاریخ ایران»، کیهان اندیشه، قم، ۱۳۶۶ش؛ رودراوری، محمد، «ذیل تجارب الامم»، همراه تجارب الامم، به کوشش آمدرز، قاهره، ۱۳۳۴ق/۱۹۱۶م؛ زرین‌کوب، عبدالحسین، تاریخ ایران بعد از اسلام، تهران، ۱۳۶۲ش؛ سخاوی، عبدالرحمان، التحفة اللطیفة، بیروت، ۱۹۹۳م؛ سقطی مالقی، محمد، فی آداب الحسبة، به کوشش حسن زین، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ سلاوی، احمد، الاستقصاء، به کوشش جعفر ناصری و محمد ناصری، دارالبیضا، ۱۹۹۷م؛ سلطان‌زاده، حسین، تاریخ مدارس ایران از عهد باستان تا تأسیس دارالفنون، تهران، ۱۳۶۴ش؛ سیفی هروی، سیف، تاریخ نامهٔ هرات، به کوشش محمد زبیر صدیقی، کلکته، ۱۳۶۲ق/۱۹۴۳م؛ شهری، جعفر، تاریخ اجتماعی تهران در قرن سیزدهم، تهران، ۱۳۶۸ش؛ شیخ طوسی، محمد، الخلاف، تهران، ۱۳۷۷ش؛ شیخلی، صباح ابراهیم سعید، اصناف در عصر عباسی، ترجمهٔ هادی عالم‌زاده، تهران، ۱۳۶۲ش؛ صابی، هلال، تاریخ، به کوشش آمدرز و مارگلیوث، قاهره، ۱۳۳۷ق/ ۱۹۱۹م؛ صبوحی، شاطر عباس، دیوان، به کوشش احمد کرمی، تهران ۱۳۷۰ش؛ صدر هاشمی، محمد، تاریخ جراید و مجلات ایران، اصفهان، ۱۳۶۳ش؛ صیمری، حسین، اخبار ابی‌حنیفة و اصحابه، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ طبری، تاریخ؛ عجلی، احمد، تاریخ الثقات، به کوشش عبدالمعطی قلعجی، بیروت، ۱۴۰۵ق؛ عنصر المعالی کیکاووس، قابوس نامه، به کوشش سعید نفیسی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ غزالی، محمد، کیمیای سعادت، به کوشش محمد عباسی، تهران، ۱۳۶۴ش؛ «فتوت‌نامهٔ آهنگران»، همراه «فتوت‌نامهٔ آهنگران» افشار (نک: هم، کربن)؛ فقیهی، علی‌اصغر، آل بویه و اوضاع زمان ایشان، تهران، ۱۳۵۷ش؛ قاسمی، رضا، «شهر آشوب»، راهنمای کتاب، تهران، ۱۳۴۷ش، س ۱۱، شم ۸، ۹؛ قرطبی، عریب، صلة تاریخ الطبری، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۹۷م؛ قزوینی، زکریا، آثار البلاد، بیروت، ۱۳۸۰ق/۱۹۶۰م؛ قشیری، عبدالکریم، الرسالة القشیریة، قاهره، ۱۳۶۷ق/۱۹۴۸م؛ قلقشندی، احمد، صبح‌الاعشی، قاهره، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۳م؛ قنوجی، صدیق، ابجد العلوم، به کوشش عبدالجبار زکار، بیروت، ۱۹۷۸م؛ کاشفی، حسین، فتوت نامهٔ سلطانی، به کوشش محمدجعفر محجوب، تهران، ۱۳۵۰ش؛ کتانی، عبدالعزیز، ذیل تاریخ مولد العلماء و

وفیاتهم، به‌کوشش عبدالله احمد سلیمان حمد، ریاض، ۱۴۰۹ق؛ کربن، هانری، *آیین جوانمردی*، ترجمهٔ احسان نراقی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ کرمی، احمد، مقدمه بر *دیوان صبوحی* (هد)؛ کسروی، احمد، *تاریخ مشروطهٔ ایران*، تهران، ۱۳۶۳ش؛ گلچین معانی، احمد، *شهرآشوب در شعر فارسی*، به کوشش پرویز گلچین معانی، تهران، ۱۳۸۰ش؛ متز، آدام، *الحضارة الاسلامیة فی القرن الرابع الهجری*، ترجمهٔ محمد عبدالهادی ابوریده، بیروت، ۱۳۵۹ق/۱۹۴۰م؛ محبوبی اردکانی، حسین، *تاریخ مؤسسات تمدنی جدید در ایران*، تهران، ۱۳۵۴ش؛ محجوب، محمد جعفر، «فرهنگ پیشه‌ها و راهنماییهایی برای تدوین آن»، هفت هنر، تهران، شم ۳۴؛ محمد بن منور، *اسرار التوحید*، به کوشش محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران، ۱۳۶۶ش؛ مقریزی، احمد، *اتعاظ الحنفاء*، به کوشش محمد حلمی محمد احمد، قاهره، ۱۳۹۰ق/۱۹۷۱م؛ همو، *الخطط*، قاهره، ۱۳۱۲ق؛ ناصرخسرو، *سفرنامه*، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۵۴ش؛ ناظم الاسلام کرمانی، محمد، *تاریخ بیداری ایرانیان*، به کوشش علی‌اکبر سعیدی سیرجانی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ نرشخی، محمد، *تاریخ بخارا*، ترجمهٔ احمد بن محمد قباوی، تلخیص محمد بن زفر، به کوشش شارل شفر، آمستردام، ۱۹۷۵م؛ نظام‌الملک، حسن، *سیاست‌نامه*، به کوشش هیوبرت دارک، تهران، ۱۳۴۷ش؛ نعیمی، عبدالقادر، *الدارس فی تاریخ المدارس*، به کوشش ابراهیم شمس‌الدین، بیروت، ۱۴۱۰ق؛ واسطی، اسلم، *تاریخ واسط*، به کوشش کورکیس عواد، بیروت، ۱۴۰۶ق؛ همدانی، محمد، «تکملة تاریخ الطبری»، همراه ج ۱۱ *تاریخ طبری*؛ یعقوبی، احمد، «البلدان»، همراه *الاعلاق النفیسة* ابن رسته، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۹۱م؛ همو، *تاریخ*، بیروت، دارصادر؛ نیز:

Akdağ, M., *Türkiye'nin iktisadî ve içtimaî tarihi*, Istanbul, 1959; Ali, S. A., «The Foundation of Baghdad», *The Islamic City*, ed. A. H. Hourani and S. M. Stern, Pennsylvania, 1970; Çağatay, N., *Bir Türk kurumu olan ahilik*, Ankara, 1989; Elisséeff, N., «Corporations de Damas sous Nūr al-Dīn», *Arabica*, 1956, vol. III; Gibb, H. A. R., *Studies on the Civilization of Islam*, ed. S. J. Shaw and W. R. Polk, Princeton, Princeton University Press; Goitein, S. D., *Studies in Islamic History and Institutions*, Leiden, 1968; Grunebaum, G.E. von, *Medieval Islam*, Chicago, 1953; Hitti, Ph. K. et al., *Descriptive Catalog of the Garrett Collection of Persian, Turkish and Indic Manuscripts*, Princeton, 1939; Keyvani, M., *Artisans and Guild Life in the Later Safavid Period*, Berlin, 1982; Köprülü, F., *Osmanlı imperator luğunun kuruluşu*, Ankara, 1972; Kuznetsova, N. A., «Urban Industry in Persia During the 18th and early 19th Centuries», *Central Asia Review*, 1963, vol. II; Lapidus, I. M., «Muslim Urban Society in Mamlūk Syria», *The Islamic City*, ed. A. H. Hourani and S. M. Stern, Pennsylvania, 1970; Lewis, B., «The Islamic Guilds», *The Economic History Review*, 1937-1938, vol. III; Stern, S. M., «The Constitution of the Islamic City», *The Islamic City*, ed. A. H. Hourani and S. M. Stern, Pennsylvania, 1970.

صادق سجادی

IV. معماری بازار

پیش‌گفتار: بازارهای سنتی ــ که جایگاههای داد و ستد و کارگاههای صنایع‌دستی و سبکند ــ در روند تکوین و تحول خود به همراه دیگر عناصر شهری مانند مسجدها، مدرسه‌ها، آب انبارها و گرمابه‌ها، توده‌های معماری به هم پیوسته و یکدستی را پدید آورده‌اند که از شناخته‌ترین بخشها در چهرهٔ شهرهای اسلامی به شمار می‌روند. امروزه اینچنین مجموعه‌ها بیشتر در دل شهرهای دیرین دیده می‌شوند؛ اما نباید از این ریخت چنین نتیجه گرفت که هستهٔ نخستین بازار هم به‌ناچار در قلب شهرها پیدایی یافته بوده است. برخلاف مثلاً مسجد جامع که به گرد هستهٔ نخستین خود گسترش پیدا می‌کرد و در پهنهٔ خود پایدار می‌ماند، بازارها پدیده‌های معماری خزنده‌ای بودند که بافت شهری را در زمان و مکان در می‌نوردیدند؛ از یک سو پهن و دراز می‌شدند و از سوی دیگر از بین می‌رفتند؛ گاه در روند گسترش خود بخشهای مسکونی را فرا می‌گرفتند و گاه بخشهای کهنهٔ خود را رها کرده، به دیگر عناصر شهری وامی‌گذاشتند؛ اما همواره یکپارچگی معماری و اجتماعی خود را نگاه می‌داشتند (امیرشاهی، 2-1).

امروزه در حالی که بخشهای کهنهٔ بازارهای سنتی ویران می‌گردند و از بین می‌روند، بازارهای نو دیگر کمتر به شیوهٔ معماری دیرین بنا می‌شوند. چنین است که این گنجینه‌های معماری شهرهای اسلامی ارزش بالایی در میراث فرهنگی و ملی کشورها دارند.

ریخت‌شناسی و گسترش بازار: گفته شد که هستهٔ بازار الزاماً در قلب شهر شکل نمی‌گرفته، بلکه علت و چگونگی پیدایش هر شهر برجای‌گیری آغازین آن تأثیری بسزا داشته است. در شهرهایی با میراث رومی و بیزانسی (به‌ویژه دربخش‌غربی جهان‌اسلام)، بازارهای اسلامی پهنه و معماری «میدانهای بزرگ[1]»، خیابانهای ستون‌دار و رواقهای عتیق (آنتیک) را یکجا وام گرفتند و سپس دگرگونیهای بعدی را در روند اسلامی شدن شهر دنبال کردند. ویرت با استفاده از پژوهشهای سترگ خود و دیگر محققان دربارهٔ بازارهای اسلامی، شواهد بسیاری از این فراگرد به دست داده است (LII(1)/6-8).

در شهرهای کهن ایرانی نیز بازارهایی که در ریخت سه‌گانهٔ کهن دژ، شهرستان و بیرونی (ربض) جایگاه ویژهٔ خود را داشتند، با دریافت آورده‌های فرهنگی ـ اجتماعی حکومت اسلامی، معماری نوینی را آغاز کردند (اشرف، ۲۱؛ اُبن، 72)؛ اما جای‌گیری بازارهای نخستین ــ چه در شهرهای دیرینه سال و چه در شهرهای نوساختهٔ اسلامی ــ خود به جوهر تجمع آغازین شهری بر می‌گردد (تجمعهای زیارتی، تجاری ــ بازارهای دوره‌ای ــ کشاورزی، مرزنشینی و...) و آنها را در مرکز، در کنار دروازه‌ها، در درون یا بیرون باره قرار می‌دهد. آنگاه درهم شدن بازار با دیگر عناصر شهری همراه با خواسته‌های انسانها، گسترش و شاخه‌شاخه شدن آن را به دنبال دارد. این فرایند معماری به دو صورت دیده می‌شود: الف ـ گسترش خود به خودی که بیشتر به صورت خطی آغاز شده، در برخورد با عناصر کلان شهری به دور آن تنیده می‌شود. ب ـ گسترش با طرح از پیش اندیشیده شده که بیشتر به صورت سطحی دیده می‌شود. مجتمعهای بزرگ سده‌های نزدیک که گاه بازاری در کنار بازار اصلیند، از این دست به شمار می‌آیند.

عوامل مؤثر در گسترش بازارها: مهم‌ترین عواملی که بر گسترش بازارها تأثیر داشته، اینهاست (امیرشاهی، 146-141):

۱. دروازه‌ها: دروازه‌های هر شهر نقش بزرگی در محل فعالیتهای تجاری داشته‌اند. بسیاری از تجمعهای داد و ستد در کنار (بیرون یا داخل) دروازه‌ها شکل گرفته‌اند. از این‌رو، محورهای کاروانی درون‌شهری بستر مناسبی برای گسترش خطی بازارها بوده‌اند. چنانکه در بسیاری از شهرها بازارها دروازه‌ای را به دروازهٔ دیگر می‌پیوسته‌اند (کریمان، ۳۲/۱، نقشهٔ ضمیمه؛ افسر، ۱۶۶، ۲۸۶). از آن روزگار که کاروانها و راههای کاروان‌رو دیگرگون شده‌اند، باروی شهرها

1. agora

فروریخته‌اند و دروازه‌ها ــ اگر به جای باشند ــ دیگر تنها نامی دارند و نه کاربردی، بازارها نیز از سوی همان دروازه‌ها روی به ویرانی نهاده‌اند.

۲. مسجد جامع: بازار و مسجد جامع ــ که والاترین عنصر شهر اسلامی است ــ از یکدیگر جدا ناشدنیند. تودهٔ معماری زندهٔ بازار از هر دروازه‌ای بـه درون می‌آمـده، روی بـه مسجد جامـع داشته است. کشمکش اجتماعی (مذهبی ـ فرهنگی) جامع، بازارها را به سوی خود فرامی‌خوانده، و از بین رفتن کاربرد آیینی آن، بازارها را از دور خود می‌پراکنده است.

۳ـ۴. میدان و آستان حکومت: میدانها پایانه‌های بسیاری از شاخهٔ بازارها هستند. در این پایانه‌ها بازارهای روز نیز برپا می‌شده‌اند. آستان حکومتی و یا کاخ هم که در چشم‌انداز میدان بزرگ شهر بود، برریخت و گسترش بازار تأثیر بیشتری می‌نهاد. ترکیب میدانهای کلان «یادمانی[1]» و بازار از دورهٔ صفوی به بعد در ایران ــ میدان سعادت قزوین، میدان نقش جهان اصفهان و میدان گنجعلی خان کرمان ــ چهرهٔ نوین مجتمعهای از پیش طراحی شده بود.

۵. وضع جغرافیایی و طبیعت شهر: عواملی چون رودخانه، کوه، دریا و نیز توپوگرافی شهر، نه تنها در شکل گرفتن نخستین بازارها، که در جهت دادن به گسترش بعدی آنها نیز تأثیر بسزایی داشته‌اند (امیرشاهی، همانجا).

چهره‌های بازارها: به سبب گسترشهای خودبه خودی و یا از پیش اندیشیده شده با توجه به تأثیرگذاری عواملی که بر شمرده شد، تودهٔ بازارها را با این چهره‌ها می‌توان دید:

الف ـ بازار با گسترش در درازا: اینگونه بازار دیرینه‌ترین، ساده‌ترین و بیشترین شکل بازار است. از یک دیدگاه، بازار با شکل خطی تبلور معماری جنبش کاروانی در اسکان شهری آن، و به بیانی پیوندزن قطبهای کلان شهری (دروازه‌ها، مسجدجامع، میدانها و...) است.

ب ـ بازار با گسترش در پهنا: اینگونه بازار تبلور معماری جنبش شهری در بستر داد و ستد، به ویژه تجارت راه دور است. چهرهٔ خارجی آن مجتمعهایی است که مسجد جامع ــ هستهٔ آن ــ در تار و پودی از راسته‌ها می‌نشیند که جای به جای دیگر عناصر شهری و یا زندگی شهری قرار می‌گیرند.

ج ـ بازارهای یک بنیادی: این بازارها مجموعه‌های معماری یکدستی هستند که با دربر داشتن همه و یا بیشتر عناصر تشکیل دهندهٔ بازار، یکپارچه و از پیش اندیشیده و طراحی شده‌اند. چهرهٔ این بازارهای یک بنیادی گوناگون، و از دستاوردهای زیبای آن بازارهای چلیپایی و میدان بازارها هستند (بررسیهای مؤلف). ویرت در تقسیم‌بندی خود بازارها را با شکلهای خطی، سطحی، مرکزی و چلیپایی دیده است (LII(2)/251-256).

عناصر تشکیل دهندهٔ بازار:

راسته‌ها: تنهٔ اصلی بازار، راسته‌ها گذرهای اغلب سرپوشیده‌ای هستند که از دروازه‌ای به درون می‌آیند؛ شهر را در می‌نوردند؛ در گذر خود به دور مسجد جامع تنیده، شاخه شاخه شده، گسترش می‌یابند و سر از میدانهای کوچک و بزرگ به در آورده، با ساختن تودهٔ معماری یکدستی در شهر به دروازهٔ دیگری پیوند می‌خورند. پهنای شناخته شدهٔ این راسته‌ها بین ۶ تا ۱۲ گام (حدود ۴ تا ۸ متر) است؛ اما گاه به دالانهای تنگی بر می‌خوریم که پهنای آنها ۲ تا ۳ گام بیشتر نیست (به ویژه دالانهای ارتباطی با سایر عناصر بازار). درازای راسته‌ها گاه به فرسنگها نیز می‌رسد.

این راسته‌ها بیشتر سرپوشیده‌اند، امـا پیشینهٔ سرپوشیده شدن آنها ــ که تا حدی ناشناخته است ــ در کشورهای اسلامی همسان نیست. می‌توان گفت دو عامل در سرپوشیده شدن بازارها مؤثر بوده‌اند: نخست ویژگیهای آب و هوایی؛ دو دیگر تأکید بر بسته بودن این مجتمعهای تجاری. چنانکه هنوز اغلب بازارهای شهرهای شمالی ایران سرباز هستند. در این پوشش ــ که در برهه‌های مختلف صورت گرفته ــ از مصالح سادهٔ حصیر و چوب و خشت تا آجر و سنگ و فلز استفاده شده است و به نظر می‌آید که سنتهای معماری در حافظهٔ تاریخی ملتها در آن مؤثر بوده است. چنانکه پوششهای سنگی بیشتر در کشورهای سواحل مدیترانه با میراث بیزانسی، و پوششهای خشت و آجر در ایران و افغانستان و کشورهای آسیای مرکزی دیده می‌شود. نوآوریهای سازه‌های فلزی از دستاوردهای سده‌های نزدیک است. به گفتهٔ ویرت، طرز پوشش راسته‌ها وجه مشخصهٔ منطقه به شمار می‌آیند (LI(2)/234).

این راسته‌ها، دکانها (حجره‌ها، حانوتها) را در پناه خود دارند. دکانها که یگانهای داد و ستد خرده، یا کارگاههای پیشه‌های سبک و کوچکند، در دو سوی راسته ردیف شده‌اند. جرزهایی که دکانها را از هم جدا می‌کنند، در بلندا به تویزه‌هایی مبدل می‌شوند که بر سازهٔ آنها چشمه‌ها با طاقهای ضربی، رومی،... و یا گنبدکها با آجرکاریهای بدیع می‌نشینند. جابه‌جا بر فراز این گنبدکها نورگیرهایی برای گرفتن نور و هوا باز می‌شوند. بلندای این پوششها در شهرهای گرمسیر مانند لار و جهرم بیشتر (اسلامی، ۷۲ـ۷۳)، و در شهرهای سردسیر مانند تبریز و زنجان کمتر است. اما دکانها که در درازای این راسته‌ها و در دو سوی آن با پهنای اغلب یکنواخت چیده شده‌اند، از یک سکو، یک فضای بستهٔ داد و ستد و یک انبارک (پستو) تشکیل می‌شوند. از سکوهای به‌هم پیوسته، سکویی سرتاسری پدید می‌آید که بلندتر از سطح راسته و گذر مردمان است. این سکـوی سرتاسری عرصهٔ نمـایش کالاها (به‌جای ویترین امروزی) بوده است و تکرار کالاهای مشابه چیده شده بر زمین سکو و یا آویخته بر دیوار دکانها ویژگی راسته را در نظام صنفی بازار به آسانی و به زیبایی به تصویر می‌کشد. پهنای ۳ تا ۵ گام برای هر دکان بسیار شناخته شده است. اما دکانهایی با پهنای باز هم کمتر به ویژه

1. monumental

در گوشه و کنارها ــ زیر پله و کنار درها یا در دالانهای ارتباطی خانها و سراها ــ دیده می‌شوند. دکانها یک اشکوبه‌اند و گاه با نیم اشکوبی همراه هستند. گاه اشکوب دومی را نیز در راسته‌هایی با جلوه‌های ویژه و یا در چارسوها می‌بینیم. در دکانها، طاقچه‌های پرشماری در داخل دیوارهای ضخیم جاسازی شده است که با این تمهید از حجم بیهودهٔ جرزهای کلفت استفاده شده، جای چیدن کالاها فراهم می‌شود. دکانها با درهای چوبی یک یا دو لته بسته می‌شوند. این درها که امروز جای خود را اغلب به کرکره‌ها داده‌اند، پهنهٔ هنر آلت‌بندی و گره‌سازی درودگران بوده است (امیرشاهی، 205).

از برخورد راسته‌ها چارسوها پدید می‌آیند. این چارسوها با پهنه‌ای گشاده‌تر از راسته‌ها، با بلندایی بیشتر و با فضایی لازم برای اشکوب دوم دکانها، زمینهٔ مناسبی برای به کارگیری و نوآوری هنر معماران پدید می‌آورده است. کُنج سازیهایی که پلانهای مربع و بیشتر هشت‌گوش چارسو را آمادهٔ نشستن گنبدهای بلند بر کلاف دایرهٔ آن می‌کنند، با استفاده از کاربندیها و گچبریها و نقاشیها و نیز قابهای کاشی‌کاری شده در جرزها جلوهٔ خاصی به این جایگاهها می‌دهد که مکان برتر آذین‌بندی در جشنها، حضور روزانهٔ جارچیها و نشست شبانهٔ داروغه و گاه به کیفر رساندن تبه‌کاران ــ به خصوص در «چارسوی بزرگ» ــ بوده است.

با گذر در راسته‌ها به فضاهای سرباز یا سرپوشیده‌ای می‌رسیم که با واژه‌های گوناگون در کشورها نامیده می‌شوند. نامهای سرا، خان، تیم و تیمچه در ایران و کشورهای همسایه، بدستان خاص ترکیه، و فندق و وکاله در کشورهای شمال افریقا و قیصریه (یا قیساریه) در بیشتر کشورهای اسلامی به کار برده شده است.

معماری سرا و خان و تیم و دورتر فندق و وکاله‌ها از یک تبار، و از آن تیمچه و قیصریه و از نگاهی چارسوها از تبار دیگرند. بدستانهای ترکیه را باید نزدیک‌تر به گروه دوم دانست (بررسیهای مؤلف).

سراها: دربارهٔ شکل‌گیری این فضاها سخن بسیار رفته است، اما ساده‌ترین تعریف ریخت‌شناسی آن عبارت است از یک فضای میانی دربسته که به دور آن یگانهای نشست بازرگانان، کاسبها و هنرورزان چیده شده است. از این تعریف به ناچار معماری کاروانسرایی با صورت دیرینهٔ آن در دوردست تاریخ تداعی خواهد شد که یکی جای زندگی، و دیگری جایگاه داد و ستد است. از سویی می‌توان گفت که سرا، همان راستهٔ سربازی است که فضای میانی آن گشاده‌تر شده است. در این بیان، نهاد و طبیعت سرا و راسته از یک آبشخور تجاری خواهند بود (بررسیهای مؤلف).

ساده‌ترین سراها حجره‌های یک طبقه‌ای هستند که در دو، سه و یا چهار سوی حیاط مرکزی قرار گرفته باشند. سکوی سرتاسری در جلو حجره‌ها، و حوض و یا سکوی باراندازی در میان حیاط قرار دارد. این حیاطها با دالان باریک و دری به راسته‌ها پیوسته‌اند. هر دالان می‌تواند چند دکان کوچک و راه پله‌ای را در خود جای دهد. پیوستگی این فضاهای سرباز با راسته‌ها و در نتیجه با نورگیرها در بالای گنبدکها تبادل هوای تازه را در بازارها به آسانی برقرار می‌کند. اگر این حیاطها را ریه‌های بازارها بنامیم، سخن به گزاف نگفته‌ایم. در سراهای بزرگ احتیاج به بارانداز گاه از طریق سراهای کوچک‌تر یا شترخانهای پیوسته به آن تأمین می‌شود. کاروانها به این شترخانها از کوچه‌های پشت‌بازار دسترسی دارند (مانند سراهای حاج رضا و وزیر در قزوین).

از چهرهٔ سادهٔ سراها که فراتر رویم، به سراهایی با پلانهای چهارگوش، چندگوشهای منظم و یا غیرمنظم و یا گرد، در دو یا سه اشکوب، با ایوانهای سرپوشیده و مهتابیها و طارمیها بر می‌خوریم. حیاط میانی سراها در داخل بازار عموماً کوچک‌تر از حیاط سراهای پیرامونی است. ویرت طبقه‌بندی دقیقی از سراهای اصفهان به دست می‌دهد (نک: گاوبه، 64,90-99؛ نیز شرابی، 70).

تیمچه‌ها، بدستانها: تیمچه‌ها با معماری نزدیک به راسته‌ها، و در اندازه‌های کوچک‌تری نسبت به آنها هستند. تیمچه‌ها اغلب سرپوشیده و با گنبدهای بزرگ خود و با کاربندیها و تزیینات بسیار در گچبری و درودگری از ویژگیهای بازارهای ایرانیند. ویرت از تیمچه‌های اصفهان نیز طبقه‌بندی دقیقی مانند سراها به دست داده است (نک: گاوبه، 102؛ نیز شرابی، 162). از طرفی وی در اثر پژوهشی خود این تیمچه‌ها را در ردیف بدستانها و پاره‌ای قیصریه‌ها قرار داده است (LII(1)/10). بدستانها بازارهای ویژهٔ دورهٔ عثمانیند که با تالارهای ستون‌دار و با پوشش گنبدی دارای معماری و کاربرد مشابهی هستند. ویرت خویشاوندی این بدستانها را با بازیلیکهای عتیق و بعد با بناهای مذهبی هم‌دوره یادآور می‌شود (LII(1)/10-12).

در بخش ورودیِ پاره‌ای از سراهای بزرگ، فضای گنبددار باشکوهی دیده می‌شود که در اسناد وقفی «دالان» نامیده شده است (نک: امیرشاهی، 256). از نگاه معماری این دالانها همان تیمچه‌های سرپوشیدهٔ گنبددار به شمار می‌آیند که از دیدگاه ساختار با چارسوهای بزرگ همانندی دارند. دالان سراهای حاج رضا و وزیر در قزوین با پلانهای چلیپایی خود، با ردیف دکانها در دو اشکوب که عقب‌نشینی اشکوب بالایی یک ایوان سرتاسری به وجود آورده است، با کاربندی زیر گنبد بزرگ و آجرکاریهای لعابی و کاشی‌کاریهایی با تزیینات هندسی و گیاهی نشسته در قابهای ۴ جرز اصلی و با درودگری بس هنرمندانهٔ درهای ارسی دست‌کمی از شکوه تیمچه‌های بزرگ ندارند (همو، 177 ,168). ویرت نخستین دالان از اینگونه را در ایران در معماری چارسوی قیصریهٔ صفوی اصفهان دیده است (نک: گاوبه، 66)، هرچند دالان‌سرای شاه قزوین که بسیار آسیب دیده است و به عهد طهماسب بر می‌گردد، از آن کهنه‌تر است. در اینجا شاید بتوان گفت همان‌طور که این سراها را در بازارهای غرب دنیای اسلام نزدیک به بازیلیکهای عتیق و بناهای مذهبی هم دوره دیده‌اند، دالانها و سراهای ایرانی نیز یادآور مقصوره‌های سلجوقیند که نخستین‌بار در اصفهان بنا شدند. به راستی بازتاب همسایگی مسجد جامع و بازارها در هماهنگی معماری و همسانی این دو ساختار دیده می‌شود.

قیصریه و بازارهای چلیپایی (چاربازارها): قیصریه‌ها بر خلاف تیمچه‌ها و بدستانها که هر کدام معماری مشابهی دارند، با چهره‌های گوناگون و حتیٰ کاربردهای مختلف در دنیای اسلام وجود داشته‌اند؛ اما قیصریه‌های ایرانی یا به صورت سراهای گنبددار و یا با نقشه‌های چلیپایی با نام چاربازار دیده شده‌اند. دیرینه‌ترین آن در تبریز توسط کارری ایتالیایی بنایی گنبدی تعریف شده است (ص ۳۵). شاردن همین بنا را با نقشهٔ هشت گوش و بسیار گشاده میان، ساختهٔ اوزون حسن آق‌قویونلو در ۸۵۰ق/۱۴۴۶م دانسته است (I/183). قیصریهٔ اردبیل هم که توسط اُلئاریوس در ۱۸۳۷م دیده شده، بنایی چهارگوش و طاق‌دار وصف شده است (الئاریوس، I/435). سرانجام، باید از قیصریهٔ پرآوازهٔ اصفهان با چهارسوی گنبدارش، ساخته شده در ۱۰۲۹ق/۱۶۲۰م نام برد.

از طرفی بسیاری از منابع تاریخی از نقشه‌های چلیپایی بازارها با نام قیصریه و چاربازار یاد کرده‌اند؛ از این دست، باید به چاربازار اتابک سنقر در شیراز اشاره کرد (جنید، ۳۰۲). کرامت‌الله افسر نیز نقشه‌ای چلیپایی از چاربازار اتابکان ارائه می‌کند (افسر، ۶۷، ۶۹، ۸۲). شاردن در همین شهر، بازار داوودخان را با نقشهٔ چلیپایی با ۴ راستهٔ متقارن و گنبدی بلند در میان آنها دیده است (نک: VIII/417-418).

از قیصریهٔ صفوی کاشان بنا شده در ۱۰۰۹ق و ویران شده در ۱۱۹۲ق با واژهٔ چاربازار نیز نام برده‌اند (نراقی، ۲۷۸-۲۷۹). در پایان، می‌توان از قیصریهٔ بزرگ و زیبای لار که در ۱۰۱۴ق بازسازی، و در ۱۳۰۰ق نوسازی شده، نام برد که بارها با واژهٔ چهاربازار معرفی شده است (اسلامی، ۷۰-۷۳). از آنچه گذشت، می‌توان چنین نتیجه گرفت که قیصریه‌ها ــ جاهای عرضهٔ کالاهای پرارزش ــ اندکی قبل از صفویه با دریافت چهرهٔ دیرینهٔ معماری چاربازارها و چارسوهای گنبددار در ایران پدید آمده‌اند. به بیانی دیگر، قیصریه‌ها در ایران با معماری شناخته شدهٔ ایرانی ساخته شده، و فقط نام غربی آن را وام گرفته‌اند (نیز نک: کریمان، ۲۱۷/۱).

میدان بازارها: میدانهای بزرگ در کنار بازارها حضور دیرینه دارند؛ اما مجموعهٔ میدانهای چند منظورهٔ بسیار وسیع با ترکیب بازارهای پیرامونی، کاخ، زمین چوگان و مسجد را باید از نوآوری صفویان دانست. نخستین‌بار در قزوین، شاه طهماسب میدان سعادت را که دروازه‌های کاخ و دو کوشک جهان نما در شرق و غرب بر آن مشرف بودند، با بازار و کاروانسرای بزرگ شاه در جنوب بنا کرد. دکانهای یک طبقه با سکویی سراسری دور تا دور میدان قرار گرفته بودند. بعد از انتقال پایتخت به اصفهان شاه عباس با الهام گرفتن از میدان سعادت قزوین، نقش جهان را ساخت که اشکوب دومی نیز بر روی دکانها قرار گرفته بود و مسجد شیخ لطف‌الله و بعدها مسجد شاه را بر آن اضافه کرد (امیرشاهی، 92). اینچنین، حضور دکانها در پیرامون میدان پهناوری که سردرهای کاخ، مساجد و قیصریه در آن برپا شده بود، توان اقتصادی کشور را برای داد و ستد هر چه بیشتر با دیگر کشورها به رخ میهمانان و سفرای خارجی که در آنجا پذیرایی می‌شدند، می‌کشید.

مآخذ: اسلامی، الله قلی، «بازار قیصریهٔ لار»، هنر و مردم، تهران، ۱۳۵۳ش، شم ۱۳۹؛ اشرف، احمد، «ویژگیهای تاریخی شهرنشینی در ایران دورهٔ اسلامی»، *نامهٔ علوم اجتماعی*، تهران، ۱۳۵۳ش، شم ۴؛ افسر، کرامت‌الله، *تاریخ بافت قدیمی شیراز*، تهران، ۱۳۵۳ش؛ جنید شیرازی، ابوالقاسم، *هزار مزار* (ترجمهٔ *شدالازار*)، ترجمهٔ عیسی بن جنید شیرازی، به کوشش عبدالوهاب نورانی وصال، شیراز، ۱۳۶۴ش؛ کارری، ج.، *سفرنامه*، ترجمهٔ عباس نخجوانی و عبدالعلی کارنگ، تبریز، ۱۳۴۸ش؛ کریمان، حسین، *ری باستان*، تهران، ۱۳۴۵ش؛ نراقی، حسن، *آثار تاریخی شهرستانهای کاشان و نطنز*، تهران، ۱۳۴۸ش؛ بررسیهای مؤلف؛ نیز:

Amirshahi, A., *La Ville de Qazwin en Iran et l'évolution de zone commerciale*, Thèse de doctorat du 3ème cycle, Université de Paris - Sorbonne, Paris, 1987; Aubin, J., «Eléments pour l'étude des agglomérations urbaines dans l'Iran médiéval», *The Islamic City*, ed. A. H. Hourani and S. M. Stern, Oxford, 1970; Chardin, J., *Voyages en Perse*, Amsterdam, 1711; Gaube, H. and E. Wirth, *Der Bazar von Isfahan*, Wiesbaden, 1978; Oléarius, A., *Voyage en Moscovie, Tartarie et Perse*, tr. M. Wicquefort, Amsterdam, 1727; Scharabi, M., *Der Bazar*, Tübingen, 1985; Wirth, E., «Zum Problem des Bazars (sūq, çarşi)», *Der Islam*, vol. LI(2), 1974, vol. LII(1), 1975.

اردوان امیرشاهی

V. بازارهای ادواری

بازارهای ادواری بازارهایی موقتند که هر چندگاه یک‌بار به مدت یک یا چند روز در جاهایی معین برپا می‌گردند. این بازارها عمدتاً نقش و کارکرد اقتصادی دارند و برای مبادلهٔ کالا و فرآورده‌های دامی و زراعی و داد و ستد انواع حیوان و ماکیان و دست‌بافتها و دست ساختها تشکیل می‌شوند.

خاستگاه و پیشینه: خاستگاه و زمان پیدایی بازارهای ادواری به درستی روشن نیست، لیکن بنابر قراینی که در دست است، احتمالاً نخستین بازارهای موقت با دورهٔ کشاورزی، و روزگار توسعهٔ امور زراعی و تولید فرآورده‌های کشاورزی و دامی در جامعه‌های کهن روستایی همزمان بوده است. در آن دوره، کشاورزانِ جامعه‌هایی که میزان تولیدشان بیش از مصرف اعضای خانواده، و فزون‌تر از مصرف داخلی جامعهٔ خویش بود، برای عرضه و مبادلهٔ اضافه محصولات زراعی و مصنوعات بومی خود با مواد خوراکی و کالاهایی که خود نمی‌توانستند تولید کنند، نیازمند برقراری روابط مبادلاتی با یکدیگر بودند (مندل، ۸۳؛ *بریتانیکا*، XXIII/553). از این رو، هر چند گاه یک‌بار در زمانی معین و در جاهایی از پیش تعیین شده، یا در محلهایِ گردهماییهای آیینی - عبادی جمع می‌شدند و به تبادل مواد و کالاها و داد و ستد می‌پرداختند. رفته رفته با گذشت زمان، اینگونه اجتماعات شکل و سامان اجتماعی - اقتصادیِ بهنجاری یافت و نخستین بنیادِ بازارهای موقت ادواری در حیات اجتماعی مردم جامعه‌های کهن نهاده شد (یادداشتهای مؤلف). بازارهای موسمی در میان برخی از اقوام کنونی نواحی جنوبی نیجریه را نمونهٔ بازمانده از این بازارهای کهن ابتدایی دانسته‌اند (نک: مندل، ۸۳-۸۴).

انواع بازارهای ادواری: بازار ادواری پدیده‌ای جهانی است که در بیشتر سرزمینها برای حل مسائل اولیهٔ توزیع با ویژگیهای متناسب با

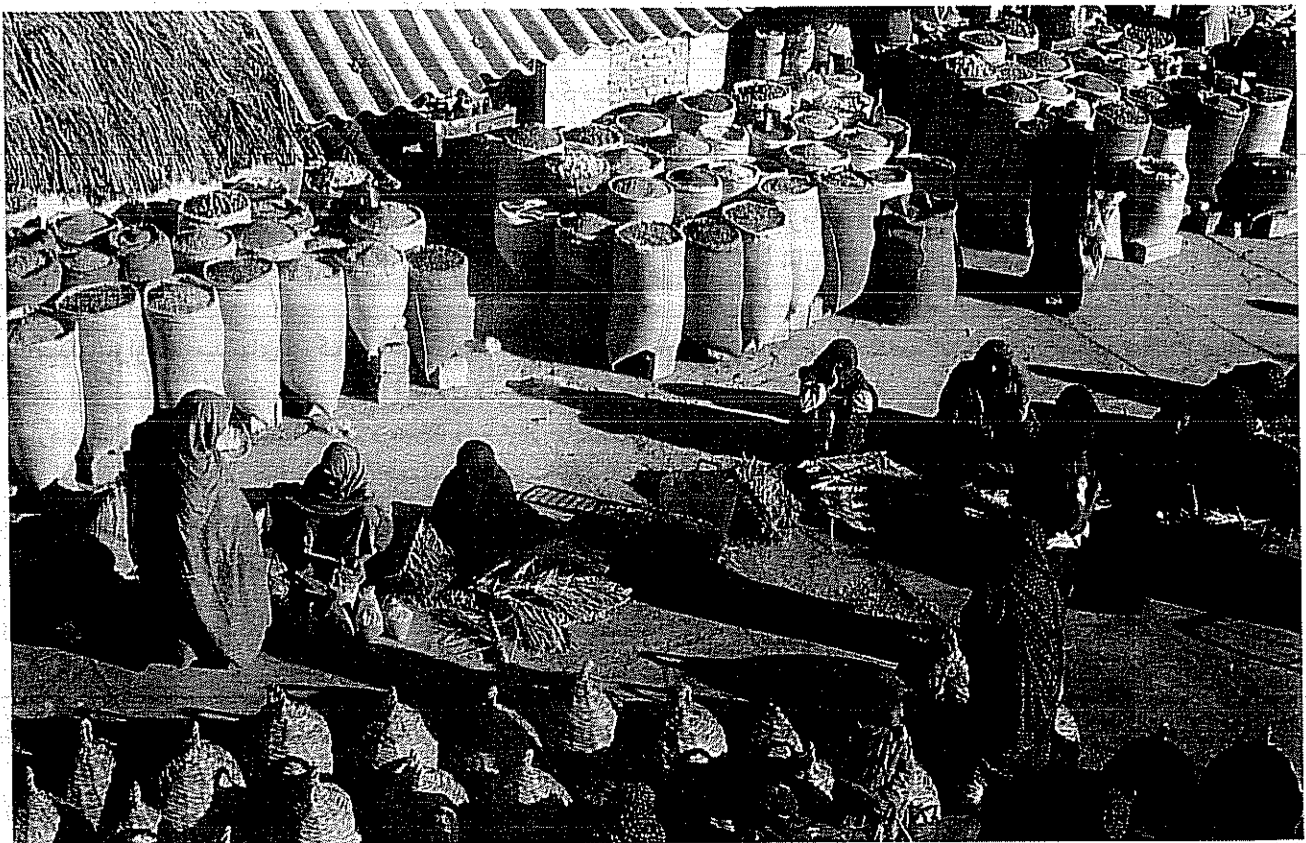
اوضاع اجتماعی ـ فرهنگی و اقتصادی مردم برپا می‌شده است. در این بازارها مردم فرصت می‌یافتند تا همراه به نمایش گذاشتن مهارتها و صنایع‌دستی خود به تبادل‌نظر و اندیشه نیز بپردازند (*آمریکانا*، X/839). این بازارها را برحسب زمان برپاییشان می‌توان به بازارهای روزانه، هفتگی (هفته بازار)، دو هفتگی، ماهانه، فصلی و سالانه تقسیم کرد.

بازارهای ادواری از لحاظ شعاع و دامنهٔ فعالیت اقتصادی، قشر فروشندگان و خریداران، نوع مواد و کالاهایی که در آنها عرضه می‌شوند و زمینهٔ فعالیتهای اجتماعی ـ فرهنگی در آنها با هم تفاوت دارند. در میان این بازارها، هفته بازارها و بازارهای سالانه عمده‌ترین و فراگیرترین آنها در سرزمینهای مختلف جهان، به ویژه جهان اسلام و ایران به شمار می‌روند که در اینجا به آنها پرداخته می‌شود:

۱. بازارهای هفتگی

بازارهای هفتگی بازارهایی محلی ـ روستایی هستند که از دیرباز یک روز در هفته در کانون شبکهٔ ارتباطی مجموعه‌ای از روستاها و معمولاً در فضای باز و میدان تشکیل می‌شده‌اند. فروشندگان این بازارها کالاهای خود را در زیر چادرها یا کومه‌ها و یا بساطهای گسترده بر روی زمین به خریداران عرضه می‌کرده‌اند. در این روزگار، با وجود توسعهٔ شهرها و راههای ارتباطی و پیشرفت صنعت حمل و نقل میان روستاها و شهرها و فعال شدن بازارهای ثابت و دائمی در شهرها، هنوز هفته بازارهای روستایی در برخی از سرزمینهای جهان، به ویژه ایران، افغانستان و سرزمینهای آسیای مرکزی به شکل و شیوهٔ گذشته بر پا می‌گردند (برای بازارهای هفتگی در افغانستان، نک: *ایرانیکا*، IV/48؛ نیز گروتسباخ، 21-20).

هفته‌بازار در ایران پیشینه‌ای دراز دارد و از سده‌ها پیش از آغاز دورهٔ اسلامی در این سرزمین رایج بوده است. روستاییان هر چند ده نزدیک به یکدیگر برای فروش محصولات افزودهٔ زراعی و دست‌ساختها و چارپایان و دامهای خود و تأمین نیازهای اولیهٔ زندگی در یکی از روزهای هفته، بازاری برپا کرده، زن و مرد در آن حضور یافته، به داد و ستد می‌پرداخته‌اند. انتخاب یکی از روزهای خاص هفته برای بازار در هر جا به پاره‌ای از عوامل بستگی داشته است. مهم‌ترین این عوامل نزدیک بودن و در مجاورت هم قرار داشتن محلها و پرهیز از تداخل روزهای بازار با هم بوده است. برخی از هفته بازارها به خرید و فروش یک یا چند نوع کالا و متاع خاص یا حیوانهایی مانند اسب و گاو و گوسفند، یا فرآورده‌های لبنی و یا انواع صنایع‌دستی اختصاص داشته‌اند (یادداشتهای مؤلف). عواملی مانند شبکهٔ راهها و برخی امکانات طبیعی هم در پیدایی و گسترش بازارهای هفتگی دارای نقش و اهمیت خاص بوده‌اند؛ مثلاً در کشور مغرب بازارهای هفتگی را غالباً در مجاورت چاههای آب و چشمه‌ها برپا می‌کرده‌اند تا دسترسی روستاییان شرکت کننده در بازارها به آب آسان باشد (شکویی، ۱۸۴/۱-۱۸۵).



هفته بازار میناب، بندرعباس، عکس از نصرالله کسرائیان

در قدیم، در حوزه‌های جغرافیایی ـ فرهنگی مختلف سرزمین ایران بزرگ مانند بخارا، آذربایجان، گیلان، مازندران، گرگان، خراسان و خوزستان هفته بازارهایی برقرار بوده که در نوشته‌های برخی جغرافی‌دانان و تاریخ‌نویسان اسلامی به معروف‌ترین آنها اشاره شده است. این هفته بازارها معمولاً به نام روز تشکیلشان در هفته (مثلاً شنبه‌ـ بازار، یا یکشنبه بازار) نامیده می‌شده‌اند. نرشخی در شرح بازارهای ادواری بخارا از پنجشنبه بازار اسکجکت، روستایی در ۴ فرسخی راه بخارا به سمرقند، یاد می‌کند و می‌نویسد که مردم این ده همه بازرگان و توانگرند و از آنجا کرباس بسیار خیزد (ص ۱۸). مقدسی در وصف سرزمین و مردم دیلمان به هفته بازارهای روستایی دشت گرگان اشاره می‌کند و می‌نویسد که هر ده دیلمان یک روز هفته بازار داشته است (ص ۳۶۹).

از هفته بازارهای بسیار کهن و معروف آرّان (هـ م) «کُرکی بازار» بوده است. جغرافی‌نویسانی مانند مقدسی (ص ۳۸۰)، ابن حوقل (ص ۲۹۱) و اصطخری (ص ۱۸۳) از این بازار یاد کرده‌اند. این بازار در روزهای یکشنبهٔ هر هفته در بیرون دروازهٔ کُردانِ روستای بزرگ بَرْذَعه (هـ م) در زمینی به مساحت یک فرسخ در یک فرسخ برپا می‌شد. کرکی‌بازار در حوزهٔ جغرافیایی ـ فرهنگی آن اقلیم چنان اهمیتی داشت که مردم منطقه در روزشماریهای هفته به جای نام یکشنبه که روز تشکیل بازار بود، نام هفته بازار، یعنی «کرکی» یا «کرکی بازار» را ذکر می‌کردند، تا اینکه روز بازار از یادها نرود. کالاهایی که در این بازار داد و ستد می‌شد، عمدتاً ابریشم و پارچه بود (نک: مقدسی، ابن حوقل، اصطخری، همانجاها).

کسروی کرکی بازار را با «قارقا بازار»، آبادی کوچکی در جنوب غربی شهر تبریز بر سر راه مراغه، تطبیق داده است. او کلمهٔ «قارقا» را که در زبان ترکی به معنای کلاغ است، صورت تغییر یافتهٔ کلمهٔ یونانی «کوریاکوس» یا «کوریاکی» و به معنای «خداوندی» می‌داند و وجه آن را چنین بیان می‌کند: چون ترسایان معتقد بودند که در روز یکشنبه مسیح(ع) از میان مردگان برخاست و به آسمان رفت، از آن رو، آن روز را از آنِ خدا و «کوریاکی» می‌خواندند. وی با استناد به گفتهٔ اصطخری که مسلمانان اران و آذربایجان یکشنبه را کرکی می‌خواندند، نتیجه می‌گیرد که «قارقا بازار» باید همان «کرکی بازار» یا «گیراکی بازار»، یعنی یکشنبه بازار باشد (برای شرح بیشتر دربارهٔ قارقا بازار، نک: کسروی، ۱/۲۰ـ۲۱).

در حوزهٔ جغرافیایی سهند که شهرها و آبادیهای مراغه، بناب، عجب شیر، آذرشهر، اسکو، تبریز، ایلخچی و... را در بر می‌گیرد، شمار فراوانی هفته بازار در روزهای مختلف هفته تشکیل می‌شده که خامه‌چی در ۱۳۵۳ش از ۱۵ تای آنها نام برده است (نک: ص ۵۱). در این بازارها پول نقش چندانی نداشت و داد و ستدها بیشتر بر مبنای مبادلهٔ جنس با جنس بود. مثلاً قالی را با اسب و گوسفند، و غله را با اسباب خانه عوض می‌کردند. در بازارگاهِ هر محل فروشندگان روستایی جای مخصوصی داشتند که هر هفته بساط خود را در آن جاها می‌گستردند. جاها را ریش‌سفیدان هر یک از بازارها تعیین می‌کردند و فروشندگان حق و حقوق یکدیگر را بر سر جای به رسمیت می‌شناختند.



روز بازار فروش قالی، آق‌قلعه

در میان فروشندگان روستایی محلی، شماری فروشندهٔ سیار، معروف به چَرْچی (پیله‌ور) بودند که در طول هفته در تمام این بازارها حضور می‌یافتند و بساط خود را در جاهای معینی که به آنها اختصاص داشت، پهن می‌کردند.

محوطهٔ برخی از این هفته بازارها به دو بخش تقسیم شده بود. بخشی مخصوص عرضهٔ کالا و محصولات زراعی و دامی بود و بخشی دیگر مخصوص فروش دام و چهارپا و ماکیان. در برخی جاها، مانند بناب دو روز در هفته، بازار برپا می‌کردند و یک روز آن را فقط به عرضهٔ دام و حشم اختصاص می‌دادند (همو، ۵۰ـ۵۱).

نویسندگان و جهانگردانی که در یکی دو سدهٔ اخیر به ایران سفر کرده‌اند، جسته گریخته اشاراتی به بازارهای هفتگی گیلان دارند؛ مثلاً در *ولایات دارالمرز ایران، گیلان* (نک: مل، رابینو) از شماری هفته بازار دایر در گیلان در سالهای ۱۳۲۴ـ۱۳۳۰ق/۱۹۰۶ـ۱۹۱۲م نام برده شده است. در میان آنها، بازار ماسال (شهری در جنوب شرقی تالش) از

قدیم‌ترین این هفته بازارها بوده است که شنبهٔ هر هفته در غرفه‌هایی سرپوشیده ترتیب می‌یافت. به سبب معروفیت این بازار هفتگی، شهر ماسال را «شنبه بازار» نیز می‌خواندند. بازار هفتگی ماسال را از ابتدایی‌ترین هفته بازارهای گیلان وصف کرده، و نوشته‌اند که همیشه میان خانهای ماسال بر سر مالکیت شنبه بازار و بردن سهم از منافع آن اختلاف و درگیری بوده است (رابینو، 121).

در کتاب رابینو هفته بازارهای دیگری، مانند «بازارسیاه‌درویشان» و «هنده خاله» معرفی شده‌اند که به روز معینی از هفته اختصاص نداشته‌اند و در روزهای هفته می‌گشته‌اند (همو، 193). رابینو به گروهی سوداگر سیار، معروف به «بازار مج» اشاره دارد که پیوسته با کرجی از هفته بازاری به هفته بازاری دیگر می‌رفتند؛ مثلاً از چهارشنبه بازار به پنجشنبه بازار تالش دولاب، و از آنجا به جمعه‌بازار کپورچال، و بعد هم به شنبه بازار انزلی می‌رفتند. آنها برنج، جو، کتان، ماهی، توتون، میوه، ابریشم و زغال چوب از دهقانان می‌خریدند و چای، قند، لباس، پارچه‌های نخی، صابون و مصنوعات مسی و آهنی به آنها می‌فروختند (همو، 141).

نقش بازارهای ادواری، به ویژه هفته بازارها در تکوین آبادیها: رونق برخی بازارهای ادواری و رشد بنیانهای اقتصادی ـ اجتماعی روستاییان و مهاجرت تدریجی مردم در پیرامون بازارهای ادواری موجب پدید آمدن صورت اولیهٔ برخی آبادیها و شهرها در نزدیک و جنب بازارها شد. هر یک از این آبادیها، یا برخی از آنها را که هفته‌ـ بازارها در کنارشان تشکیل می‌شدند، معمولاً به نام همان هفته بازار می‌نامیدند (شکویی، ۱۸۲/۱؛ خسروی، ۴ـ ۵). مقدسی از آبادیهای سوق‌الثلاثاء (سه‌شنبه بازار) در حوزهٔ عسکر مُکْرَم (ص ۴۰۵ـ۴۰۶) و سوق الاربعاء (چهارشنبه بازار) در کنار شاخه‌ای از نهر مَسْرُقان از توابع اهواز (ص ۴۱۲) در خوزستان نام می‌برد. شهر عسکر خوزستان هفته بازاری در روز جمعه داشت. از آن شهر تا خان طوق ۶ آبادی دیگر بودند که در هر یک هفته بازاری در یکی از روزهای دیگر هفته ترتیب می‌یافت. این آبادیها نیز همه به نام روز بازارهایشان نامیده می‌شدند (همو، ۴۰۵ـ۴۰۶).

مؤلف *مجمل‌التواریخ و القصص* از دو شهر خوزستان در زمان اردشیر بابکان، پادشاه ساسانی (سل ۲۲۴ـ۲۴۱م) نام می‌برد که در یکی از آنها بازاریان زندگی می‌کردند. این شهر را به زبان پهلوی «هبوجستان واجار» (درست کلمه هوجستان است)، یعنی «خوزستان بازار» می‌خواندند که بعدها آن را «سوق الاهواز» نامیدند (مجمل...، ۶۲؛ نیز نک: بهار، محمدتقی، ۶۲).

مرگان از شهرها و روستاهایی در گیلان سفلیٰ که همراه نامشان کلمهٔ بازار است، مانند مناره بازار (شهری کهن در نزدیک صومعه‌سرا)، پیر بازار (از بنادر مهم قدیم رشت)، و یا به نام روز هفته‌ـ بازارشان نامیده می‌شوند، مانند شنبه بازار (روستایی از بخش مرکزی فومنات)، دوشنبه بازار (قصبه‌ای از توابع رشت)، چهارشنبه بازار (روستایی از توابع رضوان توالش)، جمعه بازار (دهی در شمال خاوری فومن) و بازارجمعه در شاندرمن (دهی از ماسال توالش) یاد می‌کند (۲۷۴/۱، ۲۷۸، ۲۸۰ـ۲۸۱، جم؛ نیز یادداشتهای مؤلف).

با بزرگ شدن و توسعهٔ این آبادیها، هفته بازارهای آنها نیز توسعه یافتند و به صورت بازارهای ثابت و دائم درآمدند و بیشتر بازارچه‌ها یا راسته بازارهای محله‌ای را در شهرها تشکیل دادند. یاقوت از سوق‌الاربعاء (چهارشنبه بازار) شهری در ناحیهٔ خوزستان و سوق‌الثلاثاء (سه‌شنبه بازار) در کنار نهر مُعلّیٰ یاد می‌کند که بازار اخیر کم‌کم بازارگاه محلهٔ سوق‌الثلاثاء از محلات بغداد گشت و بازار بزرگ بزازان در آنجا دایر گردید (*المشترک*، ۲۵۹ـ۲۶۰).

متز به تبدیل برخی از بازارهای هفتگی به بازارچه‌ها و راسته‌بازارهای شهرها در سدهٔ ۴ق/۱۰م اشاره می‌کند و چند نمونه از آنها را نام می‌برد. او می‌نویسد اینگونه شهرها براساس یک رشته دکان شکل گرفته بودند که یک روز در هفته باز، و روزهای دیگر هفته بسته و خالی بودند، مانند چهارشنبه بازار الجزایر و بازار بوعان کبیر در یمن (۲۱۴/۲).

سنت برپایی هفته بازار هنوز نیز همچون گذشته در برخی از حوزه‌های جغرافیایی ایران، از جمله گیلان و مازندران دوام یافته، و کم و بیش رونق خود را حفظ کرده است. بنابر پژوهش میدانی تویوکو کاواسه در ۱۳۶۹ش/۱۹۹۰م، ۱۶ بازار هفتگی و ۹ بازار روز در سراسر مازندران دایر بود. بازارهای روز را دوره‌گردانی که منظماً دوره می‌گشتند، تشکیل می‌دادند. در نواحی ترکمن فقط ۳ هفته بازار وجود داشت که دو تا از آنها از هفته بازارهای مازندران بزرگ‌تر بودند (برای اطلاعات بیشتر دربارهٔ بازارهای هفتگی و بازارهای روز استانهای مازندران، گلستان و گیلان و اجناسی که در آنها عرضه می‌شدند، نک: کاواسه[1]، جم؛ برای روش کار گروه بازار مج، نک: کوجی[2]، جم؛ میرابوالقاسمی، ۳۲۷ـ۳۵۱).

۲. بازارهای سالانه یا مکاره

بازارهای سالانه بازارهایی موقتند که سالی یک بار به مدت یک تا چند روز و حتیٰ یک تا سه هفته در موسم و زمان و جای معین برپا می‌گردند. کلمهٔ مکاره مخفف و برگرفته از مکاریف، نام صومعهٔ معروف قدیس مَکاریوس، در کنار رودخانهٔ ولگا در ۸۸ کیلومتری پایین شهر نووگرد روسیه است که هر ساله بازاری در پاییز در پیرامون آن تشکیل می‌شده است و بازرگانان سرزمینهای مختلف جهان از جمله ایران در آن شرکت می‌کرده‌اند (GSE, XV/1338؛ نیز نک: قزوینی، ۱۲۸/۷). دامنهٔ فعالیت اقتصادی بازارهای سالانه گسترده‌تر از بازارهای هفتگی و انواع بازارهای دیگر ادواری بوده است و گروه بزرگی بازرگان و سوداگر و پیله‌ور حرفه‌ای و مردم عادی از شهرها و روستاهای سرزمینهای دور و نزدیک در آنها گرد می‌آمده‌اند.

1. Kawase 2. Koji

بازار سالانه پیشینه‌ای بسیار دراز دارد و بیشتر مردم سرزمینهای جهان با آن آشنا هستند. یونانیان، رومیان، چینیان، هندیان، مصریان، ایرانیان و عربها از کهن‌ترین قومهایی هستند که از چند هزار سال پیش هر ساله در فصل و زمانی معین و به مناسبتهای خاص بازارهایی موقت ترتیب می‌دادند. مثلاً در بین‌النهرین، سوریه، فلسطین و شبه جزیرهٔ عربستان بازارهایی موسمی و سالانه، و اغلب همراه با مراسم عبادی و جشنهای مذهبی برپا می‌شده است. به برخی از این بازارهای سالانه، مانند بازار مکه، از یک هزار سال پیش از میلاد کاروانهای بزرگی از فنیقیان که فعالیتهای تجاری گسترده‌ای تا بخشهای غربی و پیرامون مدیترانه داشتند، می‌رفتند (*آمریکانا*، X/839؛ بازارهای ادواری چین، یونان و روم؛ نیز نک: «کتاب...[1]»، VI/9-10).

در جهان امروز، از جمله ایران هنوز سنت برپایی بازار سالانهٔ موسمی بازمانده است و به صورت پدیدهٔ اجتماعی ـ اقتصادی مهمی عمل می‌کند. این بازارها در میان مردم جامعه‌های سنتی، به ویژه جامعه‌های دهقانی ارج و ارزش والایی دارند. در اینجا به شرح بازارهای سالانه و موسمی میان اعراب جاهلی و ایرانیان باستان پرداخته خواهد شد (برای بازارهای سالانه و موسمی در افغانستان، نک: *ایرانیکا*، IV/48-49).

بازارهای اعراب جاهلی: سنت برپایی بازارهای موسمی و سالانه در میان اعراب از چند هزار سال پیش معمول بوده است. این بازارها در طول سال، به ویژه به هنگام فرارسیدن موسم حج و رفتن قبیله‌های عرب به مکه برای اجرای مناسک آیینی ـ عبادی و زیارت اصنام در شهرها و آبادیهای مختلف شبه جزیرهٔ عربستان برپا می‌گردید. در آن دوره، پس از اینکه پیشگویان تاریخ و موسم زیارت بتهای قبیله‌ها را تعیین می‌نمودند، زائران قبیله‌ها تجمع می‌کردند و دسته دسته راه می‌افتادند و در شهرها و منزلگاههای معینی در سر راههای خود، به بازارهای موقتی که در آنها برپا شده بودند، می‌رفتند و به داد و ستد می‌پرداختند (اسین، 41).

جغرافی‌دانان و نویسندگان اسلامی به شماری از بازارهای سالانهٔ عرب جاهلی اشاره نموده، و از مکان و زمان تشکیل و مدت دایر بودن آنها یاد کرده‌اند. مشهورترین این بازارها عبارت بودند از بازارهای دومةُ الجَندَل، در اول ربیع‌الاول در بخش بالای نجد؛ مُشَقَّر و هَجَر، در ربیع‌الآخر (بنابر نوشتهٔ یعقوبی در جمادی‌الاول) و به مدت یک ماه در بحرین؛ صُحار، ۵ روز از دهم ماه رجب در عمان؛ شَحر یا شِحرِ مَهره از نیمهٔ شعبان در سایهٔ کوهی که گور هود نبی در آن واقع بود (نک: یعقوبی، ۲۷۰/۱)؛ رابیه، در حضرموت از نیمهٔ ذیقعده تا پایان ماه؛ و عدن، در اول ماه رمضان؛ صنعا از نیمه تا آخر ماه رمضان در یمن؛ عکاظ به مدت ۲۰ روز از هلال ماه ذیقعده در بالای نجد در اُبتدا؛ مَجَنّه در ۱۰ روز آخر ذیقعده؛ و ذی‌المجاز به مدت ۸ روز از رؤیت هلال ذیحجه تا روز تَرویه (نک: ازرقی، ۱۸۷/۱-۱۸۸؛ یعقوبی، همانجا؛ قلقشندی، ۴۶۸/۱؛ بیرونی، *الآثار...*، ۳۲۸؛ زیدان، ۶۲۳؛ برای گزارش کامل دربارهٔ بازارهای موسمی عرب جاهلی به نقل از قدما، نک: علی، ۳۶۹/۷-۳۸۴). روز ترویه (۸ ذیحجه) روز پایان بازارهای قبایل عرب به شمار می‌رفت و اعراب از ذی‌المجاز برای انجام دادن مناسک حج به عرفات مکه می‌رفتند (ازرقی، ۱۸۸/۱؛ برای شرح بازارهای دورهٔ جاهلی، نک: افغانی، ۲۳۲-۳۸۹).

عربها در این بازارها به شیوه‌های گوناگون به معامله می‌پرداختند. رایج‌ترین شیوه‌های معامله میان فروشنده و خریدار عبارت بودند از رمی حصا (انداختن ریگ)؛ منابذه (افکندن پیراهن تن یا ریگ و سنگ در میان)؛ ملامسه (لمس کردن پیراهن یکدیگر و یا کالا بی نگریستن به آن)؛ معاومه (پیش فروش کردن محصول خرما یا میوه‌های درختی برای دو یا سه سال)؛ مزابنه (فروش رطب روی نخل با تعیین وزن)؛ محاقله (فروش گندم در خوشه و یا هر نوع میوه پیش از رسیدن)؛ حُبل الحبله (داد و ستد جنین شتر)؛ سرار (در این نوع معامله فروشنده و خریدار دستهایشان را به سوی یکدیگر دراز می‌کردند و هر کس پیش از دیگری انگشتری او را در می‌آورد، معامله به میل او انجام می‌گرفت) و جز آن (همو، ۴۶-۵۵؛ نیز نک: بناء رضوی، ۴۲).

در میان بازارهای موسمی و سالانهٔ عرب جاهلی دو بازار عُکاظ و مکه از بازارهای دیگر مهم‌تر و مشهورتر بودند و بیشتر بازرگانان قبیله‌های عرب و بازرگانان یهود و مسیحی و مردم قبیله‌های عرب ساکن در شبه جزیرهٔ عرب و یمن و شام، حتیٰ ایرانیان، چینیها، هندیها و رومیها در آنها شرکت می‌کردند و در واقع از مراکز اقتصادی بین‌المللی آن دوره به شمار می‌رفتند (نک: مؤمن، 3).

عکاظ نخلستانی بود در ابتدا، جایی در میان طائف و نخله و ذی‌المجاز در پشت‌کوه عرفات و مجنه در ظهران. فاصلهٔ آن تا مکه ۳ روز راه بود (یاقوت، *بلدان*، ۷۰۴/۳-۷۰۵). هر سال بازاری در آنجا تشکیل می‌شد و همهٔ قبایل عرب از نواحی مختلف بدون استثنا در آن شرکت می‌کردند (زیدان، ۶۲۴). بیرونی می‌نویسد در بازار عکاظ مردم قبایل قریش، هَوازِن، غَطَفان، اَسْلَم، عُقَیل، مُصْطَلِق و اَحابیش و گروهی از عامهٔ مردم گرد می‌آمدند و پس از رؤیت هلال ذیحجه، از آنجا به ذی‌المجاز، در نزدیکی عکاظ می‌رفتند و تا روز ترویه در آن می‌ماندند و سپس راهی منیٰ می‌شدند (همانجا).

ابتدا، عربها با افکندن برقع بر صورت در بازار عکاظ می‌آمدند. نخستین عربی که در این بازار برقع از صورت برگرفت، ظَریف بن غَنْم عنبری بود که بعداً دیگران از او پیروی کردند و بی برقع در بازار حضور یافتند (یعقوبی، ۲۷۱/۱).

بازار عکاظ نقش و اهمیت اقتصادی ـ اجتماعی خود را تا اوایل دورهٔ اسلامی همچنان حفظ کرد و هر سال در ماه ذیقعده برپا می‌گردید. اعراب مسلمان به هنگام زیارت کعبه و انجام دادن اعمال و مناسک حج، بنابر سنت آبا و اجدادی خود، نخست به این بازار می‌رفتند و پس

1. *The New Book...*

از برچیده شدن آن در اول ماه ذیحجه راهی مکه می‌شدند.

بازار مکه از یک هزار سال پیش از میلاد جای بارانداز و مبادلهٔ کالا و مرکز گردهمایی اقوام مختلف، به ویژه فنیقیها و عربها بود. در این بازار شهرنشینان و بادیه‌نشینان عرب به داد و ستد و معاوضهٔ دام، پشم، پوست، روغن، غلات، خرما، ادویه، عطر، گوهر و زیور، برگ سَنا و بَلَسان، چوبهای معطر، پارچه‌های پنبه‌ای و کتانی قبطی مصر، ابریشم چین، جنگ‌افزارهای بصری و بردگان افریقایی، ایرانی و آناتولیایی و جز آن می‌پرداختند (برای بازارهای عکاظ و مکه، نک: اسین، 41؛ نیز نک: بخش II همین مقاله، عصر جاهلی).

بازار مکه نیز نقش و اهمیت اقتصادی و سیاسی گذشتهٔ خود را پس از پیروزی اسلام همچنان حفظ کرد. بازار مکه در زمان حال نیز هر ساله به هنگام گردهمایی میلیونها مسلمان جهان برای زیارت خانهٔ خدا و اجرای مناسک حج پویا و فعال می‌شود. آل‌احمد بازار مکه را بازاری پرجنب و جوش و کوتاه مدت و تکرار سوق عکاظ و «زیارت دنبالهٔ کسب، یا به عکس» می‌داند (ص ۱۶۳).

بازارهای ایرانیان باستان: از سده‌ها پیش از اسلام تشکیل بازارهای سالانه در سرزمین ایران معمول بوده است. نویسندگان اسلامی به برخی از این بازارها اشاره کرده، و شرح و وصفی کوتاه دربارهٔ آنها نوشته‌اند که عمده‌ترین آنها این بازارها هستند:

بازارهای بخارا:

بازار ماخ‌روز: ماخ به معنای زرِ ناسره و مردم پست و دون همت است (نک: *لغت فرس*، ۷۸؛ *برهان*...)، ماخیره نیز صورتی از ماخ روز است و معرب آن ماخیرج را به معنای روز تخلیط و تزویر و تقلب گرفته‌اند (نک: همایی، ۲۶۶؛ نام پادشاهی از بخارا، نک: نرشخی، ۲۹؛ نیز نک: مدرس رضوی، ۱۹۹-۲۰۰). بازار ماخ روز ظاهراً سالی دوبار، هر بار یک روز برپا می‌شده است و در آن انواع بت را که درودگران می‌تراشیدند و نقاشان بر آنها نقش می‌انداختند، می‌فروختند؛ مردم هر سال بتی از این بازار می‌خریدند و بت کهنه و شکستهٔ خود را دور می‌افکندند (نرشخی، همانجا). بیرونی در *التفهیم* روزهای برپایی بازار ماخ روز را روز ۱۳ ماه سوم و روز ۱۳ ماه چهارم سغدیان دانسته است و می‌نویسد که در آن بازار کالاهای دزدی می‌فروختند و همه گونه تخلیط می‌کردند (ص ۲۶۶).

پس از دگرگونی دین مردم بخارا و تبدیل دین بت‌پرستی به دین مزدیسنا، بتکدهٔ بازار ماخ به آتشکده تبدیل شد و مردم که در روز بازار جمع می‌شدند، برای نیایش به آنجا می‌رفتند. این آتشکده تا آمدن اسلام در بخارا پابرجا بود (نرشخی، ۳۰).

بازار طوایس: این بازار از بازارهای سالانهٔ دیگر بخارا در روستای طوایس بود. طوایس یا طواویس جمع طاووس است و آن را طاووسهایی که مردم روستا در خانه‌های خود نگه می‌داشتند (همو، ۱۷)، دانسته‌اند. این بازار را هر ساله، به گفتهٔ نرشخی (همانجا) ۱۰ روز در فصل تیرماه (فصل پاییز را به نام نخستین ماه آن تیرماه نیز می‌نامیدند) و به گفتهٔ بیرونی ۷ روز از روز ۱۵ ماه «مژیخندا»ی سغدی (ماه ششم) برپا می‌کرده‌اند. بازرگانان و مردم بسیاری از نقاط دور و نزدیک، به ویژه فرغانه و چاچ، برای مبادلهٔ کالا و داد و ستد به این بازار می‌آمدند (*الآثار*، ۲۳۴، *التفهیم*، همانجا). در برخی منابع دیگر، از جمله *حدود العالم*، بازار طوایس را یک روز در سال نوشته، و گفته‌اند که مردم ماوراءالنهر به این بازار برای خرید پنبه و جامه‌های پنبه‌ای می‌آمدند (ص ۱۰۷). اصطخری همین مطلب را بدون اشاره به مدت بازار نقل می‌کند (ص ۳۱۳).

بازار چرغ: این بازار هر سال در چرغ ــ یکی از آبادیهای بزرگ بخارا ــ به مدت ۱۰ روز، از یازدهم ماه دهم سغدی برپا می‌گردید (بیرونی، همانجا؛ نیز نک: همایی، ۲۶۷-۲۶۸: توضیح دربارهٔ ۷ یا ۱۰ روز بودن این بازار).

در روستای بزرگ و کهن وَرَخشا، یا وَرَخْشه نیز هر ۱۵ روز یک بازار یکروزه و در پایان سال کشاورزی یک بازار ۲۰ روزه برپا می‌گردید (نرشخی، ۲۵).

بازار فناخسروگرد در فارس: در فارس هر سال در روز سروش (۱۷ فروردین ماه) و هرمزروز (اول آبان‌ماه) بازاری به مدت ۷ روز در قصبهٔ کَرد فناخسرو یا فناخسروگرد برپا می‌شد (بیرونی، *الآثار*، ۲۳۰).

بازارهای اصفهان: در منابع قدیم به دو بازار سالانه در اصفهان اشاره شده است: نخست، بازاری که ۷ روز در ایام نوروز و به مناسبت عید کُرّین یا کَرّین (بیرونی، همان، ۲۲۸؛ ابن حوقل، ۳۱۰) در حصار کرینه در مشرق زرن رود (زاینده رود) و در پای کاخ دو تن از بزرگان شهر (همانجا) ترتیب می‌یافت. دو دیگر، بازار جُرین یا جورین که یک یا دو ماه به هنگام نوروز در آغاز فصل بهار در کنار دروازهٔ جور (گور، دروازهٔ شهر فیروزآباد که پیش‌تر گور یا جور نامیده می‌شد) برپا می‌گردید (مافروخی، ۹۳-۹۴).

بازار قم: بیرونی از بازاری یک روزه در بیست و دومین روز بهمن ماه در قم نام می‌برد که آن را «باد روز» می‌نامیدند و همزمان با عید باد روز برپا می‌داشتند (همانجا). در ایران باستان روز ۲۲ هر ماه به نام ایزد باد (ایزد پاسدار نکاح و ازدواج) خوانده می‌شد و روز ۲۲ ماه بهمن را ــ که «باد روز»، «باد بره» و یا «بیات» نام داشت ــ جشن می‌گرفتند. در این عید دوشیزگان برای خوشبختی و یافتن شوهران برومند برای ایزد باد نذر و نیاز می‌کردند و او را نیایش می‌نمودند (نک: *برهان*، ذیل بادبره؛ برای شهرت آن، نک: قمی، ۲۵۵-۲۵۶).

بازارهای سالانهٔ کنونی در ایران: سنت برپایی بازارهای موسمی سالانه همچنان میان مردم ایران تاکنون ادامه یافته است و مردم برخی نقاط ایران به پیروی از رسم و آیین نیاکان این بازارها را هر ساله در زمان و فصل معین و معمولاً همراه با موسم زیارت برپا می‌دارند. معروف‌ترین این بازارها که آنها را می‌توان اصطلاحاً بازارهای زیارتی هم نامید، اینها هستند:

بازار مشهد اردهال: این بازار هر ساله همزمان با هفتهٔ زیارت

امامزاده سلطان علی، در کنار بقعهٔ او در مشهد اردهال برپا می‌گردد و ۸ تا ۱۰ روز ــ از یکی دو روز پیش از مراسم جمعهٔ قالی شویان در نخستین یا دومین جمعهٔ آغاز پاییز تا «هفتهٔ قالی‌شویی» ــ دایر است.

بازار مشهد اردهال پیشینه‌ای چند صد ساله دارد و هر سال گروهی از سوداگران و فروشندگان از شهرهای دور و نزدیک، به ویژه قم و کاشان و نطنز در آن گرد می‌آیند. در این بازار صاحبان حِرَف مختلف کالاها و اجناس دست ساخت و مصنوع داخلی و خارجی و انواع خوراکیها و تنقلات و آجیلها را به مردم و زائران عرضه می‌کنند (بلوکباشی، *قالی‌شویان*...، ۴۰، ۴۲).



بازار سالانهٔ مشهد اردهال، عکس از علی بلوکباشی

بازار شاه شهیدان: این بازار در یکی از جمعه‌های اواخر فصل تابستان به هنگام گردآمدن روستاییان کوهنشین در گورستان و محوطهٔ پیرامون بقعهٔ شاه شهیدان (بقعهٔ امامزادگان محمد و هادی، فرزندان امام زین‌العابدین(ع)، نزدیک دهکدهٔ شاه شهیدان دیلمان، نک: ستوده، ۲/۲۴) برای مراسم عَلَم واچینی (برای آگاهی از مراسم علم‌بندی و علم واچینی در محلهای مختلف گیلان، نک: همو، ۲/۶۰، ۱۱۳، ۱۲۱؛ برای مراسم علم واچینی کوهنشینان شرق گیلان، نک: پاینده، ۲۱۲-۲۱۷؛ میرشکرایی، ۴۶۳-۴۶۵) برپا می‌گردد و در آن محصولات کشاورزی و دست‌بافتهای محلی ـ روستایی و مصنوعات و منسوجات شهری عرضه می‌شود.

حسن رضا بازار: این بازار در یکی از روزهای دوشنبهٔ آخرین هفتهٔ تابستان در گورستان امامزاده حسن رضا (برادر امام رضا(ع)) در جنوب جویبار، از توابع شهرستان شاهی (قائم شهر کنونی) تشکیل می‌شود. فروشندگان از چند روز پیش در پیرامون زیارتگاه گرد می‌آیند و چادر می‌زنند، یا در غرفه‌های اجاره‌ای آن جای می‌گیرند (خسروی، ۱۲-۱۳، ۱۶).

بازار امامزاده قاسم: این بازار در روز اول تیرماه در آغاز فصل تابستان در کنار کوه پنجه رستم در پیرامون بقعهٔ امامزاده قاسم در دهکدهٔ شاوارو (شاه واروق)، از آبادیهای فراهان در بخش حومهٔ شهرستان تفرش، همزمان با مراسم زیارت امامزاده برپا می‌گردد و ۲ تا ۳ روز ادامه می‌یابد (یادداشتهای مؤلف).

ویژگیهای بازارهای سالانه:

الف ـ ارتباط با دین و مذهب: بازارهای سالانه از آغاز پیدایی تا به امروز با دینها و مذاهب اولیه و ابتدایی، حتیٰ دینهای رسمی جهان کم و بیش پیوند نزدیک داشته‌اند. مردم در هر جا که بودند، بازارهای سالانه را همزمان با آیینهای نیایشی و مناسک عبادی در پیرامون جایگاههای مقدسی مانند معابد، بتخانه‌ها، آتشکده‌ها، امامزاده‌ها، گورستانها و زیارتگاههای عمومی برپا می‌داشته‌اند. از این رو، این نوع بازارهای سالانه را می‌توان بازارهای موسمی ـ عبادی، یا موسمی ـ زیارتی هم نامید.

در گذشته‌های دور، مردم همزمان با گردهماییهای سالانهٔ خود برای نیایش خدایان و الٰهگان و تجلیل و بزرگداشت قهرمانان اسطوره‌ای و حماسی و تاریخی خود بازارهایی را نیز برپا می‌کردند؛ مثلاً یونانیان باستان هر ساله در زمان برگذاری مراسم تکریم خدایان در شهر دِلفی و نیایش زئوس، خداوند آسمان و روشنایی؛ یا به هنگام گرامی‌داشت قهرمانان اساطیری و حماسی در بازیهای قهرمانی در دشت و دامنهٔ المپیا در ناحیهٔ اِلیس، بازارهایی موقت تشکیل می‌دادند. در این بازارها هرگونه کالا و شیئی از ظرفهای شیشه‌ای و بلورین گرفته تا پارچه و ادویه و عطر و سلاحهای جنگی را به نمایش و فروش می‌گذاشتند. رومیان باستان نیز هر ساله همزمان با جشنهای بزرگداشت ژوپیتر، خدای آسمان و روشنایی و صاعقه و برق، و در جشنواره‌هایی که در ستایش خدایان و الٰهگان دیگر همچون الٰههٔ خرمن برپا می‌کردند، بازارهای بزرگ و باشکوهی تشکیل می‌دادند. کشاورزان فرآورده‌های دامی و زراعی و صنایع‌دستی خود را به این بازارها می‌آوردند و بایکدیگر مبادله‌می‌کردند («دائرةالمعارف...[1]»، VII/9؛ «کتاب»، VI/9-10؛ نیز نک: بلوکباشی، «بازارها...»، ۸).

1. *The World Book...*

در جشنهایی که هر ساله هندوها برای پرستش خدایان در معابد و یا پیرامون آنها برپا می‌کردند، جماعت زیادی از مردم دهها و قصبات و محلات مجاور با لباسهای نو و رنگارنگ شرکت می‌جستند و با انواع خوراکیها و شیرینیها و شربتهای خنک از یکدیگر پذیرایی می‌کردند و با آواز و موسیقی مذهبی و با رقص در اطراف معبد و دیر سرگرم می‌شدند. در همین حال، در کنار هر معبد گروهی دست‌فروش و کاسب و پیله‌ور که به دیر آمده بودند، بازاری ترتیب می‌دادند و امتعهٔ خود را در آن برای فروش می‌گذاشتند (حکمت، ۲۶۱ـ۲۶۲).

قبطیان هر ساله در روز ۲۳ نیسان که به روز باد جنوب و باران تعلق داشت (احتمالاً روز نیایش الهگان باد و باران)، در دیر ایوب جمع می‌شدند و بازاری برپا می‌کردند. مردم شام آن را از روز پانزدهم به مدت ۷ روز برپا می‌داشتند و ۷۰ روز پس از آن، بازار بصریٰ را ترتیب مـی‌دادند و اجنـاس و کالاهای مـردم نواحی آن حـدود را در آنهـا می‌فروختند (بیرونی، *الآثار*، ۲۶۰ـ۲۶۱؛ برای آگاهی بیشتر دربارهٔ سوق دیر ایوب، نک: افغانی، ۳۶۲ـ۳۶۳).

گذشته با گردهمایی مردم برای زیارت و برگذاری مناسک مذهبی ـ عبادی در زیارتگاهها همراه و مرتبط بوده است. بازارهای مشهد اردهال، شاه شهیدان، حسن رضا بازار و بازار امامزاده قاسم ــ که شرح آنها گذشت ــ به ترتیب همراه با مراسم قالی شویان، علم واچینی، گاومیش کُشان و آب پاشان بوده است.

ب ـ ارتباط با جغرافیای فرهنگی و تقویم کشاورزی: برخی از بازارهای سالانه معمولاً با گردش سال کهنه به نو و برگذاری آیینهای مربوط به نوشدن سال و آغاز فصل کشت و زرع مرتبط بوده‌اند. در سرزمین ایران بزرگ، آغاز سال نو یا نوروز برحسب تقویم کشاورزی رایج در حوزه‌های گوناگون جغرافیایی با هم متفاوت بوده است. در برخی جاها فروردین یا فروردگان آغاز سال، در جاهایی دیگر مهر یا مهرگان و در جاهایی هم تیر یا تیرگان آغاز سال به شمار می‌رفته‌اند. در دوره و زمانی که نوروز در آغاز فصل تابستان و فروردین نخستین ماه آن بود، تیرماه به آغاز فصل پاییز می‌افتاد و این ماه مطابق با ماه مهر در سال‌شماری کنونی بود. در آن دوره تیرگان ــ روز ۱۳ در نخستین ماه پاییز ــ جشن سال نو کشاورزان و آغاز فصل باران و زمان شروع شخم زمین و تخم‌افشانی و کشت و زرع و آبیاری مزارع و باغستانها بوده است. بنابراین نوع سال‌شماری، مهرماه به اول فصل زمستان می‌افتاد که زمان برآمدن و باز زادن خورشید و شب یلدا، شب تولد مهر بوده است (بیرونی، همان، ۲۲۳؛ بهار، مهرداد، پنجاه و چهار، حاشیه؛ نیز یادداشتهای مؤلف). بنابراین، مطابق با سال‌شماری زراعی پاییز هنگام تخم‌افشانی و کاشت دانه و نهال در زهدان خاک، بهار زمان رویش گیاهان و شکفتن شکوفه‌ها و به بار نشستن درختان، تابستان زمان پختن و رسیدن میوه‌ها و برآمدن کشته‌ها و برداشت آنهاست.



بازار سالانه در پای دیوار آستانهٔ حضرت سلطان‌علی، عکس از علی بلوکباشی

الیاده پدیدهٔ چند نوروز و چند جشن سال نو را در یک سرزمین مربوط به کشت چند نوع غله و میوه و به بر نشستن آنها در فصلهای مختلف سال می‌داند. به نظر او تقسیمات زمان را آیینهایی تعیین می‌کنند که در احیای ذخایر خوراکی تأثیر دارند، به این معنا که این آیینها پایش زندگی جامعه را تماماً تضمین می‌کنند (ص 51).

ایرانیان در هر پاره از خاک ایران که می‌زیستند، فاصلهٔ میان برداشت محصول و آغاز کشت دوباره را در سال نو کشاورزی همراه با برپایی بازارهایی موقت جشن می‌گرفتند. در بخارا بازارهای ماخ روز و

در ایران کهن نیز برخی بازارهای سالانه همزمان با تجمع مردم برای نیایش در بتکده‌ها و آتشگاهها و زیارتگاهها ترتیب می‌یافت. نرشخی دربارهٔ بازار سالانهٔ ماخ می‌نویسد: «آنجا که امروز [سدهٔ ۴ق] مسجد جامع ماخ است، صحرایی بوده است بر لب رود و درختان بسیار، چنانکه در سایهٔ درختان بازار بودی، و آن پادشاه [که نامش ماخ بود] بدین بازار آمدی، بر تخت نشستی تا مردمان رغبت کردندی به خریدن بت؛ و هر کس خویشتن را بتی خریدی و به خانه بردی. باز این موضع آتشخانه شدی و در روز بازار چون مردم جمع شدندی، همه به آتشخانه اندر آمدندی و آتش پرستیدندی» (ص ۲۹ـ۳۰).

برپایی بازار سالانهٔ پارسیان در روز ۲۲ بهمن در روز عید باد در قم نیز احتمالاً همراه با نیایش جمعی مردم برای ایزد باد بوده است.

در ایران دورهٔ اسلامی برپایی بازارهای سالانه، همچون دوران

طوایس را در تیرماه (آغاز پاییز) و بازار ورخشا را در پایان سال کشاورزی برپا می‌کردند. پس از دورهٔ ۲۰ روزهٔ آخرین بازار، نوروز کشاورزان در روز بیست و یکم آغاز می‌گشت و «کشاورزان بخارا از آن حساب را نگه» می‌داشتند و «بر آن اعتبار» می‌کردند (نرشخی، ۲۵).

برپایی بازارهای سروش در ۱۷ فروردین و اورمزد در نخستین روز آبان همزمان با جشن آبرسانی به آبادی و زمینهای کشاورزی فناخسروگرد در شیراز، و برپایی بازار کژین و بازار جورین در آغاز بهار و جشن نوروز، پیوند بازارهای سالانه را با فرهنگ و تقویم کشاورزی در گذشته نشان می‌دهد.

در دورهٔ کنونی نیز، بازارهای سالانه را معمولاً در اواخر تابستان و یا اوایل پاییز و پیش از آغاز کشت پاییزه برپا می‌دارند. مثلاً بازار شاه‌شهیدان در یکی از جمعه‌های آخر فصل تابستان و به هنگام پایان یافتن کار کوه‌نشینان کشاورز شرق گیلان از کار درو و برداشت محصول، حسن رضا بازار در دوشنبهٔ آخرین هفتهٔ تابستان، بازار مشهد اردهال در نخستین یا دومین جمعهٔ آغاز فصل پاییز، پس از اینکه زارعان محصول خود را جمع کرده، آمادهٔ آبیاری مزارع و کشت پاییزه‌اند، و بازار امامزاده قاسم در روز اول تیرماه که در تقویم زراعی قدیم کشاورزان منطقه برابر با آغاز فصل پاییز و کشت پاییزی بوده است، تشکیل می‌شوند.

ج ـ ارتباط با دورهٔ گذار و وارهیدگی: زمان برپایی بازارهای سالانه عموماً در دورهٔ کوتاه گذار از یک سال کار و کوشش زراعی به یک سال کار و کوشش زراعی دیگر است. درگذشته‌های دور و در جامعه‌های کهن و ابتدایی فاصلهٔ میان سال کهنه و نو کشاورزی، دورهٔ گذار و وارهیدن مردم از قیود اجتماعی و مقررات حاکم بر زندگی روزمره و دورهٔ فراغ و خوشگذرانی و شاد خوارگی و کامرانی جمعی، یا به اصطلاح زمان برگذاری آیین «اُرجی» در جامعه بوده است.

دورهٔ وارهیدگی از قیود اجتماعی در حوزه‌های جغرافیایی ـ کشاورزی ایران کهن در فصلها و زمانهای گوناگون سال پیش می‌آمده است. ۱۳ روز آغاز بهار، ۱۳ روز آغاز پاییز (مطابق با تیرگان) و ۶ روز آغاز زمستان (مطابق با مهرگان، از ۱۶ تا ۲۱ مهر که رام روز است، نک: معین، ۲۰۶۶/۴) دورهٔ وارهیدگی و ترتیب دادن آیینهای ارجی به شمار می‌رفته‌اند. در این دوره، مردم با برپایی بازیهای قهرمانی و نمایشهای آیینی و مناسک رمزگونه فرارسیدن سال نو و آغاز بازآفرینی طبیعت را جشن می‌گرفتند و کنشهای نیاکان خود را تقلید و تکرار می‌کردند و پاره‌ای از رفتارهای آنها را به صورت نمادین باز می‌نمودند (بلوکباشی، «بازارها»، ۱۲).

الیاده معتقد است که رزمهای آیینی میان دو گروه از بازیگران، حضور مردگان و آیینهای کامرانی و شادخواری همه عناصری هستند که بر تکرار لحظهٔ اساطیری گذار از آشوب به سامان‌یابی در پایان سال و آستانهٔ سال نو دلالت دارند. با اصلاح مکرر گاه‌شماری، زمان برپایی جشنهای کامرانی و مراسم شادی در برخی سرزمینها تغییر کردند و از جایگاه اصلی و واقعی خود دور افتادند و دیگر با دورهٔ پایان و آغاز سال کشاورزی تطبیق نمی‌کردند. با اینهمه، اینگونه جشنها در هر موقع سال که برگذار می‌شدند، همچنان برافتادن هنجارها و جابه‌جایی ارزشها را می‌نمودند و از اباحیگری و بی‌بند و باری و سقوط جامعه به حالتی از کام‌ورزی و لهو و لعب حکایت داشتند (ص 54,65). در اینجا به چند مورد از آیینهای کامرانی در این بازارها اشاره خواهد شد:

هر ساله در موسم حج، اعراب جاهلی از قبایل گوناگون شبه جزیرهٔ عربستان بتهای خود را که درون خیمه‌های چرمی بود، بر پشت شتران مقدسی که با حرز و تعویذ آراسته شده بودند، می‌گذاشتند و با نواختن سنج و دهل و آوازخوانی به مکه می‌رفتند. اسین در شرح این سفر زیارتی اعراب جاهلی می‌نویسد: اعراب در بازارگاهی که در مکه تشکیل می‌دادند، در چادرهای بزرگ برافراشته مجالس رقص و خوانندگی و باده‌نوشی و قماربازی ترتیب می‌دادند و خوانندگان با آواز و دختران با رقص خود زائران شرکت کننده در بازار را سرگرم می‌کردند (ص 41).

در «گورزی بازار» مسلمانان هند که در پیشگاه در شرقی مسجد جامع تاریخی شاهجهان آبادِ دهلی در هوای آزاد تشکیل می‌شد، هر روز بعد از ظهر گروهی از هر قشر و صنف مردم جمع می‌شدند. در این بازار شاعران شعر می‌خواندند، مولویها به خطبه‌خوانی می‌پرداختند و کف بینان با دیدن کف دست مردم بخت و آیندهٔ آنها را پیش‌بینی می‌کردند. پسران جوان هم با رقص خود خریداران بازار را به گرد خود به تماشا فرا می‌خواندند (نقوی، 18-17).

شرکت کنندگان در بازار کرینهٔ اصفهان که در گذر سال کهنه به نو ترتیب می‌یافت، مجالس عیش و نوش برپا می‌داشتند و ۷ شبانه روز با نوشیدنیها و خوردنیهای گوناگون و رقص و آواز خوش‌گذرانی می‌کردند. ابن حوقل با اشاره به شب زنده‌داری و عیش و نوش مردم در بازار می‌نویسد: این آیین با گذشت سالها برای مردم اصفهان عادت شده است و کسی ایشان را از این تفریحات باز نمی‌دارد (ص ۳۱۰).

حسن بن محمد قمی به رسم پارسیان قم در بازار عیدِ «روز بیات» اشاره می‌کند و می‌گوید: پارسیان این عید را «تعظیم می‌نمودند و بزرگ می‌داشتند و اجتماع در آن روز و اکل و شرب را مبارک می‌داشتند» (ص ۲۵۵). مردم فارس هم در بازارهایی که در روز سروش و اورمزد برپا می‌کردند، به لهو و لعب و شرب می‌پرداختند (بیرونی، *الآثار*، ۲۳۰).

با آمدن اسلام به ایران و تغییر ساخت نظام دینی ایرانیان، برخی از رفتارهای آیینی و آداب اجتماعی ـ فرهنگی که از لحاظ فرهنگ و احکام اسلامی حرام شمرده می‌شدند، از میان رفتند. با اینهمه، رسوباتی از رفتارهای مربوط به دینهای نخستین و آیینهای کهن همچنان در لایه‌ها و قشرهایی از مردم جامعهٔ ایران بازماند و به صورتهای گوناگون استمرار یافت. نمونه‌هایی از رفتارهای ناروا و حرمت شکن که تا چند دههٔ پیش در میان گروههایی از مردم شرکت‌کننده در بازارهای

سالانهٔ زیارتی رواج داشت، رسم شادخوارگی و عیش و نوش و طرب در بازارهایی مانند حسن رضا بازار بود. در این بازار شماری از مردم با شب زنده‌داری و جشن و سرور و خوردن کباب گوشت گاو میش و باده‌نوشی شب را به صبح می‌آوردند و دسته‌های نوازندگان محلی نیز با ساز و آواز مجلس آنان را گرم می‌کردند (خسروی، ۱۳).

د ـ برگذاری مسابقات و نمایشهای جمعی: از ویژگیهای دیگر بازارهای سالانه ترتیب دادن نمایشهای رزمی و بازیهای نمایشی قومی ـ آیینی و مسابقات اسب‌دوانی و شعرخوانی در ایام گشایش بازارها بوده است. پیشینهٔ برگذاری اینگونه نمایشها و بازیها در بازارهای سالانه در جهان به چند هزار سال پیش می‌رسد. این سرگرمیهای جمعی در مجموعه‌ای از رفتارهای نمادین جای می‌گیرند که به صورتهای گوناگون در بیشتر جامعه‌های سرزمینهای کهن به هنگام برپایی آیینهای جمعی گذار از سال کهنه به سال نو و دورهٔ فروپاشی موقت نظم اجتماعی مرسوم بوده‌اند (بلوکباشی، «بازارها»، ۱۵، نوروز...، ۸۵).

بنابر روایتهای تاریخی، قبایل عرب دورهٔ جاهلی به هنگام گردهماییهای موسمی خود در بازارگاههای عکاظ و مکه مجلسهای شعرخوانی و سخنوری و مناظره و مباحثه میان شاعران و ادیبان ترتیب می‌دادند. در مسابقات شعرخوانی، سخندانان و شعرشناسان عالم و بزرگ عرب به داوری می‌نشستند و بهترین شعرها را از میان سروده‌های شاعران بر می‌گزیدند و اعلام می‌کردند. معلقات سبعه از میان اشعار شاعران در همین بازارها انتخاب شد (زیدان، ۶۲۴ ـ ۶۲۵).

در بازارهای ادواری سالانه، و گاهی بازارهای هفتگی ایران، رسم برپایی نمایشهای رزمی کشتی‌گیری، اسب‌دوانی و بازیهای نمایشی بندبازی معمول بوده است. مقدسی در شرح بازارهای دیلمیان گرگان به مسابقهٔ کشتی‌گیری میان پهلوانان محلی پس از پایان بازار و شرکت زنان و مردان با هم در این نمایشها اشاره می‌کند و می‌نویسد: داور در جایگاهی می‌نشست و طنابی به دست می‌گرفت و هر کس که پیروز می‌شد، یک گره بر طناب می‌بست (ص ۳۶۹).

رسم برپایی نمایشها و بازیهای جمعی هنوز هم در بازارهای ادواری و اکثر بازارهای سالانه و موسمی روستایی ایران معمول است؛ مثلاً در میان سرگرمیهای بازارهای سالانه و هفتگی گیلان و مازندران، کشتی‌گیری میان جوانان و پهلوانان محل، نمایشهای بندبازی روی ریسمان، نمایش جنگِ ورزا (گاو نر) و شاخ به شاخ انداختن گاوها و مسابقهٔ اسب‌دوانی بیش از همه رونق دارند. در بازارهایی مانند بازار مشهد اردهال و بازار شاه‌شهیدان، گروه معرکه‌گیران مذهبی با پرده‌خوانی، شمایل گردانی و شبیه خوانی به سرگرم کردن جماعت می‌پردازند (بلوکباشی، *قالی‌شویان*، ۴۷ـ۴۹؛ میرشکرایی، ۴۶۴).

هـ ـ فراهم کردن فضای مناسب برای برقراری روابط اجتماعی: بازارهای ادواری فضای مناسبی را برای دید و بازدیدها و حل و فصل اختلافات و فرونشاندن دشمنیها و گزینش همسر و همتای آینده و در نتیجه برقرار کردن روابط اجتماعی میان شرکت‌کنندگان در بازار فراهم می‌کرده‌اند. تشکیل دادگاهها و رسیدگی به دادخواهیها و داوری میان طرفین دعوا در بازار عکاظ (قلقشندی، ۴۶۸/۱؛ زیدان، ۶۲۴) و گزینش زن دلخواه در بازارهای گرگان (مقدسی، همانجا) نمونه‌هایی از کارکرد و نقش مهم اجتماعی اینگونه بازارها در عهد کهن بوده است. آشنایی پسران و دختران جوان با هم و ازدواج میان آنها پس از ملاقاتهایشان در بازار؛ دیدار نامزدان جوان با هم و رسم نخستین دیدار نامزدان در بازار که اصطلاحاً به آن «نامزد بازار» می‌گویند؛ طرح دعوا در بازار و کدخدامنشی ریش سفیدان در رفع اختلافات میان دو طرف دعوا از جمله نقش و کارکردهای اجتماعی کنونی بازارهای ادواری به شمار می‌روند (نک: خسروی، ۱۶، ۲۰ـ۲۱، برای اطلاع بیشتر از نقش اجتماعی بازارهای ادواری روستایی، نک: ۱۴ـ۱۶).

تقدس بازارهای سالانه: دینها و مذاهب و باورداشتها و پندارهای مذهبی عامل نیرومندی در پایداری و استمرار بازارهای سالانه در جامعه‌ها بوده‌اند. بازارهای سالانه به سبب برپاییشان در کنار یا پیرامون اماکن مقدس و نیز همراه بودنشان با مناسک آیینی ـ عبادی مردم، زمینهٔ تقدس نیز یافته بودند و از این‌رو، انجام دادن برخی اعمال در آنها ناشایست و ناروا، و خرید برخی اجناس از آنها روا و متبرک و خوش‌یمن شمرده می‌شدند.

ناشایستها: درگذشته رفتار و اعمالی مانند جنگ و ستیز کردن با یکدیگر، نیرنگ و فریب در معاملات، دروغ و تزویر و بازیهای برد و باختی و قمار در بازارهای سالانه ناشایست و ناروا به شمار می‌رفتند. مردم جهان باستان معتقد بودند که خدایان و الهگانشان کسانی را که حرمت بازارهای سالانه را نگاه ندارند و در این بازارها اعمال خلاف عرف و هنجارهای عمومی انجام دهند، تنبیه می‌کنند و کیفر می‌دهند؛ مثلاً به هنگام برپایی بازارهای سالانهٔ عکاظ و مکه خاندانها و طایفه‌هایی از قبایل عرب جاهلی که با یکدیگر در جنگ و ستیز بودند، به پاس حرمت بازارها که در ماههای حرام تشکیل شده بودند، موقتاً سلاحهای خود را بر زمین می‌گذاشتند و همزمان با گشایش این بازارها دست از نبرد می‌کشیدند و در صلح و آرامش با هم به بازارها می‌رفتند و خرید و فروش می‌کردند. فروشندگان و خریداران در بازارهای سالانهٔ عرب، مانند سوق مشقر برای پرهیز از دروغ گفتن و تزویر کردن در کار معامله، به هنگام داد و ستد با اشارهٔ دست و سر با یکدیگر ارتباط برقرار می‌کردند. همچنین وقتی بزهکاری به بازارگاههای سالانهٔ عرب وارد می‌شد، مادام که در حریم فضای بازارگاهها به سر می‌برد، از تعرض مردم و تعقیب مأموران قانون در امان بود (بیرونی، *الآثار*، ۳۲۸؛ نیز نک: علی، ۳۷۹/۷؛ افغانی، ۲۴۱؛ زیدان، ۳۵).

بنابر گزارش یعقوبی، گروهی از قبیله‌های اسد و طی و... به نام مُحِلّون ستم کردن به مردم را در این بازارها حلال و روا می‌دانستند، لیکن گروهی دیگر از اعراب که به محرّمون معروف، و از قبایل

بنی‌عمرو و بنی حنظله و قومهای دیگر بودند. اعمال این گروه را ناروا و حرام می‌شمردند و در حالی که مسلح بودند، در برابر ستم محلون از مردم دفاع و حمایت می‌کردند و از خون‌ریزی و کارهای منکر در بازار جلوگیری می‌نمودند. بجز محرمون، دیگران مجاز به حمل سلاح در ماههای حرام در بازار نبودند (۱/۲۷۰-۲۷۱).

با اینهمه، شمار معدودی از روندگان به بازارهای سالانه، چه در گذشته و چه در حال، حرمت این بازارها را نگه نمی‌داشته‌اند و هیچ قدرت و دستور و مقرراتی هم نمی‌توانسته است آنها را از انجام دادن کارهای ناروا باز دارد (برای آگاهی از ناشایستها در بازارهای سالانهٔ زیارتی در چند دههٔ پیش در ایران، نک: خسروی، ۱۲-۱۳، ۲۳؛ بلوکباشی، *قالی شویان*، ۴۹).

تقدس اشیاء: شیء و کالا به خودی خود و در حالت عادی پدیده‌ای مادی است و مقدس به شمار نمی‌رود؛ وقتی این شیء و کالا در حوزهٔ عمل برخی از بازارهای سالانهٔ زیارتی قرار می‌گیرد، در باورهای مردم حرمت و ارزش مذهبی می‌یابد و مقدس و متبرک انگاشته می‌شود. در نتیجه، اینگونه کالاها و اشیاء در ذهنیت مذهبی جامعه‌های سنتی خاصیت درمان دهی، بخت گشایی، مراد دهی، مشکل گشایی و بلازدایی می‌یابند و خرید آنها از بازارها ضرورت اعتقادی پیدا می‌کنند (یادداشتهای مؤلف)؛ مثلاً زائران امامزاده سلطان علی، هر ساله به هنگام مراسم قالی‌شویی به قصد تیمن و تبرک چند تکه از جهیزیهٔ دختران خود را از بازار مشهد اردهال می‌خرند و نبات این بازار را هم شفابخش بیماریها می‌انگارند. زارعان محلی منطقهٔ اردهال نیز به نیت برکت بخشی به کشتزارها و باغستانهای خود و برداشت محصول فراوان از کشته‌های خود، برخی ابزارها و وسایل آبیاری و زراعی و باغبانی را از بازار مشهد فراهم می‌کنند (بلوکباشی، همان، ۴۲، ۹۵)؛ یا مثلاً، مردمی که در بازار حسن رضا شرکت می‌کنند، خرید و خوردن گوشت گاومیش ذبح شده در بازارگاه و بردن آن را به خانه برای حفظ سلامت و شفای بیماری سودمند می‌پندارند (یادداشتهای مؤلف). مردم کوه‌نشین گیلان هم خرید متاع از بازار شاه شهیدان را متبرک و خوش شگون می‌دانند و از این بازار کالاهایی برای جهاز دختران دم‌بخت خود فراهم می‌کنند (میرشکرایی، ۴۶۴).

مآخذ: آل احمد، جلال، خسی در میقات، تهران، ۱۳۴۶ش؛ ابن حوقل، محمد، *صورة الارض*، بیروت، ۱۹۷۹م؛ ازرقی، محمد، *اخبار مکة*، به کوشش رشدی صالح ملحس، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ اصطخری، ابراهیم، *مسالک الممالک*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۲۷م؛ افغانی، سعید، *اسواق العرب فی الجاهلیة و الاسلام*، دمشق، ۱۳۷۹ق/۱۹۶۰م؛ *برهان قاطع*، محمدحسین بن خلف تبریزی، به کوشش محمد معین، تهران، ۱۳۶۱ش؛ بلوکباشی، علی، «بازارهای ادواری: ویژگیها و نقش و کارکرد»، *مجموعهٔ مقالات نخستین مجمع بررسی بازار در فرهنگ و تمدن جهان اسلام*، دانشگاه تبریز، تبریز، ۱۳۷۲ش؛ همو، *قالی شویان: مناسک نمادین قالی‌شویی در مشهد اردهال*، تهران، ۱۳۷۹ش؛ همو، *نوروز: جشن نوزایی آفرینش*، تهران، ۱۳۸۰ش؛ بناء رضوی، مهدی، *طرح تحلیلی اقتصاد اسلامی*، تهران، ۱۳۶۷ش؛ بهار، محمدتقی، حاشیه بر *مجمل التواریخ* (هم)؛ بهار، مهرداد، *اساطیر ایران*، تهران، ۱۳۵۲ش؛ بیرونی، ابوریحان، *الآثار الباقیة*، به کوشش زاخاو، لایپزیگ، ۱۹۲۳م؛ همو، *التفهیم*، به کوشش جلال‌الدین همایی، تهران، ۱۳۵۲ش؛ پاینده، محمود، *آیینها و باورداشتهای گیل و دیلم*، تهران، ۱۳۵۵ش؛ *حدود العالم*، به کوشش منوچهر ستوده، تهران، ۱۳۴۰ش؛ حکمت، علی‌اصغر، *سرزمین هند*، تهران، ۱۳۳۷ش؛ خامه‌چی، بهروز، «هفته بازارهای قلمرو جغرافیایی سهند»، *هنر و مردم*، تهران، ۱۳۵۳ش، س ۱۲، شم ۱۴۲؛ خسروی، خسرو، *پژوهشی در جامعهٔ روستایی ایران*، تهران، ۱۳۵۵ش؛ زیدان، جرجی، «تاریخ التمدن الاسلامی»، *المؤلفات الکاملة*، بیروت، دارالجیل، ج ۱۱؛ ستوده، منوچهر، *از آستارا تا استاراباد*، تهران، ۱۳۵۱ش؛ شکویی، حسین، *جغرافیای شهری*، تهران، ۱۳۵۴ش؛ علی، جواد، *المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام*، بیروت، ۱۹۷۶-۱۹۷۸م؛ قزوینی، محمد، *یادداشتها*، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۴۲ش؛ قلقشندی، احمد، *صبح الاعشی*، به کوشش محمدحسین شمس‌الدین، بیروت، دارالفکر؛ قمی، حسن بن محمد، *تاریخ قم*، ترجمهٔ حسن بن علی قمی، به کوشش جلال‌الدین طهرانی، تهران، ۱۳۱۳ش؛ کسروی، احمد، *نامهای شهرها و دیههای ایران*، تهران، ۱۳۰۸ش؛ *لغت فرس*، اسدی طوسی، به کوشش عباس اقبال آشتیانی، تهران، ۱۳۱۹ش؛ مافروخی، مفضل، *محاسن اصفهان*، ترجمهٔ کهن فارسی از حسین بن محمد آوی، به کوشش جلال‌الدین طهرانی، تهران، ۱۳۵۲ق؛ متز، آدام، *تمدن اسلامی در قرن چهارم هجری*، ترجمهٔ علیرضا ذکاوتی قراگزلو، تهران، ۱۳۶۲ش؛ *مجمل التواریخ و القصص*، به کوشش محمدتقی بهار، تهران، ۱۳۱۸ش؛ مدرس رضوی، محمدتقی، حواشی و تعلیقات بر *تاریخ بخارا* (نک: هم، نرشخی)؛ مرگان، ژاک، *ایران*، مطالعات جغرافیایی، ترجمهٔ کاظم ودیعی، تبریز، ۱۳۳۸-۱۳۳۹ش؛ معین، محمد، حاشیه بر *برهان قاطع*، محمدحسین بن خلف تبریزی، تهران، ۱۳۶۱ش؛ مقدسی، محمد، *احسن التقاسیم*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۰۶م؛ مندل، ارنست، *رخساره‌های اقتصاد در روند تکامل اجتماعی*، ترجمهٔ محمود مصور رحمانی، تهران، مازیار؛ میرابوالقاسمی، محمدتقی، «بازارهای هفتگی گیلان»، *کتاب گیلان*، به کوشش ابراهیم اصلاح عربانی، تهران، ۱۳۷۴ش، ج ۳؛ میرشکرایی، محمد، «مردم‌شناسی و فرهنگ عامه»، همان؛ نرشخی، محمد، *تاریخ بخارا*، ترجمهٔ احمدبن محمد قباوی، تلخیص محمد بن زفر، به‌کوشش محمدتقی مدرس رضوی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ همایی، جلال‌الدین، حواشی و تعلیقات بر *التفهیم* (نک: هم، بیرونی)؛ یاقوت، *بلدان*؛ همو، *المشترک*، به کوشش ووستنفلد، گوتینگن، ۱۸۱۶م؛ یعقوبی، احمد، *تاریخ*، بیروت، ۱۳۷۹ق/۱۹۶۰م؛ یادداشتهای مؤلف؛ نیز:

Americana, 1990; *Britannica*, 1978; Eliade, M., *The Myth of the Eternal Return*, tr. W. R. Trask, NewYork, 1974; Esin, E., *Mecca the Blessed, Madinah the Radiant*, London, 1963; Grötzbach, E., *Städte und Bazare in Afghanistan*, Wiesbaden, 1979; GSE; *Iranica*; Kawase, T., «The Weekly Bazaars in Mazandaran», *Articles* (vide: PB, Bolūkbāšī, «Bāzār-hā...»); Koji, K., «The Networks of Weekly Markets and Bazarmajs in Gilan», ibid; Momin, A. - R., «The Bazaar as a Cultural System: an Anthropological Perspective», ibid; Naqavi, N. H., «Bazaar in Muslim India», ibid; *The New Book of Knowledge*, Danbury, 1979; Rabino, H. L., *Les Provinces Caspiennes de la Perse: Le Guīlān*, Paris, 1917; *The World Book Encyclopedia*, Chicago, 1978.

علی بلوکباشی

بازْداری، فن شکار با باز و دیگر پرندگان شکاری مانند شاهین، چرغ، باشه و قوش و جز آنها و نیز ضوابط گزینش و شیوهٔ پرورش و آموزش، نگهداشت، بهداشت و شناخت بیماریهای این پرندگان و چگونگی درمان آنها (کشاجم، ۴۸، ۵۶، ۱۱۵-۱۱۶؛ حسن بن حسین، ۴۹-۵۰، ۶۲-۶۵، ۷۹-۹۴). این فن، گرچه نه با همهٔ تفاصیل یاد شده، بلکه به شکل ساده و ابتدایی از دورانهای باستان، پیش از پیدایش خط شناخته شده، و در بین‌النهرین، ایران، هندوستان، چین، ژاپن و مصر متداول، و از راههای عمدهٔ تأمین خوراک بوده است (پاولی کوچک[1]، II/899-901؛ *بریتانیکا*، ماکرو، VII/152-153؛ بروکهاوس، VI/32-33).

---

1. *Der kleine Pauly*.

این فن بعدها در یونان نیز متداول شد. شواهدی از بهره‌گیری از مرغان شکاری در کلده و آشور در سده‌های ۸ و ۷ق‌م به دست آمده است. کتسیاس[1] پزشک اردشیر دوم (سدهٔ ۵ ق‌م) که مدتی نیز در هندوستان به سربرده بود، دربارهٔ شکار خرگوش کوهی به یاری مرغان شکاری گزارشهایی از خود بر جای گذاشته است (*بریتانیکا*، *بروکهاوس*، همانجاها). بهره‌گیری از مرغان شکاری در چین و ژاپن از این نیز سابقهٔ کهن‌تری دارد و احتمالاً به دو هزار سال پیش از میلاد بازمی‌گردد (همانجاها).

اشعار فردوسی دربارهٔ اینکه تهمورث پادشاه افسانه‌ای ایران، باز و شاهین را برای شکار پرورش داده است، و نیز سخنان او در وصف شکار بهرام گور و همراه داشتن ۱۶۰ باز و ۲۰۰ چرغ و شاهین، و به نخجیر رفتن خسرو پرویز با ۷۰۰ بازدار (نک: ص ۵۸، ۱۶۶۶، ۲۲۰۷)، نشانهٔ آشنایی بسیار کهن ایرانیان با فن بازداری است. برپایهٔ شواهد قطعی شکار با باز یکی از سرگرمیهای دلپسند فرمانروایان هخامنشی بوده است (اُپنهایم، 580).

بدین‌سان، روشن است که افسانه‌های مکرر دربارهٔ بطلمیوس و کنستانتین و حارث بن معاویة بن ثور کندی، به عنوان نخستین کسانی که با باز یا شاهین یا چرغ به شکار پرداخته‌اند (مسعودی، ۲۲۵/۱-۲۲۶، ۲۴/۲-۲۵؛ قلقشندی، ۵۷/۲، ۵۹؛ انطاکی، ۶۱/۱)، هیچ‌گونه اعتباری ندارند.

واژهٔ باز و نیز باشه، از یک مصدر اوستایی به معنای پریدن برگرفته شده است. نامهای اینگونه پرندگان شکاری و برخی اصطلاحات مربوط به آن در زبان عربی نیز به طور عمده برگرفته از فارسی است: الباز و البازی، البازدار، البزدره (= بازداری)، البیزره (= بازیاری)، باشق (= باشه)، شاهین، الصقر (که به روشنی معادل چغر یا چرغ است، اما در زبان عربی همهٔ پرندگان شکاری جز کرکس و عقاب را شامل می‌شود) و الزُّرَق (که معرب جرّهٔ فارسی، و به معنی بازنر است و در زبان فارسی جرّه باز نیز گفته می‌شود) (ابن سیده، ۱۴۸/۸-۱۴۹؛ دمیری، ۱۰۰/۱؛ قلقشندی، ۵۸/۲؛ معلوف، ۱۰۲).

کردعلی بر آن است که کاربرد واژهٔ فارسی بازدار در زبان عربی، نشانهٔ آن نیست که عربها این فن را از ایرانیان آموخته‌اند (ص ۳-۴)؛ اما واقعیت این است که بازداری در میان عربها، پس از آشنایی آنان با اقوام دیگر و به ویژه ایرانیان به گستردگی رواج یافت و در عرصهٔ دستگاههای خلافت و امارت نیز نهاد ویژه‌ای با هزینهٔ هنگفت بدان اختصاص داده شد. فرمانروایان عرب، به ویژه خلفای عباسی در این زمینه بیش از همه مقلد فرمانروایان ایران بوده‌اند (کشاجم، ۳-۸؛ حسن بن حسین، ۴۱-۴۸؛ مقریزی، ۱(۲)/۴۹۴؛ EI², I/1152). در زبانهای آرامی و ارمنی نیز برخی اصطلاحات مربوط به بازداری، از فارسی گرفته شده است (آیلرس، 497).

کاربرد نامهای مرغان شکاری مانند بیغو، تیمور، طغرل، سنقر، سنجر و طوغان برای انسان در میان ترکان ماوراءالنهر، نشانهٔ اهمیت این پرندگان در میان ایشان است. این نوع شکار در ماوراءالنهر از دورانهای باستان به احتمال بسیار بیش از مناطق دیگر متداول بوده، و همچنان ادامه یافته است. گفته می‌شود که یکی از فرمانروایان مغول ۱۲ هزار بازیار داشته است (قلقشندی، ۴۸۶/۴). اگر این گزارش نیز که در سپاه تیمور لنگ، ۲۰ هزار بازیار حضور داشته‌اند (کردعلی، ۴)، درست باشد، معلوم می‌شود که شکار با مرغان شکاری در میان ایشان اهمیت بزرگ اقتصادی داشته، و از راههای عمدهٔ تأمین خوراک برای سپاهیان بوده است. در امپراتوری عثمانی بیشتر اصطلاح ترکی دوغانچی را برای بازدار به کار می‌بردند (دوغان یا طوغان = باز، قوش). همچنین واژهٔ قوشچی یا چاقرچی (= چغرچی یا چرغ‌دار) به دارندگان همین منصب اطلاق می‌شده است. برخی از این اصطلاحات مانند قوشچی، در ایران نیز، به ویژه از سدهٔ ۷ق به بعد به کار می‌رفته است (رشیدالدین، ۱۵۱۸/۲-۱۵۲۳؛ EI², II/614-615).

در مراکز تمدن دوران باستان برخی پرندگان شکاری از حرمت ویژه برخوردار بوده‌اند. در مصر، از ۳٬۰۰۰ سال پیش از میلاد، باز و شاهین پرندهٔ آسمانی و مقدس شمرده می‌شدند. هُروس[2]، خدای نور یا خدای خدایان، نخست در مصر سفلیٰ و سپس در سراسر این سرزمین، به صورت باز نشان داده می‌شد. باز یکی از نشانه‌های سلطنت و قدرت دینی در مصر باستان بوده است و از مقدس شمرده شدن آن تا دوران بطالسه آگاهی داریم (*بروکهاوس*، VI/33, VIII/691). این پرنده در اساطیر یونانی نیز جایگاهی بلند دارد؛ ارسطو، قدرت شگرف پرواز آن را موجب این امر می‌شمرد. در تصاویر اساطیری، زئوس (ژوپیتر) غالباً با این پرنده همراه است؛ یا مثلاً زئوس بر بالهای باز سوار است و در برخی منابع به عنوان پرندهٔ محبوب و قاصد سریع‌السیر زئوس، اسلحه‌دار خدای تندر و حامل آذرخش به شمار آمده است (*پاولی*، I/373-374). هُمر نیز در *ادیسه*، از سرعت و چابکی باز شکاری با ستایش بسیار یاد کرده است («پاولی کوچک»، II/900).

در ایران باستان نیز، باز و شاهین و پرندگان همانند آنها مقدس و دارای فرو شکوه ایزدی شمرده می‌شدند. در بندهش از مار بالداری سخن گفته می‌شود که هرگاه جلو تابش خورشید را بگیرد و سایه بر سر مردمان افکند، جملهٔ آن مردمان هلاک شوند و اهورامزدا، باز سفید را برای کشتن آن مار آفریده است (ص ۹۹). شگفت اینکه مسعودی داستانی از دوران هارون‌الرشید نقل می‌کند که در آن، باز سفید خلیفه در موصل، ناگهان ناآرامی نشان می‌دهد و پرواز می‌کند و پس از مدتی دراز، با جانور بالداری به شکل مار بازمی‌گردد. هارون در بازگشت از شکار، موضوع را با اهل دانش در میان می‌گذارد و یکی از محدثان از عبدالله بن عباس نقل می‌کند که در فضا، جانورانی همانند مار وجود دارند که «باز سفید ارمنستان» آنها را شکار می‌کند (۲۲۳/۱؛ نیز نک: قزوینی، ۴۲۸). در گفتارهای مینوی خرد، باز بزرگِ پرندگان خوانده

1. Ktesias 2. Horus

شده است (ص ۷۹؛ نیز نک: تفضلی، ۱۳۸-۱۳۹). همچنین در ریگ ودا، سرودهای کهن آریایی هندوستان باز و قوش و شاهین، پرندگان مقدس به شمار می‌روند (گزیده...، ۱۲۵، ۲۵۴: در این ترجمه، برگردان نام این پرندگان در زبان سنسکریت، دقیق نیست؛ نیز نک: بروکهاوس، همانجا). نشان سلطنت هخامنشی نیز شاهین است (نک: پورداود، ۲۹۶/۱ بب). بدین‌سان، شگفت نیست که این پرنده در دربار شاهان و امیران همواره از حرمتی شگرف برخوردار بوده است. در حقیقت تأثیرات همان اساطیر و باورهای کهن، تا دورانهای دیرتر بر جا مانده بوده است. در برخی از منابع از حرمت این پرنده تا بدانجا سخن رفته است که گویند پادشاهی، هنگامی که بازدار خود را باز به دست در حال نوشیدن آب مشاهده کرد، فرمان به کیفر او داد و مؤدِّب فرزند پادشاهی دیگر پادشاه‌زاده را که باز بر دست آب دهان افکنده بود، سرزنش کرد (خیام، ۶۹-۷۰). از همین گزارشها روشن می‌شود که عامهٔ مردم، حرمت چندانی برای این پرنده نمی‌شناخته‌اند.

اهل فن پرندگان شکاری را در درجهٔ نخست بر حسب رنگ چشمان و در درجات بعد بر پایهٔ رنگ پرها و شکل چنگال و منقار آنها طبقه‌بندی می‌کردند و برای هر یک ویژگیهایی می‌شناختند. از نشانه‌های چابکی و قدرت باز، سر کوچک، نوک کوتاه، گردن ستبر، گلوی فراخ، بزرگی دایرهٔ گوش ودهان و فراخی سینه است. باز سفید از دیگر انواع آن بهتر است و باز سیاه اگر عضلات محکم و دم دراز و بال کوتاه داشته باشد، دلیر است و به کار شکار می‌آید. باز باید بانگ بلند و قوی داشته باشد و بانگ ضعیف نشانهٔ آفتی در ششهای اوست. ران پرنده باید نیرومند و محکم، و ساق او کوتاه باشد، اما خراسانیان بر آن بوده‌اند که باز بلند پا در گرفتن شکار تواناتر است. این ویژگیها تقریباً در همهٔ مرغان شکاری دلالتهای همانند دارد، جز اینکه درمورد شاهین و چرغ، برعکسِ باز، سر بزرگ و نوک بلند مطلوب‌تر است. دلیری این پرندگان همچنین از جایگاه لانه‌های آنها معلوم می‌شود؛ پرندگانی که در کوههای بلند و درختان بلند آشیان دارند، چندان دلیر نیستند و به کار شکار نمی‌آیند (کشاجم، ۵۴-۵۶، ۷۹، ۸۵، ۹۶؛ حسن بن حسین، ۴۹، ۶۵؛ نسوی، ۸۸-۹۰؛ ابن منقذ، ۱۷۹-۱۸۰؛ قلقشندی، ۵۷/۲، ۶۱؛ انطاکی، ۶۲/۱).

در نگهداری و تغذیهٔ مرغان شکاری باید بسیار دقت کرد: جایگاه پرنده باید گرم باشد تا شب هنگام دچار سرما نشود. در زمستان جای او با کاه بدون غبار فرش شده باشد و کاه نیز مرتباً عوض شود. گوشت چارپایان، مانند گاو، گوسفند، بز و آهو خوراک مناسب مرغان شکاری نیست، مگر بسیار اندک و گه‌گاه. همچنین به هنگام بیماری و پر ریختن گوشت گوسفند زیان کمتری دارد و از آن نیز اگر بسیار خورد، «کرم انگیزد اندر شکم»؛ گوشت کبوتر نیز «اگر بر دوام دهند»، زیان دارد. برعکس، گوشت خفاش برای این پرندگان سودمند و موجب تندرستی آنهاست. خوراک مناسب برای باز به هنگام پر ریختن، موش، شیرگنجشک (= شقراق) و خارپشت است (جاحظ، ۵۳۹/۳؛ حسن بن حسین، ۲۸۴؛ نسوی، ۹۵؛ محمد منگلی، ۱۳۸؛ انطاکی، ۶۳/۱).

موضوع بهداشت و انواع بیماریهای این پرندگان و شیوهٔ درمان آنها نیز بخش مهمی از کتابهای بازداری را تشکیل می‌دهد (کشاجم، ۱۱۵-۱۳۰؛ حسن بن حسین، ۷۳-۹۴، جم؛ انطاکی، ۶۳/۱-۶۷). مؤلفان کتابهای بازداری در فضیلت شکار و لذت و خواص و آثاری که در آن است، بسیار سخن گفته‌اند: شکار منافع آشکار و نهان دارد، انسان را از پرداختن به سرگرمیهای بی‌ارزش بازمی‌دارد، موجب نشاط روان و شادی و سر زندگی انسان می‌گردد. پادشاهان و اشراف و مردمان ثروتمند بیشتر برای لذت و تفریح و برخورداری از انبساط خاطر ناشی از تلاش و تحرکی که با شکار همراه است؛ و نیازمندان بلند همت برای دوری گزیدن از اشتغال به پیشه‌هایی که آنها را پست می‌شمردند، و به ویـژه درخواست مـزدِ کار که آن را بـه معنی پذیرش فضل دیگـران بر خویش می‌دانستند و بر خود دشوار می‌یافتند، به شکار روی می‌آوردند. در میان این گروه اخیر، برخی از حاصل شکار به قدر نیاز خویش برمی‌گرفتند و بقیه را انفاق می‌کردند و برخی دیگر، مقادیر افزون بر مصـرف خود را با دیگر مواد موردنیازشان مبادله مـی‌کردند. از اشعار بر جا مانده از دوران جاهلیت و صدر اسلام به روشنی پیداست که مردمان آن دورانها، تأمین خوراک موردنیاز خویش از راه شکار را فضیلتی می‌شمرده‌اند. حمزة بن عبدالمطلب، عموی پیامبر اکرم(ص)، با علو مقام و شرافت حسب و نسب، با صقر به شکار می‌پرداخته، و خلیل بن احمد فراهیدی، نحوی و ادیب و عروضی مشهور، خوراک خود را از راه شکار با باز فراهم می‌ساخته است (کشاجم، ۹، ۱۵-۱۶؛ حسن بن حسین، ۱۸-۲۱، ۳۰-۳۱، ۴۰).

اهدای باز و دیگر مرغان شکاری به پادشاهان و خلفا و امیران و بزرگـان در همهٔ سـرزمینهای اسلامـی مرسوم و متـداول بوده است. اینگونه پیشکشها اهمیت بسیار داشته، و غالباً با نامهٔ مفصل و اشعار بلندی در ستایش این پرندگان همراه بوده است. پاسخهای اینگونه نامه‌ها نیز معمولاً آمیزه‌ای از شعر و نثر است. بازیارِ عزیز بالله فاطمی گزارش می‌کند که در یک روز، ۱۰۰ باز از خاور و باختر برای آن خلیفه به ارمغان آورده‌اند (کشاجم، ۲۴۰-۲۴۱؛ حسن بن حسین، ۶۹، ۱۰۱؛ قلقشندی، ۵۴/۲، ۳۵۵/۸، ۱۰۷/۹-۱۱۲؛ مرعشی، ۱۵۴، ۱۹۱). گوشت شکار نیز در سرزمینهای اسلامی بسیار ارجمند شمرده می‌شده است و به ویژه طعم خوش و سهولت هضم و نیروبخشی آن را ستوده‌اند. اهدای قطعه‌های کوچکی از گوشت شکار به یکدیگر، حتیٰ در میان بزرگان و ثروتمندان مرسوم و متداول و مایهٔ خشنودی و شادی بوده است (کشاجم، ۹-۱۳؛ حسن بن حسین، ۲۲).

شیفتگی خلفا و امیران در سرزمینهای اسلامی موجب شد که منصب بازداری رفته رفته اهمیت بسیار یابد و بازیاران و کارکنان دستگاه گستردهٔ ایشان از نفوذ و قدرت فراوان برخوردار شوند و گاه نیز به پشت‌گرمی مقام و با تکیه بر پیوند نزدیکشان با فرمانروایان به سوءاستفاده از قدرت و ستم بر مردمان و زورستانی از ایشان پردازند (رشیدالدین، ۱۵۱۸/۲-۱۵۲۳). برخی از بازداران به مناصب لشکری و

ولایت و امارت نیز دست یافتند؛ از این جمله، میرنقش بازدار است که «سپهسالار عراق» شد و «غازی و ملحدکش و قلعه گشای» بود و ولایت قزوین را نیز در تیول داشت (قزوینی رازی، ۱۲۵، ۱۹۳، ۳۸۲؛ ابن اثیر، ۶۷۷/۱۰، ۲۴/۱۱-۲۵؛ حمدالله، ۸۰۰؛ مقریزی، ۱(۱)/۳۶).

در کتابهای بازداری شیوهٔ صید پرندگان شکاری و تربیت آنها و ویژگیهای هر یک، گاه به تفصیل، و گاه به اختصار بیان شده است. گاه باز را در خردی و پیش از آنکه قادر به پرواز باشد، یا هنگامی که تنها در مسافتهای کوتاه پرواز می‌توانست، از آشیانه‌اش برمی‌داشتند و در خانه پرورش می‌دادند؛ اما تجربه نشان داده بود که بازی که در خردی شکار شده باشد، به ویژه آن نوع نخست (باز آشیانی، و به زبان عربی غطریف) در صید چندان دلیر نیست، اما بازی که در بزرگی به دست افتد، نیرومندتر و تیزپرتر، و در شکار دلیرتر است. پس بازداران همواره آن را ترجیح می‌دادند. برای شکار باز بالغ از تور یا دام بهره می‌گرفتند و به عنوان طعمه، کبوتر یا پرندهٔ دیگری به کار می‌بردند. بازی که آن را در خردی از آشیان برمی‌گرفتند، به آسانی با بازدار و گروه مردمان خو می‌گرفت، اما باز بالغ می‌بایست روند دشوار رام شدن را از سر بگذراند. نخست پلک چشمانش را می‌دوختند تا کسی را نبیند، بند بر پایش می‌نهادند و مدتی آن را گرسنه نگاه می‌داشتند. سپس اندکی گوشت به او می‌خوراندند. پس از مدتی (۶ روز، و در مورد باشه ۷ روز و گاه کمتر یا بیشتر) پلکهایش را اندکی می‌گشودند. در این مرحله، باز رفته‌رفته می‌آموخت که با صدای بازدار برای خوردن گوشت تا روی دست او پیش آید. آنگاه نخست شب هنگام و سپس سحرگاهان او را به بازار می‌بردند و مدتی درنگ می‌کردند تا باز با صدای پای مردمان خو گیرد. پس از آن چشمانش را کاملاً می‌گشودند و بار دیگر در تاریکی سحرگاهان آن را به بازار می‌بردند، به طوری که چهرهٔ مردمان را نبیند، زیرا به تجربه دریافته بودند که در این حالت ــ که هنوز کاملاً اهلی نشده است ــ با مشاهدهٔ مردمان ناآرامی نشان می‌دهد. طی روزهای بعد، به تدریج در روشنایی بیشتری آن را به میان مردمان می‌بردند. سپس مرحلهٔ تربیت باز برای شکار آغاز می‌شد؛ پرنده‌ای را که می‌خواستند باز را به شکار آن آموخته سازند، در برابرش، و هر بار در فاصلهٔ دورتری رها می‌ساختند و اجازه می‌دادند با گوشت آن سیر شود (کشاجم، ۵۷، ۱۱۰-۱۱۱؛ حسن بن حسین، ۵۰-۵۲، ۶۶-۶۷؛ نسوی، ۸۴-۸۵، ۹۱).

شیوهٔ رام ساختن باز در جهان اسلام در چنان مقیاس گسترده‌ای معروف بوده که در منابع عرفانی ما، از بند نهادن بر پای باز و دوختن چشمان او و باز گشودن تدریجی آنها، برای بیان معانی رمزی، فراوان بهره گرفته شده است: «مَثَل نفس همچون باز است و تأدیب وی بدان کنند که مر او را اندرخانه کنند و چشم او بدوزند تا از هر چه در او بوده است، خو باز کند». قهرمان داستان تمثیلی «عقل سرخ» اثر شیخ اشراق شهاب‌الدین سهروردی نیز باز است (ص ۲۲۶-۲۲۷؛ نیز نک: غزالی، ۴۴۱؛ مولوی، ۴۷۶/۲؛ احمدجام، ۷۷-۷۸).

شکار با مرغان شکاری در مناطق گوناگون با آداب و رسوم متفاوتی همراه بوده است. جاحظ گزارش می‌دهد که اشراف عرب به دست خود با صقر و شاهین به شکار می‌پرداختند، اما از گرفتن باز بر دست خویش پرهیز داشتند (۴۷۸/۶). در مقابل، گزارشهای دیگری حکایت از این دارد که خلفای عباسی، منصور و هارون، و نیز عزیزبالله خلیفهٔ فاطمی ــ که او را «خلیفهٔ صیاد» می‌نامیدند ــ به دست خویش باز می‌پراندند (مسعودی، ۲۲۳/۱؛ حسن بن حسین، ۴۲، ۶۹؛ کردعلی، ۷). در *قابوس‌نامه* آمده است: «ملوک خراسان به دست خود باز نپرانند و ملوک عراق را رسمی است که به دست خود پرانند و هر دو گونه رواست... اما پادشاه را نشاید که باز دوبار پراند» (عنصرالمعالی، ۹۵).

رواج گستردهٔ شکار با پرندگان، چه به عنوان سرگرمی و چه به عنوان شیوه‌ای برای تأمین خوراک موردنیاز موجب شد که مسلمانان در کتابهای بازداری و نیز جانورشناسی، حکم شرعی آن را نیز به تفصیل موردبحث قرار دهند. در بیشتر کتابهای بازداری، فصل یا فصولی به شرایط جواز شکار، و نیز شرایط حلیت خوردن گوشت حیوانی که به کمک اینگونه مرغان شکار شده باشد، اختصاص یافته است. در بسیاری منابع به آیهٔ ۴ سورهٔ مائده (۵) که در آن از جواز خوردن گوشت حیوانات شکار شده به وسیلهٔ «جوارح» بیان شده، استناد گردیده است و به تصریح، عنوان «جوارح» را شامل باز و شاهین و نظایر آنها نیز شمرده‌اند (جاحظ، ۱۸۷/۲-۱۸۸؛ نسوی، ۷۷). کشاجم بخشی از کتاب خود را با استناد به کتاب و سنت به مسائل فقهی مربوط به شکار و از جمله چگونگی نماز در سفر به عزم شکار اختصاص داده است و روایاتی از رسول اکرم (ص) و حضرت علی (ع) نقل می‌کند و آراء پیشوایان برخی مذاهب را نیز می‌آورد (ص ۱۴-۴۷). نسوی از اتفاق علما و فقها بر حلیت خوردن گوشت اینگونه شکار سخن می‌گوید و به تفصیل نمی‌پردازد (ص ۷۷-۷۹). نکتهٔ جالب این است که در اکثر این منابع، حلیت مشروط به تذکیه شمرده شده است و این حکم موافق رأی بیشتر فقهای امامیه نیز هست (کشاجم، ۱۸-۲۱؛ راوندی، ۴۳۲-۴۳۴؛ شیخ طوسی، *النهایة*، ۵۷۹، *المبسوط*، ۲۵۶/۶-۲۵۷).

در اروپا، به رغم آشنایی کهن یونانیان و رومیان باستان با فن بازداری، اینگونه شکار تا سدهٔ ۶ق/۱۲م گسترش چندانی نیافت، ولی پس از آن، بازرگانان، جهانگردان و جنگجویان صلیبی که در سرزمینهای اسلامی با مرغان شکاری و پرورش آنها آشنایی یافته بودند، در بازگشت به سرزمینهای خویش، رفته رفته مردمان اروپا را با این فن آشنا ساختند. در مناطق شمال افریقا، شکار به یاری مرغان در میان عامهٔ مردم نیز مرسوم بوده، و به هیچ روی به اشراف اختصاص نداشته است. همچنین در آسیای میانه، دست کم تا اواخر سدهٔ ۱۳ق/۱۹م، بهره‌گیری از پرندگان برای شکار در میان بسیاری از اقوام، چنان متداول بوده که داشتن یک مرغ شکاری برای هر خانواده از

واجبات شمرده می‌شده است (موزر، ۳۶). در نقطهٔ مقابل این گزارشها، سخنی که مسعود میرزا ظل السلطان از کریم‌خان زند نقل می‌کند، جالب توجه است: یکی از قوشچیان نادرشاه، شرایط نگهداری قوش و چگونگی پرورش آن را برای کریم‌خان شرح می‌دهد. خان زند که ظاهراً هزینه و زحمت این کار را با منافع حاصل از آن بی‌تناسب می‌یابد، قوش را رها کرده، می‌گوید: این پرنده به کار من نمی‌آید. در پایان این گزارش، ظل السلطان که خود نیز در این زمینه تجربه‌هایی داشته است، داوری کریم‌خان را تأیید می‌کند (ص ۳۹).

بازداری هنوز در شمال افریقا، عربستان سعودی و امیرنشینهای خلیج فارس به گستردگی، البته بیشتر در میان مردمان مرفه، رواج دارد. در ۱۳۵۵ش/۱۹۷۶م یک همایش بین‌المللی بازداری در ابوظبی برگذار شد که بیش از ۵۰ تن از متخصصان بازداری و پرنده‌شناسان از کشورهای اروپایی، آمریکا، ژاپن، هندوستان و پاکستان در آن شرکت جستند. در این همایش، گفتارهایی دربارهٔ بازیاری در کشورهای انگلستان، آلمان و ایتالیا، و نیز آیینها و آداب شکار در عربستان جنوبی در دورانهای پیش از اسلام عرضه شد (اذکایی، ۲ـ ۵). همچنین در ۱۹۷۸م یک هیأت اروپایی از سوی دولت عمان به بررسی وضع مرغان شکاری در امیرنشینهای خلیج فارس و مراکز تجمع آنها پرداخت. نتیجهٔ این بررسی در ۱۹۸۴م به صورت کتابی با عنوان *الصقر الاسود فی عمان* انتشار یافت (والتر، ۳ـ۵).

مآخذ: ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن سیده، علی، *المخصص*، قاهره، ۱۳۱۸ق؛ ابن منقذ، اسامه، *الاعتبار*، به کوشش حسین زین، بیروت، ۱۴۰۸ق؛ احمد جام، *انس التائبین*، به کوشش علی فاضل، تهران، ۱۳۶۸ش؛ اذکایی، پرویز، «باز و بازنامه‌های فارسی»، هنر و مردم، تهران، ۱۳۵۶ش، س ۱۵، شم ۱۷۶؛ انطاکی، داوود، *تذکرة اولی الالباب*، بیروت، المکتبة الثقافیه؛ بندهش، ترجمهٔ مهرداد بهار، تهران، ۱۳۶۹ش؛ پورداود، ابراهیم، فرهنگ *ایران باستان*، تهران، ۱۳۵۶ش؛ تفضلی، احمد، تعلیقات بر مینوی خرد (هم‌)؛ جاحظ، عمرو، *الحیوان*، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، بیروت، ۱۳۸۸ق/ ۱۹۶۹م؛ حسن بن حسین، *البیزرة*، به کوشش محمد کردعلی، دمشق، ۱۹۵۳م؛ حمدالله مستوفی، *تاریخ گزیده*، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۴۷ش؛ خیام، نوروزنامه، به کوشش علی حصوری، تهران، ۱۳۴۳ش؛ دمیری، محمد، *حیاة الحیوان الکبری*، قاهره، ۱۹۴۷م؛ راوندی، محمد، *راحة الصدور*، به کوشش محمداقبال، تهران، ۱۳۳۳ش؛ رشیدالدین فضل‌الله، *جامع التواریخ*، به کوشش محمدروشن و مصطفی موسوی، تهران، ۱۳۷۳ش؛ سهروردی، یحیی، مجموعهٔ مصنفات، به کوشش سیدحسین نصر، تهران، ۱۳۷۲ش، ج ۳؛ شیخ طوسی، محمد، *المبسوط*، به کوشش محمدباقر بهبودی، بیروت، ۱۴۱۲ق/۱۹۹۲م؛ همو، *النهایة*، بیروت، ۱۳۹۰ق/ ۱۹۷۰م؛ ظل السلطان، مسعود میرزا، *تاریخ مسعودی*، تهران، ۱۳۶۲ش؛ عنصر المعالی، کیکاوس، *قابوس‌نامه*، به کوشش غلامحسین یوسفی، تهران، ۱۳۶۴ش؛ غزالی، محمد، کیمیای سعادت، تهران، ۱۳۱۹ش؛ فردوسی، شاهنامه، به کوشش ژول‌مل، تهران، ۱۳۶۹ش؛ *قرآن کریم*؛ قزوینی، زکریا، عجایب *المخلوقات*، ترجمهٔ فارسی، تهران، ۱۳۶۹ش؛ قزوینی رازی، عبدالجلیل، نقض، به کوشش جلال‌الدین محدث ارموی، تهران، ۱۳۵۸ش؛ قلقشندی، احمد، *صبح الاعشی*، قاهره، ۱۳۸۳ق؛ کردعلی، محمد، مقدمه بر *البیزرة* (نک‌: هم‌، حسن بن حسین)؛ کشاجم، محمود، *المصاید و المطارد*، به کوشش محمد اسعد طلس، بغداد، ۱۹۵۴م؛ گزیدهٔ ریگ ودا، ترجمهٔ محمدرضا جلالی نائینی، تهران، ۱۳۶۷ش؛ محمد منگلی، *انس الملا بوحش الفلا*، به کوشش صادق آیینه‌وند، بیروت، ۱۹۸۷م؛ مرعشی، ظهیرالدین، *تاریخ گیلان و دیلمستان*، به کوشش منوچهر ستوده، تهران، ۱۳۶۴ش؛ مسعودی، علی، *مروج الذهب*، به کوشش شارل پلا، بیروت، ۱۹۶۵م؛ معلوف، امین، معجم *الحیوان*، بیروت، دارالرائد العربی؛ مقریزی، احمد، *السلوک*، به کوشش محمد مصطفی زیاده، قاهره، ۱۹۷۰م؛ موزر، هنری، *سفرنامهٔ ترکستان و ایران*، ترجمهٔ علی مترجم، به کوشش محمد گلبن، تهران، ۱۳۵۶ش؛ مولوی، مثنوی معنوی، به کوشش نیکلسن، تهران، ۱۳۶۳ش؛ مینوی خرد، ترجمهٔ احمد تفضلی، تهران، ۱۳۵۴ش؛ نسوی، علی، بازنامه، به کوشش علی غروی، تهران، ۱۳۵۴ش؛ والتر، هارتموت، *الصقر الاسود فی عمان*، عمان، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۴م؛ نیز:

Britannica, 1978; *Brockhaus*; EI[2]; Eilers, W., «Iran and Mesopotamia», *The Cambridge History of Iran*, vol. III(1), ed. E. Yarshater, Cambridge, 1983; *Der kleine Pauly*, Stuttgart, 1967; Oppenheim, A.L., «The Babylonian Evidence of Achaemenian Rule in Mesopotomia», *The Cambridge History of Iran*, vol. II, ed. I. Gershevitch, Cambridge, 1985; *Pauly*.

محمدعلی مولوی

بازَرگان، شهری در بخش مرکزی شهرستان ماکو از استان آذربایجان غربی. این شهر کوچک در مرز ایران و ترکیه و در ۴۴° و ۲۳´ طول شرقی و ۳۹° و ۲۳´ عرض شمالی و در ارتفاع ۱٬۴۶۰ متری قرار گرفته است (*فرهنگ جغرافیایی*...، ۱۴/۱). بازرگان پیش‌تر از آبادیهای دهستان قلعه درهٔ سی شهرستان ماکو بود (*سرشماری*...، ۵۸)، اما از ۴ تیر ۱۳۷۵ به شهر تبدیل شد (تحقیقات مؤلف).

چگونگی نام‌گذاری بازرگان روشن نیست، شاید از آن رو که بر سر راه ویژه‌ای قرار گرفته که کالاهای دو قارهٔ آسیا و اروپا از آن می‌گذشته است، نام «بازرگان» را بر آن نهاده‌اند (*فرهنگ جغرافیایی*، همانجا).

ویژگیهای طبیعی: این شهر بر روی یک برآمدگی رسوبی، مشرف بر رودخانهٔ آق چای قرار گرفته است (*ایرانیکا*). همچنین رودهای قره‌سو و ساری‌سو از کنار بازرگان می‌گذرند. قره‌سو از کوههای اطراف شهر سرچشمه گرفته، پس از عبور از دو کیلومتری جنوب خاوری بازرگان به رودخانهٔ زنگمار می‌پیوندد. ساری سو نیز که از کوههای اطراف بازرگان سرچشمه می‌گیرد، پس از دریافت شاخه‌ای از رود دغوبایزید که از ترکیه می‌آید و با گذر از ۳ کیلومتری خاور بازرگان، به زنگمار می‌ریزد. بازرگان را کوههای بایرام گَل در باختر، و قره‌حسن در شمال خاوری فرا گرفته‌اند. این شهر آب و هوای معتدل و خشک دارد (*فرهنگ جغرافیایی*، همانجا).

پیشینه: نخستین آگاهیهای مکتوب دربارهٔ بازرگان، از سدهٔ ۱۳ق/۱۹م پیش‌تر نمی‌رود. کنت‌دو سرسی سفیر فوق‌العادهٔ فرانسه که در ۱۲۵۵ق/۱۸۳۹م به هنگام سلطنت محمدشاه‌قاجار (۱۲۵۰-۱۲۶۴ق/ ۱۸۳۴-۱۸۴۸م) برای مأموریتی سیاسی به ایران آمده بود، در خاطرات خود از بازرگان نام برده است. او هنگام گذر از مرز کشور عثمانی از این روستای ایرانی یاد کرده است. سرسی در نوشته‌هایش، کوچه‌های بازرگان را گل آلود و خانه‌های آن را به صورت نیمه زیرزمین یاد می‌کند (ص ۷۲-۷۴). یک سال پس از آن، اوژن فلاندن جهانگرد فرانسوی در ۱۲۵۶-۱۲۵۸ق/ ۱۸۴۰-۱۸۴۲م از ایران دیدن کرد. او نیز به هنگام ورود به ایران، از بازرگان به عنوان دهستان ایرانی یاد کرده، و افزوده است که ایرانیان در اینجا عده‌ای تفنگچی برای حفاظت و تأمین گذاشته‌اند

(ص ۵۴).

در میان نویسندگان ایرانی، به نظر می‌رسد نخستین کسی که از بازرگان یاد کرده، جعفر خان مشیرالدوله، مهندس باشی است. در ۱۲۶۵ق/۱۸۴۹م میرزا تقی‌خان امیرکبیر صدراعظم ایران، نمایندگی دولت ایران را به مشیرالدوله واگذار نمود تا به همراه نمایندگان عثمانی، روس و انگلیس تکلیف خطوط سرحدی را روشن نماید (نک: شمیم، ۱۶۰). مشیرالدوله در *رسالهٔ تحقیقات* سرحدیه از آبادیهای ماکو که عثمانیها آنها را تصرف کرده بودند، نام می‌برد و می‌افزاید که یک فرسنگ پایین‌تر از اینها، قریهٔ بازرگان است که در تصرف مباشران خان ماکوست (ص ۱۸۴). از این نوشته چنین برمی‌آید که به هنگام مأموریت مشیرالدوله، بازرگان در دست متصدیان ایرانی بوده است که شهر ماکو را اداره می‌کرده‌اند. با اینکه میان ایران و عثمانی دو عهدنامهٔ صلح (عهدنامه‌های اول و دوم ارزروم) در ۱۲۳۸ق/۱۸۲۳م و ۱۲۶۳ق/۱۸۴۷م بسته شده بود، ولی عثمانیها با تفسیر سودجویانه از برخی مواد آن و به بهانه‌های بی‌اساس به مرزهای ایران تجاوز می‌نمودند و دولتهای واسطه (روس و انگلیس) نیز پنهانی از آنان حمایت می‌کردند. از این‌رو، اختلافات و درگیریهای مرزی میان دو کشور همسایه ادامه یافت و تا از هم پاشیدن امپراتوری عثمانی و پایان حکومت قاجار، همچنان باقی ماند (*گزیده*...، ۱/۶-۷).

در پاییز ۱۳۲۵ق/۱۹۰۷م در اوایل مشروطیت ایران، یک بار دیگر عثمانیها، بخشهای مهمی از سرزمینهای مرزی ایران را اشغال نمودند (کیهان، ۳۹/۲)؛ تا آنکه در موافقت نامه‌ای که در آبان ۱۲۹۲/ نوامبر ۱۹۱۳ به امضای سفیران چهار دولت ایران، عثمانی، انگلیس و روس رسید، مرزهای دو کشور ترسیم شد و بر آن اساس، خط مرزی از میان روستای کرد باران عثمانی و روستای بازرگان ایران گذشت (مشایخ، ۲۲۸-۲۳۳). در همین سال بازرگان را دهکده‌ای ۱۰ خانواری وصف کرده‌اند که از سوی ترکها به ایران واگذار شده است و کاروانهایی در آنجا فرود آمده، نیاز خود را برآورده می‌سازند (*تهران*...، I/96).

پس از جنگ جهانی اول و تشکیل دولت نوین ترکیه، برای تعیین حدود و نصب نشانه‌های مرزی میان دو کشور، کمیسیونهایی تشکیل گردید که نتیجه‌ای از آنها گرفته نشد، تا آنکه در ۳ بهمن ۱۳۱۰ش/ ۲۳ ژانویهٔ ۱۹۳۲م قراردادی برای تعیین خط مرزی میان ایران و ترکیه در تهران منعقد گردید و در این قرارداد خط مرزی به قلهٔ گیر بران در مغرب بازرگان بالا رفته، در خط مقسم‌المیاه میان روستاهای ترکیه و ایران ادامه یافت (مخبر، ۸۳-۸۴).

جمعیت: بازرگان در ۱۳۳۵ش/۱۹۵۶م، ۳۱۲ نفر جمعیت داشت که پس از گذشت ۱۰ سال (۱۳۴۵ش) به ۷۸۳ نفر رسید (*ایرانیکا*). در ۱۳۵۵ش جمعیت آن ۱٬۸۱۸ نفر (۳۷۳ خانوار) گردید (*فرهنگ آبادیها*...، ۸۰/۵) و در ۱۳۷۵ش به ۷٬۰۵۳ نفر (۱٬۳۹۰ خانوار) افزایش یافت. از جمعیت مذکور ۲٬۴۸۲ مرد و ۲٬۰۰۵ زن، باسواد، و شاغلان آن ۱٬۱۸۸ مرد و ۴۵ زن بوده‌اند (*سرشماری*، ۵۸-۵۹).

کشاورزی: کمبود آب سبب گردیده است که کشاورزان فعالیتی محدود و سنتی داشته باشند. بیشتر فعالیت آنان در زمینهٔ کشت گندم، جو و نباتات علوفه‌ای و پرورش گوسفند است (*فرهنگ جغرافیایی*، همانجا؛ *ایرانیکا*).

موقعیت ارتباطی: بازرگان بر سر راه ایران به ترکیه و اروپا قرار گرفته، و این موقعیت، آن را از اهمیت بسیار برخوردار نموده است. از دیرباز نیز، راهی که ایران را از طریق تبریز، به بندر طرابوزان در کرانهٔ دریای سیاه می‌پیوست، از این مسیر می‌گذشت. این راه امروزه نه تنها مهم‌ترین راه بازرگانی و مسافری به ایران و آسیای مرکزی است، بلکه یکی از مهم‌ترین جاده‌های خاور نزدیک نیز به شمار می‌آید.

در ۱۲۹۴ش/۱۹۱۵م در گرماگرم نخستین جنگ جهانی یک رشته راه‌آهن باریک (به عرض ۱٬۰۰۷ میلی‌متر) از شاه تختی در مرز ایران و ارمنستان، از راه ماکو و بازرگان به خاک ترکیه تا کنار رود فرات کشیده شد که ۴۱۹ کم طول داشت و ۱۰۵ کم‌ آن در خاک ایران قرار داشت. این راه آهن پس از پایان جنگ برچیده شد (حامی، ۱۴۷۶). در ۱۳۴۲ش، با موافقت نامه‌ای که میان ۳ کشور ایران، ترکیه و پاکستان امضا شد، ساختمان راه اصلی بین‌المللی تهران - بازرگان (بزرگ‌راه شمارهٔ یک آسیایی) آغاز گردید و در ۱۳۴۷ش به پایان رسید (سید زنوزی، ۷۷). این بزرگ‌راه کشورهای اروپایی را از طریق مرز بازرگان به ایران می‌پیوندد و دارای اهمیت اقتصادی و جهانگردی بسیار است (نوربخش، ۷۰۱).

گمرک: در ۱۳۱۶ش/۱۹۳۷م، ایران و ترکیه موافقت نامه‌ای دربارهٔ تنظیم طرز عمل گمرک امضا نمودند که برابر نخستین بند آن مقرر گردید که دو دولت دفاتر گمرکی خود را در مرز و در مسیر راه بازرگان - گرجی بلاغ دایر نمایند (*اسناد*...، ۵۶/۵-۵۹) و نیز در موافقت‌نامهٔ دیگری که در ۱۳۲۸ش/۱۹۴۹م میان دو دولت امضا شد، ایران تعهد کرد که در بازرگان، تبریز و خانه (پیرانشهر)، انبارهایی برای کالا بسازد و در برابر، ترکیه متعهد گردید که انبارهایی در استانبول، اسکندرون و طرابوزان برای کالاهایی که از ایران صادر می‌گردد، احداث نماید (همان، ۱۰۶/۵-۱۰۷). در ۱۳۵۳ش/۱۹۷۴م که بهای نفت افزایش یافت و ایران توانست حجمهای بزرگی از کالا به کشور وارد نماید، رفت و آمد وسائط نقلیه نیز فزونی گرفت، چنانکه در ۱۳۵۴ش حدود ۲/۵ میلیون تن کالا از گمرک بازرگان گذر کرد (*ایرانیکا*). در سالهای ۱۳۶۰-۱۳۶۷ش، بیش از ۹۰٪ کامیونها و بیش از ۸۷٪ کالاهای حمل شده (بجز ۱۳۶۵ش) از این مرز وارد شده است. در این مدت به طور میانگین در هر سال حدود ۱۴۷ هزار دستگاه کامیون و بیش از ۲ میلیون تن کالا از مرزهای کشور وارد شده که به ترتیب ۹۴/۱٪ و ۹۰/۵٪ از کل کامیونها و کالاهای ورودی به مرز بازرگان اختصاص داشته است و نیز در این مدت ۵۹/۳ و ۶۶/۱٪ از مجموع میانگین کامیونها و کالاهای خارج شده، به گمرک بازرگان مربوط می‌شود (رکن‌الدین، ۸۰۴، ۸۱۱). در ۱۳۷۷ش واردات ایران از گمرک بازرگان حدود ۶ میلیون تن

و به ارزش حدود ۲۶ میلیون دلار بوده، و در همین سال صادرات ایران بیش از ۲۵/۵ میلیون تن و به ارزش حدود ۸ میلیون دلار بوده است (تحقیقات مؤلف).

اخیراً ایران و ترکیه یادداشت تفاهمی را برای افزایش همکاریهای گمرکی امضا نمودند که تاریخ اجرای آن ۵ آبان ۱۳۷۷ش / ۲۷ اکتبر ۱۹۹۸م است. این یادداشت دربارهٔ مسافران، اتومبیلها و دیگر امور گمرکی بازرگانِ ایران و گوربولاغ (گرجی بلاغ) ترکیه است. همچنین دو طرف موافقت نموده‌اند که تأسیسات گمرکی این نقاط نوسازی گردد و تأسیسات نوین دیگری بر آنها افزوده شود، تا کالاهای دو کشور با سرعت بیشتری به اروپا و آسیای مرکزی برسد (سلام ایران[1]).

مآخذ: *اسناد معاهدات دوجانبهٔ ایران با سایر دول*، تهران، ۱۳۷۱ش؛ حامی، احمد، «راههای ایران»، *ایرانشهر*، تهران، ۱۳۴۳ش/۱۹۶۴م، ج ۲؛ رکن‌الدین افتخاری، عبدالرضا و دیگران، *اقتصاد ایران*، تهران، ۱۳۷۱ش؛ سرسی، لوران، *ایران در ۱۸۳۹ـ۱۸۴۰م*، ترجمهٔ احسان اشراقی، تهران، ۱۳۶۱ش؛ *سرشماری عمومی نفوس و مسکن* (۱۳۷۵ش)، شناسنامهٔ آبادیهای کشور، شهرستان ماکو، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۷۶ش؛ سید زنوزی، امیرهوشنگ، *مرند*، تهران ۱۳۵۸ش؛ شمیم، علی‌اصغر، *ایران در دورهٔ سلطنت قاجار*، تهران، ۱۳۴۲ش؛ *فرهنگ آبادیهای کشور* (۱۳۵۵ش)، استان آذربایجان غربی، شهرستان ماکو، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۶۸ش؛ *فرهنگ جغرافیایی آبادیهای کشور*، سازمان جغرافیایی نیروهای مسلح، تهران، ۱۳۷۱ش؛ فلاندن، اوژن، *سفر نامه*، ترجمهٔ حسین نور صادقی، اصفهان، ۱۳۲۴ش؛ کیهان، مسعود، *جغرافیای مفصل ایران*، تهران، ۱۳۱۱ش؛ *گزیدهٔ اسناد سیاسی ایران و عثمانی*، دورهٔ قاجاریه، تهران، ۱۳۶۹ش؛ مخبر، محمدعلی، *مرزهای ایران*، تهران، ۱۳۲۴ش؛ مشایخ فریدنی، آزرمیدخت، *مسائل مرزی ایران و عراق و تأثیر آن در مناسبات دو کشور*، تهران، ۱۳۶۹ش؛ مشیرالدوله، جعفر، *رسالهٔ تحقیقات سرحدیه*، به کوشش محمد مشیری، تهران، ۱۳۴۸ش؛ نوربخش، مسعود، *با کاروان تاریخ*، تهران، ۱۳۷۰ش؛ تحقیقات مؤلف؛ نیز:
Iranica; Salamiran. org / Media / Iran News / 981024. html; *Tehran and Northwestern Iran*, ed. L. Adamec, Graz, 1976.

محسن احمدی

بازَرگان، مهدی، نک: ذیل.

بازَرگانی، نک: تجارت.

بازگَشتِ اَدَبی، یکی از سبکهای ادب فارسی، و عنوانی برای یکی از دوره‌های تاریخ ادبیات ایران که در آن، شاعران و نویسندگان از شیوهٔ سرایندگان و نویسندگانِ پیرو سبک هندی (یا اصفهانی) روی گرداندند و در کار سرودن و نوشتن به روش شاعران و نویسندگان پیرو سبک عراقی و خراسانی بازگشتند.

بخش یکم ـ مقدمات

جنبش بازگشت در نیمهٔ دوم سدهٔ ۱۲ق/۱۸م پدیدار شد، در عهد کریم‌خان (۱۱۶۳ـ۱۱۹۳ق/۱۷۵۰ـ۱۷۷۹م) توسعه یافت و از زمان فتحعلی‌شاه قاجار (۱۲۱۲ـ۱۲۵۰ق/۱۷۹۷ـ۱۸۳۴م) به رواج کلی رسید. آغاز این دوره را برخی از محققان، اواخر عصر افشاریه (آرین‌پور، ۱۳/۱؛ شمیسا، *سبک‌شناسی شعر*، ۳۰۶)، و برخی پایان دورهٔ صفویه می‌دانند (زرین‌کوب، *سیری*...، ۱۵۱؛ شمس، ۲). همایی ضمن تصریح بدین معنا که سبک هندی در زمان صفویه، افشاریه و زندیه رایج بوده است (*تاریخ*...، ۲۹۸)، در مقدمهٔ *دیوان* سروش اظهار می‌دارد که مقدمات بازگشت در عهد زندیه فراهم آمده است (ص ۱۵).
به نظر بهار دورهٔ بازگشت همزمان با جلوس کریم‌خان زند آغاز می‌شود و مقارن پادشاهی مظفرالدین شاه (۱۳۱۳ق/۱۸۹۵م) و ظهور ادبیات مشروطه پایان می‌یابد («بازگشت...»، شم ۷، ص ۵۲۰). رضازاده شفق شروع نهضت را اواخر سدهٔ ۱۲ق می‌داند (ص ۳۶۸) و ریپکا به پیروی از بهار بر این امر تأکید می‌ورزد (ص 296-295)؛ همچنین در *دایرة المعارف فارسی* با تصریح بدین‌معنا که «دورهٔ زندیه و بخش عمده‌ای از دورهٔ قاجاریه را دورهٔ بازگشت خوانده‌اند» (۱۸۲۸/۲)، بر نظریهٔ بهار تأکید شده است و سرانجام زرین‌کوب با تأیید ضمنی این نظریه چنین اظهارنظر می‌کند که «بازگشت»، بازگشت به ادبیات رسمی و درباری است، یعنی ادبیات مستوفیان، شاهزادگان، حکام و صاحب‌منصبان دولتی؛ طبقاتی که در عهد افشاریه و زندیه همچنان وارث سنتهای ادبی روزگاران گذشته بودند و توانستند راه بازگشت را هموار سازند (*نقد*...، ۶۳۱/۲ـ۶۳۲).

نام‌گذاری: مخالفان نهضت بازگشت این جریان را با تعبیراتی منفی مثل تکرار (شفیعی‌کدکنی، *ادبیات*...، ۵۵) و رجعت (*دایرة المعارف*...، همانجا) نام‌گذاری کرده‌اند و موافقان، اعم از پیشروان و پیروان در نام‌گذاری نهضت، از تعبیراتی مثبت سود جسته‌اند؛ پیشروان با تعبیراتی مثل تجدید بنای متقدمان (آذر، ۴۱۶)، اقتفا به طریقهٔ متقدمین (هدایت، ۹۲۸/۲)، و اقتفای استادان (صباحی، ۱۹۴) از بازگشت سخن گفته‌اند و پیروان یا محققان طرفدار بازگشت در بحث از این جریان از عناوینی چون نهضت، نهضت جدید (اقبال، ۴؛ رضازاده، ۳۷۷)، نهضت ادبی (همایی، همانجا)، رنسانس ادبی، نهضت بزرگ ادبی (صفایی، ۲ـ۳)، نهضت بازگشت و تجدید حیات ادبی (رعدی، ۹۴)، و نیز از تعبیر رستاخیز (بهار، *سبک‌شناسی*، ۳۱۶/۳) بهره گرفته‌اند. بازگشت، یا بازگشت ادبی اصطلاح معاصران است (صفا، ۱۲۷) و به احتمال قریب به یقین، نخستین‌بار از سوی بهار در *سبک شناسی* (همانجا) به کار رفته، و سپس نزد اهل ادب رایج شده است.

اندیشهٔ بازگشت: با آنکه برخی از محققان معتقدند که فکر بازگشت، حاصل روی گرداندن چند تن سرایندهٔ خوش قریحهٔ صاحب ذوق، یعنی شعله، مشتاق، میرزامحمد نصیر و آذر بیگدلی از سبک روزگار خود (دنبالهٔ سبک هندی)، و روی آوردن به سبک استادان قدیم است (اقبال، ۵؛ آرین‌پور، ۱۳/۱)، اما بدون تردید مرادشان آن نیست که این امر خلق الساعه و بی‌سابقه، و تنها مولود ارادهٔ امثال مشتاق و آذر بوده است (زرین‌کوب، *سیری*، ۱۵۱)؛ چه، از همان اوایل عهد صفوی، شاعران و نویسندگانی بوده‌اند که در آثار قدما تتبع می‌کرده‌اند و به قول نصرآبادی به روش گذشتگان علاقه نشان می‌داده‌اند و به شیوهٔ آنان شعر می‌سروده‌اند (بهار، «بازگشت»، شم ۸،

1. Salamiran...

ص ۷۱۵)، چنانکه حکیم شفایی (د ۱۰۳۸ق/۱۶۲۹م) منظومه‌ای به پیروی از حدیقهٔ سنایی موسوم به *نمکدان حقیقت* سرود (نصرآبادی، ۳۱۰/۱؛ بهار، سبک‌شناسی، ۳۱۸/۳) و امیدی‌رازی (د ۹۲۵ق/۱۵۱۹م) با تتبع در آثار قدما در قصیده‌سرایی استاد شد (نصرآبادی، ۷۵۳/۲)؛ کاری که از لحاظ ذوق هنری، رسم و روش گویندگان عصر بازگشت به شمار می‌آید (زرین‌کوب، *از گذشته*...، ۴۵۹-۴۶۰) و پیروی از آن از سوی شاعران عهد سلطان حسین صفوی، گویای این حقیقت است که تحول سبک از اواخر سدهٔ ۱۱ق/۱۷م آغاز شده است و شاعران نیمهٔ اول سدهٔ ۱۲ق سبکی متفاوت با سبک هندی داشته‌اند (محیط، مقدمه، «ید»). روش پیروی از قدما به سبب غلبهٔ شیوهٔ تازه (سبک هندی) در عصر صفوی و رواج آن، به تدریج مغلوب شد و چونان آتشی نهفته زیر خاکستر باقی ماند (بهار، «بازگشت»، همانجا، «شعرشناسی»، ۵۵؛ زرین‌کوب، سیری، همانجا).

در عصر فترت، یعنی در فاصلهٔ سقوط صفویه تا استقرار قاجاریه، و به ویژه در عهد افشاریه و زندیه مقدمات بازگشت ادبی فراهم آمد (همایی، همانجا) و نطفهٔ شعر دورهٔ بازگشت بسته شد (شمیسا، سبک‌شناسی شعر، ۳۰۵) و سپس راه رشد و گسترش آن هموار گشت. از آنجا که پدید آمدن و رشد کردن هر پدیده‌ای، نتیجهٔ فقدان موانع، و موجود بودن شرایط است، اولاً مانع ظهور و رشد مکتب بازگشت، یعنی سبک هندی در اثر ضعف درونی و فروپاشی پشتوانهٔ بیرونی آن، با زوال دستگاه ادب‌پرور گورکانیان هند، از میان برخاست (نفیسی، مقدمه، ۶)؛ ثانیاً اوضاع و عوامل مناسب برای ظهور و رشد این مکتب (بازگشت)، به ویژه در شیراز و اصفهان و سپس در تهران فراهم آمد. می‌توان اوضاع و عوامل مناسب را به اوضاع اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی تقسیم کرد: ۱. اوضاع اقتصادی مناسب نخست حاصل ثروتی بود که نادر از هند به ایران آورد و دیگر نتیجهٔ پراکنده شدن ثروت سلطنتی صفویه، پس از فروپاشی در میان مردم بود؛ ۲. اوضاع اجتماعی مناسب معلول امنیتی بود که به ویژه در دورهٔ بیست سالهٔ حکومت کریم‌خان زند به بار آمد؛ ۳. اوضاع فرهنگی مناسب به دنبال دسترسی مردم به کتابهای سودمند و دیوانهای شاعران در پی فروپاشی حکومت صفوی و تاراج کتابخانهٔ آنان حاصل شد (بهار، همان، ش ۷، ص ۵۲۰-۵۲۱، سبک‌شناسی، ۳۱۶/۳-۳۱۷؛ محجوب، ۳۵؛ مؤتمن، ۱۷۹). بدین‌ترتیب، جنبش موسوم به بازگشت شکل گرفت؛ خاستگاه بازگشت، شهر اصفهان بود. اصفهان پس از استیلای افغانان آسیب بسیار دید و رو به ویرانی نهاد، اما بدان سبب که زمانهای دراز مرکز علمی و ادبی و فرهنگی بود، خاستگاه بازگشت ادبی گردید (اقبال، ۴؛ آرین‌پور، نفیسی، همانجاها). در اصفهان ادیبان و شاعرانی که از هجوم افغانان جان به در برده بودند، توانستند ادبیات را بازسازی کنند (ریپکا، 295). گزارش آذر در *آتشکده* از تلاش مشتاق (ص ۴۱۶)، نمونه‌ای از جد و جهد شاعران در بازسازی شعر و ادب فارسی تواند بود.

بخش دوم- شعر بازگشت

سرودن شعر به شیوهٔ پیشینیان ــ که هیچ‌گاه یکسره متروک نشد ــ موردتوجه خاص شاعرانی قرار گرفت که عضو انجمن ادبی مشتاق بودند. این شاعران که پیشگامان شعر بازگشت به شمار می‌آیند، عبارتند از سیدمحمد شعلهٔ اصفهانی (د ۱۱۶۰ق/۱۷۴۷م)، میرسیدعلی مشتاق اصفهانی (د ۱۱۷۱ق/۱۷۵۸م) و میرزا محمدنصیر اصفهانی (د ۱۱۹۲ق/۱۷۷۸م). تلاش در جهت بازگشت به شیوهٔ پیشینیان در شعر با این ۳ تن ــ و به ویژه با کوششهای مشتاق ــ آغاز شد و به دنبال پیوستن شماری از شاعران به محفل مشتاق، گسترش یافت و سرنوشت آیندهٔ شعر فارسی را ــ که مقدمات دگرگونی آن پیش‌تر فراهم شده بود ــ رقم زد. مسائل مربوط به شعر بازگشت، یا بازگشت در شعر را می‌توان از دو دیدگاه ــ تاریخی و موضوعی ــ موردبحث قرار داد:

الف- از دیدگاه تاریخی: شعر بازگشت، از دیدگاه تاریخی، به دو دورهٔ متمایز تقسیم می‌شود:

۱. دورهٔ اول (از نیمهٔ دوم سدهٔ ۱۲ق/۱۸م تا اوایل سدهٔ ۱۳ق/۱۹م): در این دوره، شاعران در کار تقلید از قدما و تتبع در شعر آنان، بیشتر به سبک شاعران سده‌های ۶-۸ق/۱۲-۱۴م نظر داشتند و در سرودن غزل و قصیده و مثنوی از روش این شاعران ــ شاعران آذربایجان و عراق ــ پیروی می‌کردند (صفا، ۱۲۷). در این دوره دو انجمن ادبی در خاستگاه بازگشت، اصفهان تشکیل شد و کار بازگشت به شیوهٔ قدما در سرودن شعر را پی گرفت: انجمن مشتاق و انجمن نشاط.

یک: انجمن مشتاق، نخستین انجمن ادبی است که در پی پیوستن شماری از شاعران به «محفل ادبی» مشتاق اصفهانی، شکل گرفت و به مدیریت وی اداره شد. این شاعران که نخستین مجددان سبک پیشینیان به شمار می‌آیند و شاعران عهد فتحعلی‌شاه شاگردان آنان محسوب می‌شوند، عبارتند از عاشق اصفهانی (د ۱۱۸۱ق/۱۷۶۷م)، عبدالمجید شکسته‌نویس، متخلص به «مجید» (د ۱۱۸۵ق/۱۷۷۱م)، صهبای قمی (د ۱۱۹۱ق/۱۷۷۷م)، آذر بیگدلی (د ۱۱۹۵ق/۱۷۸۱م)، هاتف‌اصفهانی (د ۱۱۹۸ق/۱۷۸۴م)، صباحی بیدگلی (د ۱۲۰۶ یا ۱۲۰۷ق/۱۷۹۲ یا ۱۷۹۳م) و رفیق اصفهانی (د ۱۲۲۶ق/۱۸۱۱م) (آرین‌پور، ۱۳/۱-۱۴). نقش مؤثر مشتاق در جنبش بازگشت و به تعبیر آذر در تذکرهٔ *آتشکده* در تجدید «بنای نظم فصحای بلاغت شعار متقدمان» (همانجا) امری است که جملهٔ تذکره‌نویسان پس از آذر بر آن تأکید کرده‌اند (نک: بهار، سبک‌شناسی، ۳۱۸/۳؛ هدایت، ۹۲۸/۲). انجمن مشتاق پس از مرگ کریم‌خان زند و در پی ناآرامیهای ناشی از آن، تعطیل شد (شمس، ۸۲).

دو: انجمن نشاط، دومین انجمن ادبی است که در روزگار آقا محمدخان (سل ۱۲۰۹-۱۲۱۱ق/۱۷۹۴-۱۷۹۶م)، به وسیلهٔ میرزا عبدالوهاب نشاط (د ۱۲۴۴ق/۱۸۲۸م)، کلانتر و حاکم اصفهان در این شهر و در خانهٔ وی تشکیل شد (محیط، مقدمه، «یج»؛ آرین‌پور، ۱۴/۱). اعضای این انجمن نسبت به مسائل ادبی، از اعضای انجمن نخستین آگاه‌تر، و در کاربرد سبکهای گوناگون سخن از آنان کارآزموده‌تر

بودند (همانجا). این انجمن به سبب قدرت و مکنت نشاط و توجه وی به شاعران و نیز بدان سبب که تجربه‌های ارجمند انجمن اول را پشت سر داشت، در کار بازگشت گامهای مطمئن‌تر و مؤثرتری برداشت (شمس، ۸۷). این انجمن نیز پس از کشته شدن آقامحمدخان و احضار شدن نشاط از سوی فتحعلی‌شاه به تهران تعطیل شد (همو، ۸۸؛ آرین‌پور، همانجا) و مجمع سخن‌سرایان اصفهان به حجرهٔ مجمر اصفهانی (د ۱۲۲۵ق/۱۸۱۰م)، در مدرسهٔ کاسه‌گران انتقال یافت (محیط، مقدمه، «یه»).

از آنجا که هدف اساسی پیشروان بازگشت در این دوره، از منظر منفی برانداختن سبک هندی بود و از منظر مثبت تتبع در آثار قدما، مشتاق اصفهانی در غزل بنیاد سبک هندی را درهم شکست، هاتف اصفهانی در غزل‌سرایی از شیوهٔ سعدی (د ۶۹۲ق/۱۲۹۳م) و خواجو (د ۷۵۳ق/۱۳۵۲م) و در قصیده‌پردازی از امامی هروی (د ۶۶۷ق/۱۲۶۹م) و گاه از سبک خاقانی (د ۵۸۲ یا ۵۹۵ق/۱۱۸۶ یا ۱۱۹۹م) پیروی می‌کرد. آذر بیگدلی در سرودن قصیده‌های غرا شیوهٔ ظهیر فاریابی (د ۵۹۸ق/۱۲۰۲م) را پیش چشم داشت. عبدالرزاق دُنبلی، متخلص به مفتون دادِ فصاحت می‌داد و به شیوهٔ امیر معزی (د میان سالهای ۵۱۸ ـ۵۲۱ق/۱۱۲۴ـ۱۱۲۷م) قصیده می‌سرود و شهاب ترشیزی در سرودن قصیده و قطعه سبک انوری (د ۵۸۳ق/۱۱۸۷م) و خاقانی را سرمشق می‌ساخت و غزل را به سبک تازه، لطیف و محکم می‌سرود (بهار، «بازگشت»، شم ۸، ص ۷۱۵ـ۷۱۶). همایی سبک این دوره از بازگشت را سبک «عراقی ـ اصفهانی جدید» می‌نامد (مقدمه و حواشی، ۹۳ـ۹۴).

۲. دورهٔ دوم (از اواخر نیمهٔ اول سدهٔ ۱۳ق/۱۹م تا اوایل سدهٔ ۱۴ق/۲۰م): در این دوره، گویندگان در عین پیروی از شاعران سده‌های ۶ ـ ۸ق به سبک شاعران سده‌های ۴ـ۶ق نیز توجه کردند (صفا، همانجا). دورهٔ دوم، دورهٔ ترقی و کمال مکتب بازگشت در شعر محسوب می‌شود و تلاشهای دورهٔ اول، به طور کامل ثمر می‌دهد و سخن هدایت در *مجمع الفصحا* مبنی بر پیروی گویندگان معاصر وی از فصحای متقدم (۱/نه ـ ده) بیشتر ناظر بر دورهٔ دوم است (صفا، همانجا). در اواخر دورهٔ اول و در اوایل دورهٔ دوم، سومین انجمن ادبی ــ که در واقع ادامهٔ انجمن دوم (انجمن نشاط) است ــ در تهران (۱۲۱۲ق)، در دربار فتحعلی‌شاه تشکیل شد و از آنجا که شاه، خود شاعر بود و «خاقان» تخلص می‌کرد، این انجمن به «انجمن خاقان» شهرت یافت (آرین‌پور، ۱/۱۵؛ شمس، ۱۱۴).

انجمن خاقان از یک سو وارث تجربه‌های دو انجمن پیشین بود و اعضای آن شاعران و ادیبان کارآزمودهٔ آشنا به دقایق شعر قدیم بودند (همانجا) و از سوی دیگر به سبب ارتباط آن با دربار فتحعلی‌شاه که به شیوهٔ دربار سلطان محمود غزنوی و سلطان سنجر سلجوقی نظام یافته بود و شاعران را می‌نواخت و بدانها صله می‌داد (آرین‌پور، همانجا)، شاعران بسیاری را به امید گرفتن صله و لقب به خود خواند که محور همهٔ آنها ملک‌الشعرا صبا بود (همانجا). بدین‌سان، مرکزی پدید آمد که هرچند مرکز تبلیغات سلطنت محسوب می‌شد، اما به نوعی مرکز آموزش و گسترش شعر و ادب نیز بود و شاعرانی توانا پرورد که نامبردارترین آنان، این شاعرانند: سحاب اصفهانی (د ۱۲۲۲ق/۱۸۰۷م)، مجمر اصفهانی (د ۱۲۲۵ق/۱۸۱۰م)، صبای کاشانی (د۱۲۳۸ق / ۱۸۲۳م)، نشاط اصفهانی (د ۱۲۴۴ق / ۱۸۲۸م) و وصال‌شیرازی (د ۱۲۶۲ق/۱۸۴۶م) (نک‌: براون، IV/305-316).

چنین بود که شعر فارسی با آهنگ بازگشت به سبکهای گذشته (عراقی و خراسانی) و رد مکتب عرفی، صائب، شوکت و شاعرانی مانند آنها (همو، IV/299) در عصر فتحعلی‌شاه به کمال رسید (آرین‌پور، ۷۹/۱) و در دورهٔ جانشینان وی، به ویژه ناصرالدین شاه (مق ۱۳۱۳ق/۱۸۹۵م) همچنان پیش رفت. فتحعلی‌شاه و ناصرالدین شاه در حفظ و استمرار نهضت ادبی غفلت نورزیدند و با تشویق شاعران، شعر و ادب را رونق بخشیدند.

عهد ناصری آخرین دورهٔ وفور شعر و کمال شاعری در ایران است. بزرگ‌ترین قصیده‌سرایان عهد ناصری اینانند: قاآنی شیرازی (د ۱۲۷۰ق/۱۸۵۴م)، شهاب اصفهانی (د ۱۲۹۱ق/۱۸۷۴م) و سروش اصفهانی (د ۱۲۸۵ق/۱۸۶۸م)؛ و از حیث تقدم زمانی صبای کاشانی، سپس محمودخان ملک الشعرا (د ۱۳۱۱ق/۱۸۹۳م) و فتح‌الله خان شیبانی (د ۱۳۰۸ق/۱۸۹۱م)؛ و از بزرگ‌ترین غزل‌سرایان عصر فتحعلی‌شاه و ناصرالدین شاه اینان را می‌توان نام برد: نشاط اصفهانی، وصال شیرازی، فروغی بسطامی (د ۱۲۷۴ق/۱۸۵۸م) و مجمر اصفهانی؛ سپس یغمای جندقی (د ۱۲۷۶ق/۱۸۵۹م)، ملک الشعرا عنقا و مسکین اصفهانی (همایی، *مقالات*...، ۱/۴۵۵ـ۴۵۶).

چنین بود که حاصل تلاشهای دورهٔ اول در دورهٔ دوم ــ که عصر کمال محسوب می‌شود (آرین‌پور، همانجا) ــ «به صورت نوعی نهضت یا مکتب ادبی» درآمد (زرین‌کوب، سیری، ۱۵۱) و هدف نهایی و بنیادی جنبش، یعنی دستیابی به زبان شیوای قدما تحقق یافت و شاعرانی ظهور کردند که «بسیار خوب از عهدهٔ تقلید متقدمین برآمدند» (امیری، ۱۴) و «سخن آنان از حیث رعایت نکات و دقایق فنی، اختلافی با آثار پنج شش قرن پیش نداشت» (آرین‌پور، ۱۶/۱) و زبان برخی از آنان را به دشواری می‌توان از زبان شیوای قدما تشخیص داد (شمیسا، *سبک‌شناسی شعر*، ۳۱۱)؛ چنانکه برخی از قصیده‌های ملک‌الشعرا صبا، از جهت لفظ آنچنان شیوا و استوار است و از جهت معنا آن‌سان دقیق که قصاید فصحای سدهٔ ۶ق را پیش چشم می‌آورد (صفا، ۱۲۹). مکتب ادبی عهد قاجار، گرچه در اوج شکوفایی آن، کمال تقلید از شیوهٔ قدما، و کمال تتبع در آثار آنان بود، اما به نظر برخی از محققان، تنی چند از گویندگان توانای این عصر، مثل صبا و قاآنی، خود مکتبی مستقل بنیاد نهادند و در عین تقلید و تتبع، دارای سبک و روشی خاص بودند که مدتها مورد پیروی دیگر گویندگان قرار داشت (مؤتمن، ۱۸۱، ۱۹۱)؛ چنانکه نشاط پیرو مکتب صبا بود و قصاید خود را به تقلید

از وی می‌سرود و میرزا تقی علی‌آبادی (صاحب) نیز در مکتب صبا درس خوانده بود و از شیوهٔ او پیروی می‌کرد (بهار، «بازگشت»، شم ۱۱، ص ۷۵۲).

محققانی که موضوع را از منظری منفی می‌نگرند، با استقلال مکتب هر یک از شاعران بازگشت مخالفند و به طور کلی بازگشت را مکتبی اصیل و مستقل نمی‌شمارند، چنانکه حمیدی سبک صبا را اقتباسی از شیوهٔ قصیده‌سرایان قدیم می‌داند و شعر او را نسبت به شعر قدما در سطحی متوسط ارزیابی می‌کند (ص ۲۱-۲۲) و شفیعی‌کدکنی صریحاً اعلام می‌کند که جنبش بازگشت، مکتب نیست، بلکه سیری قهقهرایی است (ادبیات، ۵۶).

در پایان عصر ناصری با ۳ شاعر توانای بلندآوازه، یعنی یغمای جندقی، فروغی بسطامی و فتح‌الله خان شیبانی روبه‌رو می‌شویم که برخلاف شاعران قصیده‌سرای این دوره مدیحه‌پرداز شناخته نشده‌اند (زرین‌کوب، همان، ۴۹۲) و در این میان فتح‌الله‌خان شیبانی (د ۱۳۰۸ق/۱۸۹۱م) نه فقط اهل مداهنه و تملق نیست و شعر را وسیلهٔ گدایی نکرده (حمیدی، ۲۶۰)، بلکه شاعری است که در اشعار او نوعی لحن اعتراض مشهود است که به دل می‌نشیند (اته، ۲۰۳)، لحنی که در ادبیات آن دوره بی‌سابقه است و تأثیر مستقیم اروپا در آن به چشم می‌خورد (آرین‌پور، ۱/۱۴۰-۱۴۱). یغمای جندقی نیز چونان شیبانی اهل عصیان و اعتراض بود (همو، ۱/۱۴۲) و فریاد اعتراض خود را در نوشته‌ها و سروده‌های خود در پوشش طنز و هزل و هجو بیان می‌کرد (نک: همو، ۱/۱۱۵-۱۱۷).

ب - دیدگاه موضوعی: بحث از شعر بازگشت از دیدگاه موضوعی، بحثی سبک‌شناختی است که می‌توان آن را از ۳ نظر (لفظی، معنایی و ادبی) مورد مطالعه قرار داد:

۱. از نظر لفظی: از این منظر، زبان شعر بازگشت مورد گفت‌وگوست؛ چه «شعر، هنری است وابسته به زبان و همهٔ فرایند خلاقهٔ آن در عرصهٔ زبان نمایان می‌شود» (شفیعی‌کدکنی، همان، ۵۷) و یکی از اصول بیانیهٔ شاعران نهضت بازگشت، نقد زبان سست شاعران سبک هندی، و دعوت به بازگشت به زبان شیوای متقدمان است (نک: آذر، ۴۱۶؛ هدایت، ۱/ده). زبان شعر شاعران بازگشت را می‌توان، با توجه به دوره‌های تاریخی این نهضت به زبان ابتدایی (خام) و پیشرفته (پخته) تقسیم کرد:

یک: زبان ابتدایی (خام): زبان شاعران دورهٔ اول، به ویژه زبان شاعران انجمن مشتاق، زبان ابتدایی و خام بود؛ به همین سبب، آنان در کار تقلید از قدما و تتبع در آثار ایشان چندان کامیاب نبودند (شمیسا، همان، ۳۱۰). دلیل این امر آن است که شاعران دورهٔ اول از دقایق شعر پیشینیان آگاهی چندانی نداشتند. شمیسا نشان می‌دهد که حتیٰ شاعری چون سروش با همهٔ تسلط بر زبان نمی‌دانسته است که در کاربرد حرف اضافهٔ مضاعف، به شیوهٔ قدما، اولین حرف «به» است، مثل «به خردی در» یا «به دریادر» و تعبیراتی مثل «بر هزار اندر» و «در کنار اندر» ساخته است (همان، ۳۱۲).

دو: زبان پیشرفته (پخته): زبان شاعران دورهٔ دوم، یعنی زبان شاعران عصر قاجار، زبانی پیشرفته و پخته است. در این دوره، زبان پیشرفت می‌کند و تعالی می‌یابد و زبان درست و شیوای فارسی، یعنی زبان گویندگان قدیم احیا می‌شود (صفا، ۱۳۱) و این از آن‌روست که دست کم، شماری از شاعران این عصر مثل قاآنی، شیبانی و داوری از دقایق شعر پیشینیان آگاهی دارند و بر کاربرد الفاظ و تعبیرات مسلطند و سخنانشان از حیث رعایت نکات و دقایق فنی، اختلافی با سخنان قدما ندارد (آرین‌پور، ۱/۱۶). شمیسا به تفصیل از مختصات زبانی شاعران بازگشت سخن گفته، و با ذکر شواهد، خامی زبان دورهٔ اول و پختگی و کمال دورهٔ دوم را بازنموده است (همان، ۳۱۰-۳۱۶).

۲. از نظر معنایی: شاعران عصر بازگشت، آن سان که در زبان پیرو قدما بودند، در طرح شاعرانهٔ موضوع و مضمون نیز از قدما تقلید می‌کردند و می‌کوشیدند که چون قدما بیندیشند و چون قدما اندیشه‌ها را به نظم آورند. در یک کلام کار شاعران بازگشت بازآفرینی مضامین شعر قدما به زبان قدما بود. در قصیدهٔ آنان، اندیشه‌های رایج عهد غزنوی و سلجوقی، و در غزلشان افکار دوران سعدی و روزگار حافظ انعکاس می‌یافت (همان، ۳۱۷)؛ یعنی در غزلشان از همان عشقی سخن می‌رفت که از شعر حافظ و سعدی برمی‌آمد، در قصایدشان وصفهایی از طبیعت شکل می‌گرفت که در قصاید امثال فرخی و منوچهری دیده می‌شود و در اشعارشان از اخلاقیات و زهد و عرفان و حکمتی سخن در میان می‌آمد که مضمون شعر قدماست (شفیعی‌کدکنی، همان، ۶۱، *ادوار...*، ۲۶؛ صفا، همانجا).

با اینهمه، به نظر برخی از محققان بدان سبب که سخنوران عصر بازگشت وارث ادبیات تمامی سده‌های گذشته بوده‌اند، از یک سو گونه‌ای جامعیت شعری و ادبی داشته‌اند و از سوی دیگر از لحاظ اندیشه و معنا و مضمون از تأثیر محیط خود ــ که عصاره و چکیدهٔ تمامی باورها و اندیشه‌های گذشته بوده، و در عین حال، خود محیطی مستقل به شمار می‌آمده است ــ برکنار نمانده‌اند. همچنین باورها و اندیشه‌هایی در اشعارشان منعکس است ــ مثل باورهای مذهبی منعکس در ستایش و سوگ ائمه (ع) ــ که در سده‌های گذشته و در شعر متقدمان یا سابقه نداشته، و یا سخت نادر است (مؤتمن، ۱۸۲-۱۸۳). این سخنان بدان معناست که اندیشه و فکر بازگشت، در عین آنکه بنیاد آن تقلید و وابستگی و لاجرم عدم اصالت است، دارای گونه‌ای اصالت و استقلال و هویت نیز هست. در جنب بازآفرینی موضوعات و مضامین شعر قدما، شاعران این عصر سعی می‌کردند تا حد امکان از مسائل سیاسی و اجتماعی روزگارشان فاصله بگیرند و اینگونه مسائل را موضوع و مضمون شعر خود قرار ندهند و اگر ضرورتی پیش آمد، به اشارتی سطحی بسنده کنند و آن اشارت را هم مقدمهٔ موضوع موردنظر خود، یعنی مقدمهٔ مدح ممدوح قرار دهند، چنانکه سروش اصفهانی در مطلع قصیده‌ای به کشته شدن خوارزمشاه (خان خیوه) از سوی سپاه ایران و

آوردن سر او به دربار ناصرالدین‌شاه، اشاره می‌کند (ص ۳۰۵)، تا از آن مضمونی در خدمت مدح بسازد. پرداختن به مسائل سیاسی و اجتماعی در شعر شاعران عصر بازگشت امری نادر بود که در اواخر عصر بازگشت و در آستانهٔ انقلاب مشروطه روی داد و به شکل اعتراض در سخنان شیبانی (نک: آرین‌پور، ۱/۱۴۰-۱۴۲)، و به زبان هزل و هجو و طنز در سخنان یغمای جندقی نمودار شد (نک: همو، ۱/۱۱۵-۱۱۷).

۳. از نظر ادبی: از این منظر، نخست مسألهٔ قالب یا شکل موردنظر است و دوم مسألهٔ بلاغت. قالبهای رایج نزد شاعران عصر بازگشت همان قالبهای مورداستفادهٔ شاعران سبک عراقی و خراسانی است، یعنی قالب غزل و قالب قصیده. قالبهای دیگر در درجهٔ دوم و سوم اهمیت قرار دارند. در دورهٔ اول بازگشت، غلبه با غزل‌سرایی بود. مشتاق و نشاط خود، غزل‌سرا بودند و بیشتر اعضای انجمن مشتاق به غزل دلبستگی داشتند و غزلهای آنان یا سعدی‌وار بود، یا تلفیقی بود از شیوهٔ سعدی و حافظ (شمیسا، همان، ۳۱۹) و یا بر طبق نظر همایی برآمده از سبکی بود که از تلفیق سبک عراقی قدیم و متوسط (سبک عراقی و هندی) به ظهور رسیده بود و عنصر غالب آن از سبک عراقی مایه می‌ گرفت و چاشنی آن از سبک هندی وام داشت (مقدمه و حواشی، ۱۱۶) و این سبکی است که بیشتر غزل‌سرایان اصفهان در سده‌های ۱۳ و ۱۴ق/۱۹ و ۲۰م از آن پیروی کرده‌اند. تأکید امیری فیروزکوهی بر این معنا که عاشق اصفهانی در غزل طریقه‌ای خاص دارد (ص ۱۳)، مؤید دیدگاه همایی است. شماری از غزلهای شاعران عصر بازگشت از جملهٔ غزلهای خوب زبان فارسی است و این از آن‌روست که غزل این دوره از صافی قرون گذشته، و صاف و زلال و دلنشین شده است (شمیسا، سیر...، ۱۸۴-۱۸۵).

در دورهٔ دوم بازگشت قالب قصیده موردتوجه قرار می‌گیرد و قصیده‌سرایی غلبه می‌یابد و دو گونه قصیده سروده می‌شود: یکی، قصاید ساده به شیوهٔ شاعران عصر غزنوی، مثل قصاید سروش و محمودخان ملک الشعرا؛ دیگر قصاید مصنوع به شیوهٔ شاعران عهد سلجوقی، مثل قصاید قاآنی. هدایت در مقدمهٔ *مجمع الفصحا* دو گروه قصیده سرایان را چنین معرفی می‌کند: «برخی به سیاق فرخی و منوچهری شاهراه عذوبت و شیرین مقالی پیمودند و بعضی به طرز خاقانی شروانی و عبدالواسع جبلی قصاید مصنوعهٔ رنگین مسجع مقفا سرودند» (۱/ده). قصیدهٔ بازگشت را برخی از محققان، اصیل (مؤتمن، ۱۸۱)، و برخی آن‌را مثل غزلِ بازگشت، تکراری و کلیشه‌ای (شفیعی‌کدکنی، *ادبیات*، ۶۱)، و به دور از هرگونه اصالت (شمیسا، همان، ۱۸۲) دانسته‌اند.

بلاغت در نظر شاعران عصر بازگشت نیز بلاغت قدماست. اصول بلاغت در قصیده همان است که در سبک خراسانی پذیرفته شده است و اصول بلاغت در غزل، همانا اصول پذیرفته در سبک عراقی است. شفیعی‌کدکنی تصریح می‌کند که تصاویر شعری عصر بازگشت همان است که در شعر فرخی و منوچهری و سعدی و حافظ می‌توان یافت (همانجا). رعایت اصول ادبی بر طبق موازین رایج در سبک خراسانی مورد تأکید بزرگان عصر بازگشت بوده است. کتاب *براهین العجم* نوشتهٔ محمدتقی سپهر (د ۱۲۹۷ق/۱۸۸۰م) معلول همین تأکید و توجه است. کتاب به سفارش فتحعلی‌خان صبا و در «قواعد قوافی»، یعنی در فن قافیه تألیف، و بر بحث «واو و یاء معلوم و مجهول» و استفاده از آن در قافیه تأکید شده است تا شاعران در کار قافیه و سرودن شعر به شیوهٔ قدما گرفتار لغزش نشوند (سپهر، ۲۹، ۳۵، جم).

بخش سوم ـ نثر بازگشت

بازگشت در نثر، روی گرداندن از شیوهٔ نگارش معمول در عصر صفوی و روی آوردن به روش نگارش نویسندگانِ پیش از روزگار مغول است.

پیشگامان حرکت بازگشت، بیشتر به شعر و بازگشت به شیوهٔ شاعری متقدمان توجه داشتند (آرین‌پور، ۱/۴۶). به همین سبب، بازگشت به شیوهٔ پیشینیان در نثر پس از شعر آغاز شد (بهار، *سبک‌شناسی*، ۳/۳۴۷-۳۴۸) و کند و تدریجی پیش رفت (آرین‌پور، همانجا). بدین‌ترتیب که نثر فارسی در عهد افشاریان و زندیان، اندک‌اندک از سستی و بیمایگی فاصله گرفت و در دورهٔ قاجار به شیوهٔ پیشینیان نزدیک شد و وضعی بالنسبه مطبوع و مطلوب یافت (صفا، ۱۳۲؛ نیز نک: بهار، همان، ۳/۳۱۰) و سپس به سوی استواری و پختگی بیشتر (شفیعی‌کدکنی، همان، ۶۶) حرکت کرد و سرانجام، از انحطاط و از «تعقید و تطویل» که به قول همایی عیوب نثر عصر صفوی است (مقدمه بر *حبیب السیر*، ۱/۳۸-۳۹)، رهایی یافت و با صفت روان و ساده به پایگاهی دست یافت که در سراسر تاریخ ادب فارسی به شعر اختصاص داشت (بالائی، ۱۲).

بهار سبکهای نثر فارسی را پس از عصر صفوی به ۳ قسم تقسیم می‌کند: سبک ساده‌نویسی مثل *تذکرهٔ* حزین و نوشته‌های آذر؛ سبک قدما (دشوارنویسی) مثل *درّهٔ نادره* و *جهانگشای نادری* از میرزا مهدی استرابادی، و سبک بین بین مثل *مجمل التواریخ* ابوالحسن گلستانه (همانجا). این طبقه‌بندی، سخت طبیعی و عقلی است؛ چرا که می‌توان براساس نسبیت، نه فقط در هر دوره، که حتیٰ در آثار یک نویسنده نیز از طریق سنجش آثار با یکدیگر ۳ گونه نثر (ساده، دشوار و بینابین) تشخیص داد. به قول ریپکا همواره در طول تاریخ، ساده‌نویسی و دشوارنویسی در کنار هم حرکت کرده‌اند (ص 299-298). مسأله آن است که در هر عصر کدام‌یک غالب آمده، و حاکمیت یافته است. به سبک بینابین نوشتن هم در واقع ساده‌نویسی است، منتهیٰ بدان سبب که ساده‌نویسی همانند دشوارنویسی دارای مراتب و درجات مختلف است، برخی از نوشته‌ها در قیاس با نوشته‌هایی که دشواری بیشتری دارند، آسان و روان می‌نمایند و در سنجش با نوشته‌های ساده‌تر و روان‌تر، دشوار به نظر می‌رسند و از آنها به بینابین (میانهٔ دشوار و ساده) تعبیر می‌شود و بر این اساس با دو سبک (دشوارنویسی و ساده‌نویسی) مواجهیم. بنابراین، ضمن تبیین و توضیح این دو سبک،

سیر هر یک را در ادوار بازگشت نثر، مورد بررسی قرار می‌دهیم:

الف- دورهٔ اول (دشوارنویسی): اگر آغاز عصر بازگشت را چنانکه برخی از محققان گفته‌اند، پایان دورهٔ صفویه به شمار آوریم (زرین‌کوب، سیری، ۴۵۹؛ شمس، ۲)، دورهٔ اول، یا روزگار افشاریه و زندیه عصر غلبهٔ دشوارنویسی محسوب می‌شود. دشوارنویسی شامل دو شیوه است:

۱. شیوهٔ قدما، که از آن به نثر مزین و مصنوع تعبیر می‌شود. اینگونه نثر که نثری است دشوار، اما هنرمندانه و آکنده از صنایع بدیعی و بیانی، در سده‌های ۶ و ۷ق/۱۲ و ۱۳م معمول بود. از نمونه‌های برجستهٔ این نثر، انشای شهاب‌الدین محمد نسوی در کتاب *نفثة المصدور* است (نک: یزدگردی، ۵).

۲. شیوهٔ عهد مغول و صفوی، که نثری است متکلف و ملال‌آور و بیشتر با هدف قدرت نمایی نوشته شده است. کمترین عیوب این نثر، چنانکه همایی تصریح کرده، «تعقید و تطویل» است (همانجا). *تاریخ وصاف*، نوشتهٔ وصاف الحضره (سدهٔ ۸ق/۱۴م) و *تاریخ جهانگشای*، نوشتهٔ عطاملک جوینی (د ۶۸۱ق/۱۲۸۲م) از عهد مغول و *عباسنامه* از وحید قزوینی (د ۱۱۲۰ق/۱۷۰۸م) و *محبوب القلوب* از میرزا برخوردار فراهی مربوط به عصر صفوی از نمونه‌های سبک دشوارنویسی است (نک: شمیسا، *سبک‌شناسی نثر*، ۲۱۶). می‌توان گونهٔ نخست را سبک مثبت و گونهٔ دوم را سبک منفی خواند. بازگشت به شیوهٔ دشوارنویسی، بازگشت به گونهٔ نخست است و به همین سبب *درهٔ نادره*، نوشتهٔ میرزا مهدی استرابادی (د ح ۱۱۷۳ق/۱۷۶۰م) منشی نادرشاه که به تقلید از *تاریخ وصاف* و *جهانگشای* جوینی نوشته شده است، اثری است که اگرچه در دورهٔ بازگشت پدید آمده است، اما در واقع، متعلق به دورهٔ بازگشت و سازگار با موازین بازگشت نیست و استرابادی می‌خواسته است تا در این دوره، بدون آشنایی با ریزه‌کاریهای شیوهٔ گذشتگان به سبک آنها بنویسد (زرین‌کوب، نه شرقی...، ۲۸۴). وی در شرح کارهای نادرشاه از شیوه‌ای بهره می‌گیرد که در آن عناصر زبان عربی زبان فارسی را یکسره بی‌معنا می‌سازد و از حیز انتفاع ساقط می‌کند (نک: آرین‌پور، ۱/۴۵-۴۶). دلیل این امر گذشته از ناآشنایی به شیوهٔ گذشتگان، استمرار آثار منفی بی‌مبالاتی و مسامحهٔ نویسندگان عصر صفوی در امر نگارش تا روزگار میرزا مهدی استرابادی نیز هست (صفا، ۱۳۲؛ نیز نک: بهار، *سبک‌شناسی*، ۳/۳۱۰). نمونهٔ برجستهٔ بازگشت به شیوهٔ قدما در نثر مزین و مصنوع، کتاب *تجربة الاحرار و تسلیة الابرار* نوشتهٔ عبدالرزاق دنبلی (د۱۲۴۳ق/۱۸۲۷م) است که به تصریح بهار در *سبک‌شناسی* شاهکار سدهٔ ۱۲ق/۱۸م به شمار می‌آید (۳/۳۲۰). وجود این اثر از آشنایی برخی از نویسندگان در عصر زندیه با شیوهٔ قدما و تخفیف آثار منفی برآمده از بی مبالاتیهای نویسندگان عصر صفوی حکایت می‌کند.

ب- دورهٔ دوم (ساده‌نویسی): عصر قاجاریه و به تعبیر دقیق، دورهٔ سلطنت فتحعلی‌شاه (۱۲۱۲-۱۲۵۰ق/۱۷۹۷-۱۸۳۴م) تا پایان دورهٔ سلطنت ناصرالدین شاه (۱۳۱۳ق/۱۸۹۵م) دورهٔ دوم بازگشت و عصر ساده‌نویسی است. ساده‌نویسی نیز دارای دو شیوه است:

۱. شیوهٔ قدما، یا نثر مرسل، یعنی نثر سادهٔ آزاد از صنایع، مثل *تاریخ بلعمی* از سدهٔ ۴ق/۱۰م، اثری که اهمیت آن از لحاظ زبانی و به عنوان نمونهٔ سبک ساده‌نویسی همچنان باقی است (اته، ۲۸۰).

۲. شیوهٔ صفوی، و آن نثر بالنسبه ساده‌ای است که برخلاف نثر مرسل قدما در آن هم لغات و ترکیبات عربی هست، هم اشاره به آیات و احادیث، و هم آمیختگی با شعر (شمیسا، همان، ۲۱۵-۲۱۶)، مثل *تذکرهٔ شاه طهماسب*، *عالم‌آرای صفوی* نوشتهٔ اسکندربیک منشی و *رشحات عین الحیاة* از علی بن حسین کاشفی سبزواری.

می‌توان آثار نثر ساده به شیوهٔ صفوی را نسبت به نثر مرسل قدما، نثر بین بین به شمار آورد و از بازگشت به شیوهٔ بین‌بین‌نویسی و بازگشت به شیوهٔ ساده‌نویسی سخن گفت و بر این بنیاد دورهٔ دوم بازگشت در نثر را به دو عصر تقسیم کرد: عصر بین‌بین نویسی، عصر ساده‌نویسی:

یک: عصر بین‌بین نویسی، از آغاز دورهٔ دوم، یعنی حدود سال جلوس فتحعلی‌شاه (۱۲۱۲ق) شروع می‌شود و تا اوایل عصر ناصری ادامه می‌یابد. نثر این دوره، در قیاس با نثر دورهٔ اول، ساده و روان، و در قیاس با نثر عصر بعد دشوار است و بدین‌ترتیب، در این عصر شیوهٔ بین‌بین که خود نوعی ساده‌نویسی است، غلبه می‌یابد و آثاری از این دست پدید می‌آید: *بستان السیاحه* از حاج زین‌العابدین شروانی (د ۱۲۵۳ق/۱۸۳۷م)؛ *تذکرهٔ انجمن خاقان* از میرزا فاضل گروسی (د ۱۲۵۴ق)؛ *پریشان* از قاآنی (د ۱۲۷۰ق/۱۸۵۴م)؛ *ناسخ‌التواریخ*، نوشتهٔ محمدتقی سپهر (د ۱۲۷۹ق/۱۸۶۲م)؛ *مجمع الفصحا* و *ریاض العارفین*، نوشتهٔ رضاقلی‌خان هدایت (د ۱۲۸۸ق/۱۸۷۱م).

دو: عصر ساده‌نویسی، از اوایل عهد ناصری آغاز می‌شود و تا پایان سلطنت ناصرالدین شاه و حدود جنبش مشروطه، استمرار می‌یابد و آثاری از این دست به ظهور می‌رسد: ترجمهٔ *هزار و یک شب* از میرزا عبداللطیف تسوجی (د ۱۲۹۷ق/۱۸۸۰م)؛ *رسالهٔ مجدیه* از میرزا محمدخان سینکی، ملقب به مجدالملک (د ۱۲۹۸ق)؛ *منشآت* فرهاد میرزا (د ۱۳۰۵ق/۱۸۸۸م)؛ سفرنامه‌های ناصرالدین شاه؛ *روزنامهٔ خاطرات*، *المآثر و الآثار* و *رسالهٔ خلسه* نوشتهٔ محمدحسن اعتمادالسلطنه، معروف به صنیع‌الدوله (د ۱۳۱۳ق/۱۸۹۵م)؛ *حقایق الاخبار* از میرزا جعفر حقایق نگار.

غلبهٔ ساده‌نویسی: بازگشت به شیوهٔ قدما و تلاش در جهت تقلید از سبک مزین و مصنوع آنان قرین توفیق نبود و چندان نپایید و بازگشت به سوی ساده‌نویسی پیش رفت. سبب این امر آن بود که اولاً بازگشت در نثر تقلیدی بود از سبک قدما با گرایش به ساده‌نویسی (ریپکا، 310)؛ ثانیاً ساده‌نویسی از روح عصر نشأت می‌گرفت (شمیسا، همان، ۲۴۲) و جهان نو دشوارگویی و مغلق‌نویسی را برنمی‌تابید و کثرت موضوع جایی برای لفاظیها باقی نمی‌گذاشت و چنین بود که در سراسر قلمرو فرهنگی ایران، میل به ساده‌نویسی احساس می‌شد. چنانکه

ابوطالب‌خان (د ۱۲۲۰ق/۱۸۰۵م) از ایرانی‌نژادان هند، ۳۰ سال پیش از ابوالقاسم قائم‌مقام (د ۱۲۵۱ق/۱۸۳۵م)، پدر ساده‌نویسی در ایران، با نوشتن سفرنامه‌ای موسوم به مسیر *طالبی*، در تحول نثر فارسی از دشوارنویسی به ساده‌نویسی تأثیر نهاد (نک: همانجا؛ زرین‌کوب، نه شرقی، ۲۸۵). همچنین کتابی به نام *شگرف‌نامه*، نوشتهٔ اعتصام‌الدین که نویسندهٔ آن از هند به انگلستان رفت و طی دو سال و نیم توقف در آن کشور، مشاهدات خود را به رشتهٔ تحریر درآورد، از آثاری بود که در ساده شدن نثر فارسی تأثیر داشت (همان، ۲۸۴).

در درون ایران و در میان پیشگامان سبک ساده‌نویسی، میرزا ابوالقاسم قائم‌مقام، مقامی دیگر داشت. او پدر و پیشرو ساده‌نویسی به شمار می‌آید. وی مردی بود که به تعبیر بهار «هرچه می‌خواست، می‌نوشت و آن‌را طوری می‌آراست که به نظر مقبول می‌آمد» (*سبک‌شناسی*، ۳۵۰/۳). در *منشآت* قائم‌مقام با آنکه هر سه گونه نثر دیده می‌شود، تأکید بر ساده‌نویسی است (شمیسا، همان، ۲۴۱). تأثیر قائم‌مقام در تحول سبک نثر فارسی تا بدانجاست که می‌توان گفت: اگر تلاشهای او نبود، نثر فارسی نه در دورهٔ مشروطیت آنگونه که باید تحول می‌یافت، نه به نثر ساده و درست امروزی بدل می‌گشت (همانجا). بهار او را پیرو مکتب سعدی در *گلستان* معرفی می‌کند و در نگارش او ویژگیهایی نشان می‌دهد که سبب شده است تا نثر فارسی هویتی نو و روحی تازه بیابد و در عین سادگی و روانی قابلیتهای مختلف پیدا کند و در خدمت بیان و انتشار مسائلِ برآمده از اصلاحات قرار گیرد (همان، ۳۴۹/۳ـ۳۵۰؛ نیز نک: آرین‌پور، ۶۵/۱ـ۶۶) و در بیان مسائل ادبی ــ که تا آن زمان شناخته شده بود ــ مثل رمان (داستان بلند) و داستان کوتاه (بالائی، ۱۲) و نیز در بیان موضوعات فلسفی و علمی (علوم جدید) مورداستفاده واقع شود و طبقه‌بندی اته از نثر فارسی به «نثر روایی شاعرانه» و «نثر علمی و فنی» (ص ۲۱۳-۲۱۴) معنایی جدی‌تر و روشن‌تر پیدا کند؛ به گواهی آثار بازمانده از آن روزگار، در جریان تألیف و ترجمهٔ متون علمی به زبان فارسی و در کار تهیه و تدوین کتب علمی درسی از سوی معلمان دارالفنون، نثر فارسیِ اصلاح شده به وسیلهٔ قائم‌مقام و پیروان وی، بار بیانِ معانی علمی را به دوش کشید و بدین‌سان «تألیف کتابهای علمی به زبان تازی، تقریباً متروک شد» (نفیسی، *شاهکارها...*، ۱۸). خانلری ضمن بیان این معنا که باید این دوره در تاریخ ادبیات فارسی را ــ به سبب شکوفایی و تنوع مضمون و مطلب ــ دورهٔ نثر خواند، از وسعت گرفتن دامنهٔ مقاصد نثر و بیان مسائل مختلف سیاسی، اجتماعی، افسانه‌سرایی (رمان‌نویسی) و مسائل علوم جدید در قالب نثر سخن می‌گوید (ص ۱۳۱) و آرین‌پور گزارشی از تألیف و ترجمهٔ کتابهای درسی در آن روزگار به دست می‌دهد (۲۵۹/۱ـ۲۶۰). این نکته نیز درخور توجه است که ارتباط با اروپا و رفتن دانشجویان به آنجا، تأسیس چاپخانه و انتشار روزنامه در ایران، ترجمه از زبانهای اروپایی و تأسیس دارالفنون از جمله عواملی بود که در پیشرفت و رواج ساده‌نویسی تأثیر بسیار داشت (نک: بهار، همان، ۳۳۹/۳، ۳۴۲، ۳۴۳، ۳۴۷).

بخش چهارم - در ترازوی نقد

بازگشت در نثر و در نتیجه نثر بازگشت از دیدگاه صاحب‌نظران جنبشی مطلوب به شمار می‌آید، اما بازگشت در شعر و حاصل آن، یعنی شعر بازگشت حکایتی دیگر دارد. ناقدان در این امر همداستانند که سبک هندی ــ که مراد از آن «سبک هندی به معنی اخص» (رعدی، ۹۳)، و به تعبیر امیری فیروزکوهی سبکِ «مقلدین و کج زبانان بی خبر از دقایق لسان» (ص ۱۲) است ــ به بن‌بست رسیده بود و بازگشت، واکنش یا رستاخیزی بود در برابر این جریان، اما در باب اهمیت و ارزش ادبی آن و نتایجی که به بار آورد، همداستان نیستند. از آنجا که در نهایت، برخی از ناقدان به موضوع به چشم منفی می‌نگرند و برخی به دیدهٔ مثبت، می‌توان دیدگاهها را به منفی و مثبت تقسیم کرد.

الف‌ـ دیدگاه منفی: طرفداران دیدگاه منفی، جنبش بازگشت را که تلاشی در جهت تقلید از قدما بود، مکتبی ادبی محسوب نمی‌دارند (شفیعی کدکنی، *ادبیات*، ۵۶)، بلکه تحولی ارتجاعی (محیط، «بازگشت...»، ۲۵۱) و کودتایی بی‌ثمر (اخوان ثالث، ۶۵۲) و سیری قهقرایی به شمار می‌آورند که به تعبیر شفیعی‌کدکنی در ترازنامهٔ آن یک سود هست و هزاران زیان؛ سود مربوط به زبان، و زیانها مربوط به اندیشه و صور خیال است (همان، ۵۶ ـ۵۷)؛ همچنین به نظر وی شخصیتهای وابسته به این جریان، شخصیتهایی هستند کاریکاتورگونه و مسخ شده که می‌توان از آنها و حاصل کارشان، در تاریخ تکامل شعر فارسی صرف‌نظر کرد (*ادوار*، ۲۰). اته نیز به نوعی از عدم اصالت جریان بازگشت سخن می‌گوید و ذوق هنرپردازی گویندگان این عصر را تقلید از بزرگان قدیم می‌داند، با این تفاوت که در شعر شاعران بازگشت، عبارات متکلف اغراق‌آمیز، جانشین معانی اشعار و اقوال قدما می‌شود (ص ۲۰۲ـ۲۰۳). این بازگشت و این تقلید هم به قول نیما یوشیج از سر عجز صورت پذیرفته، و به نابودی استعدادهای درخشان ادبی انجامیده است (ص ۵۰؛ نیز نک: شمس، ۱۲۵؛ آرین‌پور، ۱۵/۱ـ۱۶)؛ چه، رسوخ اندیشهٔ تقلید صرف از شیوهٔ قدما در جامعه موجب شد تا در برابر هرگونه حرکت جدید ادبی مقاومت صورت گیرد (شمیسا، *سبک‌شناسی شعر*، ۳۲۲) و در جنبش بازگشت هم آن اندازه توانایی نبود که در پرتو آن، روشهای نوین و زاینده‌ای به بار آید و موجب تکامل و استمرار ادب فارسی گردد و در نتیجه، بازگشت موجب شد تا تحول ناگزیر جریان شعر فارسی نیز از مسیر طبیعی خود دور شود (سادات ناصری، ۴۳۰) و چنین است که شبلی نعمانی تقلید را مردود می‌شمارد و چنین اظهارنظر می‌کند که شعر فارسی با رودکی آغاز می‌شود و با صائب پایان می‌گیرد و این از آن روست که شاعران سبک جدید، یعنی شاعران بازگشت، تنها مقلد شاعران قدیمند (۱۵۸/۳). در میان طرفداران دیدگاه منفی، برخی به سبب گرایش به سبک هندی و هواداری از این سبک چنین اظهارنظر می‌کنند که هنر شاعران بازگشت این بود که زمینهٔ غفلت از بخشی مهم از شعر و ادب فارسی (یعنی شعر سبک هندی) را فراهم آوردند (نک:

امیری، ۱۳).

ب ـ دیدگاه مثبت: طرفداران دیدگاه مثبت، بازگشت را جنبشی می‌دانند که از روند تکامل تاریخ ادبیات فارسی برآمده است و به تعبیر نفیسی حاصل ضعف روش شاعران توانایی، مثل صائب و کلیم است که از پروردن شاعران بزرگ فروماندند (مقدمه، ۶). آنان بر این معنا تأکید می‌ورزند که این نهضت، برخلاف پندار کسانی که با نظر سطحی به موضوع می‌نگرند، تقلید صرف و بازگشت بی‌قید و شرط به شیوهٔ قدما نیست (رعدی، ۹۳)، بلکه تلاشی است با هدف تجدید حیات شعر و حتیٰ تجدید حیات زبان فارسی (همو، ۹۴) و اگر به دیدهٔ انصاف بنگریم شعر بازگشت دارای جاذبه‌های ویژه‌ای است که موجب برانگیختن تحسینهای قلبی خواننده می‌شود (شمیسا، همانجا). از این منظر است که ریپکا پیشروان نهضت بازگشت را شاعرانی خردمند و صاحبِ ذوقِ انتقادی می‌خواند و می‌گوید: آنان با همین خرد و ذوق دریافتند که راه رهایی شعر فارسی بازگشت به شیوهٔ استادان متقدم است (ص 295).

طرفداران دیدگاه مثبت، نمایندگان برجستهٔ سبک هندی را تأیید می‌کنند و تنها «سبک هندی به معنی اخص» (رعدی، همانجا)، و به تعبیر آذر در *آتشکده* «متأخرین» اهل «تصرفات نالایق» (ص ۴۱۶) را که «مقلدینی کج زبان» (امیری، ۱۲) بوده‌اند، موردنقد قرار می‌دهند و آثارشان را مردود می‌شمارند و إعراض کردن از آن را عامل پیشرفت شعر و ادب می‌دانند (نک: هدایت، ۱/ده؛ اقبال، ۴ـ ۵؛ مؤتمن، ۱۷۸؛ صمصامی، ۱۲۲؛ مکی، ۱۳ـ۱۴؛ صفایی، ۲). تأمل شاعران بازگشت در آثار قدما و توفیق آنان در فهم این آثار و تتبع در آنها تا بدان پایه است که می‌توان چنانکه شمیسا دریافته، و تصریح کرده است، این معنا را پذیرفت که شاعران بازگشت، پیشگامان سبک‌شناسی در ایران هستند و سبک‌شناسی در ایران، بی‌آنکه نامی داشته باشد، از این دوره و با تلاش این شاعران آغاز شده است؛ زیرا که این شاعران می‌بایست در کار تقلید صحیح در تمام جوانب، اعم از مختصات زبانی، فکری و ادبی آثار قدما تأمل کنند، آنها را بیاموزند و به شاگردان خویش بیاموزانند، چنانکه بهار پس از تأسیس دانشگاه تهران، تجربه‌های خود را در درس سبک‌شناسی به دانشجویان خود منتقل کرد (همان، ۳۲۰ـ۳۲۱).

مآخذ: آذر بیگدلی، لطفعلی، *آتشکده*، به کوشش جعفر شهیدی، تهران، ۱۳۳۷ش؛ آرین‌پور، یحییٰ، *از صبا تا نیما*، تهران، ۱۳۷۲ش؛ انه، هرمان، *تاریخ ادبیات فارسی*، ترجمهٔ صادق رضازاده شفق، تهران، ۱۳۵۶ش؛ اخوان ثالث، مهدی، «نیما مردی بود مردستان»، *اندیشه و هنر*، تهران، ۱۳۳۹ش، شم ۹؛ اقبال آشتیانی، عباس، مقدمه بر *دیوان هاتف اصفهانی*، به کوشش وحید دستگردی، تهران، ۱۳۳۲ش؛ امیری فیروزکوهی، کریم، مقدمه بر *دیوان صائب*، تهران، ۱۳۴۵ش؛ بالائی، ک. و م. کویی‌پرس، *سرچشمه‌های داستان کوتاه فارسی*، ترجمهٔ احمد کریمی حکاک، تهران، ۱۳۶۶ش؛ بهار، محمدتقی، «بازگشت ادبی»، *ارمغان*، تهران، ۱۳۱۱ش، س ۱۳، شم ۷، ۸، ۱۱، ۱۲؛ همو، *سبک‌شناسی*، تهران، ۱۳۵۵ش؛ همو، «شعرشناسی»، *بهار و ادب فارسی*، به کوشش محمد گلبن، تهران، ۱۳۵۱ش، ج ۱؛ حمیدی شیرازی، مهدی، *شعر در عصر قاجار*، تهران، ۱۳۶۴ش؛ خانلری، پرویز، «نثر فارسی در دورهٔ اخیر»، *نخستین کنگرهٔ نویسندگان ایران*، تهران، ۱۳۲۶ش؛ *دایرة المعارف فارسی*؛ رضازادهٔ شفق، صادق، *تاریخ ادبیات ایران*، تهران، ۱۳۲۰ش؛ رعدی آذرخشی، غلامعلی، «دربارهٔ سبکهای شعر فارسی و نهضت بازگشت»، *ناموارهٔ دکتر محمود افشار*، تهران، ۱۳۶۴ش، ج ۱؛ زرین‌کوب، عبدالحسین، *از گذشتهٔ ادبی ایران*، تهران، ۱۳۷۵ش؛ همو، *سیری در شعر فارسی*، تهران، ۱۳۶۷ش؛ همو، *نقد ادبی*، تهران، ۱۳۶۱ش؛ همو، *نه شرقی، نه غربی ـ انسانی*، تهران، ۱۳۵۳ش؛ سادات ناصری، حسن، «بازگشت ادبی»، *یغما*، تهران، ۱۳۴۳ش، س ۱۷، شم ۹؛ سپهر، محمدتقی، *براهین العجم*، به کوشش جعفر شهیدی، تهران، ۱۳۵۱ش؛ سروش اصفهانی، *دیوان*، به کوشش حسین کی استوان، تهران، ۱۳۲۹ش؛ شبلی نعمانی، محمد، *شعر العجم*، ترجمهٔ محمدتقی فخر داعی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ شفیعی کدکنی، محمدرضا، *ادبیات فارسی*، ترجمهٔ حجت‌الله اصیل، تهران، ۱۳۷۸ش؛ همو، *ادوار شعر فارسی از مشروطیت تا سقوط سلطنت*، تهران، ۱۳۵۹ش؛ شمس لنگرودی، محمد، *مکتب بازگشت*، تهران، ۱۳۷۲ش؛ شمیسا، سیروس، *سبک‌شناسی شعر*، تهران، ۱۳۷۴ش؛ همو، *سبک‌شناسی نثر*، تهران، ۱۳۷۶ش؛ همو، *سیر غزل در شعر فارسی*، تهران، ۱۳۶۲ش؛ صباحی بیدگلی، *دیوان*، به کوشش احمد کرمی، تهران، ۱۳۶۵ش؛ صفا، ذبیح‌الله، *مختصری در تاریخ تحول نظم و نثر پارسی*، تهران، ۱۳۶۳ش؛ صفایی، ابراهیم، *نهضت ادبی ایران در عصر قاجار*، تهران، ابن‌سینا؛ صمصامی، محمد، *سیری در ادبیات ایران*، اصفهان، ۱۳۴۰ش؛ محجوب، محمدجعفر، مقدمه بر *دیوان قاآنی*، تهران، موسوی؛ محیط طباطبایی، محمد، «بازگشت سبک هندی به ایران»، *صائب و سبک هندی*، به کوشش محمد رسول دریا گشت، تهران، ۱۳۷۱ش؛ همو، مقدمه بر *دیوان مجمر*، تهران، ۱۳۴۵ش؛ مکی، حسین، مقدمه بر *دیوان مشتاق*، تهران، ۱۳۲۰ش؛ مؤتمن، زین‌العابدین، *تحول شعر فارسی*، تهران، طهوری؛ نصرآبادی، محمدطاهر، *تذکره*، به کوشش محمد ناجی نصرآبادی، تهران، ۱۳۷۸ش؛ نفیسی، سعید، *شاهکارهای نثر فارسی معاصر*، تهران، معرفت؛ همو، مقدمه بر *دیوان عاشق اصفهانی*، تهران، ۱۳۴۳ش؛ نیما یوشیج، *ارزش احساسات*، به کوشش ابوالقاسم جنتی عطایی، تهران، ۱۳۳۵ش؛ هدایت، رضا قلی، *مجمع الفصحا*، به کوشش مظاهر مصفا، تهران، ۱۳۴۰ش؛ همایی، جلال‌الدین، *تاریخ ادبیات ایران*، به کوشش ماهدخت بانو همایی، تهران، ۱۳۷۵ش؛ همو، *مقالات ادبی*، تهران، ۱۳۶۹ش؛ همو، مقدمه بر *حبیب السیر* خواندمیر، تهران، ۱۳۳۳ش؛ همو، مقدمه بر *دیوان سروش اصفهانی*، به کوشش محمدجعفر محجوب، تهران، ۱۳۴۰ش؛ همو، مقدمه و حواشی بر *دیوان طرب*، تهران، ۱۳۴۲ش؛ یزدگردی، امیرحسن، مقدمه بر *نفثة المصدور* محمد نسوی، تهران، ۱۳۴۳ش؛ نیز:

Browne, E.G., *A Literary History of Persia*, Cambridge, 1930; Rypka, J.et al., *Iranische Literaturgeschichte*, Leipzig, 1959.

اصغر دادبه

بازگیر، عنوان طوایفی از عشایر غرب ایران که در لرستان و ایلام و نیز کرمانشاهان پراکنده‌اند. چنانکه از نام این طایفه بر می‌آید، گویا نیاکانشان با شکار و خرید و فروش باز سر و کاری داشتند (نک: مکری، ۲۵).

علاوه بر نام طایفه، واحدهایی جغرافیایی با عناوین بازگِر، بازگیر، بازگیرخان میرزا، بازگیری، بازگیرکلا، بازگرون و بازگیر قلعه پرور در فرهنگها و منابع آمده است (*فرهنگ آبادیها*...، ۵۹؛ *اسامی*...، ۹؛ پاپلی، ۸۴؛ رزم آرا، پیشکوه، ۱۹۱؛ *فرهنگ جغرافیایی*...، ۵۲؛ مکری، ۲۵؛ مفخم، ۵۲).

خاستگاه قومی و نشان دودمانی: دربارهٔ منشأ بازگیرها چند نظر وجود دارد، از جمله آنکه حدود ۲۷۰ سال پیش شخصی به نام بازگیر درخرم آباد می‌زیسته، و پسری به نام کربلایی قربانعلی داشته است. کربلایی قربانعلی همراه شماری از فرزندان خود خرم آباد را ترک می‌کند و به تختان، محلی در آبدانان ایلام می‌رود و ساکن می‌شود (تحقیقات میدانی). دیگر آنکه بازگیرها، به صورت جمعی از میان ایل

کلهر (ﻫ م) کرمانشاهان بـه لرستان آمده، و در قلمـرو طایفهٔ جودَکـی بالا گَریوه، و سپس درمجاورت «دِرکُوَند» (دیرکوند)ها سکنیٰ گزیده‌اند (برزویی، ۴۴۶).

بازگیرهای آبدانان ایلام که از بازماندگان کربلایی قربانعلی به شمار می‌روند، از ۳ تیرهٔ اصلی کَلّه شیر «صَیِ مایِی» (صید محمد)، شَپَکَهٔ قربانعلی و جَوّار و تیره‌های فرعی موسیٰ و داس مَکِش تشکیل شده‌اند. تیره‌های خَربوزانی و دشتی که از تیره‌های اصلی بازگیرهای لرستان به شمار آمده‌اند (*دانشنامه*...، ۴۶۳/۳)، از پیش از آمدن کربلایی قربانعلی به تختان آبدانان در آنجا ساکن بوده‌اند و هیچ گونه وابستگی خونی با بازگیرها ندارند (تحقیقات میدانی).

بـازگیرهای لرستان مشتمل بـر دو شعبهٔ اصلـی «سی» (سیاه) و «اِسْپی» یا «اسبه» (سفید)اند. بازگیرهای سفید به دوتیرهٔ «مَوَلی» (محمد ولی) و «نُیرالی» (نورعلی) تقسیم می‌شوند. تیرهٔ محمدولی را ۳ دودمان اولاد نظربگ، قنبرعلی و علی؛ و تیرهٔ نورعلی را ۳ دودمانِ مُرادخان، یاری و جوزالی (جوزعلی) تشکیل می‌دهند. بازگیرهای سیاه به دو زیر تیرهٔ سبزعلی و سبزوار تقسیم می‌شوند که در بدو امر مشتمل بـر ۵ دودمان سهراب، احمدخان، خان میرزا، آغالی و محمد جافر بوده‌اند که امروز بـه دودمانهای بُرزو، نوروزی، ظُهراب بگ، خضربگ (حسن‌بگ) و کربلایی احمدخان شهرت دارند و جمعیتشان کمتر از بازگیرهای سفید است (برزویی، ۴۴۷).

مهاجـرت و پراکندگـی: سرزمین اصلـی بازگیرها خرم‌آبـاد و کرمانشاهان بود که پس از مهاجرت به آبدانان، به صورت تیره‌ای از طایفهٔ شَکربیگی ایل کرد آبدانان درآمدند (تحقیقات مؤلف؛ نیز نک: افشار سیستانی، ۳۲۳-۳۲۴؛ رزم آرا، پشتکوه، ۲۲). گروه کوچکی از آنها که در سرشماری ۱۳۶۶ش، ۷۳۹ نفر (۹۹ خانوار) برآورد شده‌اند، هنوز کوچ نشینی خود را حفظ کرده‌اند و در مناطقی از آبدانان و شهرستان دهلران، ییلاق و قشلاق می‌کنند (*سرشماری اجتماعی*...، ۱۳).

بازگیرهای بالا گریوه (نک: پاپی، *شناخت*...، ۱۴/۲) بعد از مدتی اقامت در میان جودکیها در زیستگاههای طوایف میر و بهاروند پراکنده شدند. این گروه از استقلال نسبی برخوردارند و در بالاگریوه، دره شهر (نک: شاکرمی، ۹۹) و روستاهای پلدختر چون هَلَوش، چَمِ‌مهر، بابا خوارزم و جلوگیر پراکنده‌اند. همزیستی آنها با میرهای محمدخانی (میررضا و محمدطاهر) پیوندهای خانوادگی در میان آنها پدید آورده که همچنان تا این روزگار تداوم یافته است. بعدها کدورت بین بازگیرها و میرها و غارت اموال بازگیرها توسط میرعباس بزرگ، موجب کوچ بخشی از آنها از طاف به ایلام و دیگر نقاط لرستان شد. با پراکنده شدن بازگیرها در لرستان عده‌ای از آنها به بیرانوندها پیوستند و هنوز خانوارهایی از آنها با حفظ اصلیت قومی خود در میان بیرانوندها می‌زیند و بر خلاف نظر برخی، وابسته یا متعلق به طایفهٔ بیرانوند نیستند (نک: برزویی، ۴۴۶-۴۴۷؛ نیز والی زاده، ۳۲۱).

شماری از بازگیرها نیز در همسایگی بهاروندها می‌زیند که آنها را به خطا از مرالیوندهای بهاروند قلمداد کرده‌اند (نک: امان‌اللّٰهی، *قوم‌لر*، ۱۵۱، قس: «نظام...»، ۱۱۳). برزویی شبههٔ وابستگی تیره‌ها و طایفه‌ها را به یکدیگر نتیجهٔ طبیعت و اقتضای زندگی ایلی در همسایگی یکدیگر دانسته است (ص ۴۴۶). رزم‌آرا در جدول تقسیم‌بندی ایلی بهاروند نامی از بازگیر نمی‌برد (نک: پیشکوه، ۲۳۱) و پاپی نیز وابستگی آنها را تأیید نکرده است (نک: مقدمه...، ۳۰-۳۱).

باگذشت ایام، دوباره بخشی از بازگیرهای مهاجر از طاف، بعد از صلح با میرها به آنجا بازگشتند و در اواخر دورهٔ قاجار ترک کوچ‌نشینی کردند و در کَرگاه ساکن شدند. بخشی از آنها نیز در وَنیسیان و بخش مـرکزی خرم آبـاد، و در روستاهای سُهیل بیگـی، تُلـوری، دینـاروند، ده باقر، دارایی، سرخده علیا، آنگز، سالی بزرگ و کوچک، چوبتراش، پیرجَدِ بـازگیر و شهر خرم‌آباد اسکان یافتند (برزویی، ۴۴۷؛ نیز نک: ساکی، ۱۶۸).

بازگیر پیوسته به صورت طایفه‌ای مستقل به شمار می‌آمده، و در مراسم مختلف از رئیس طایفهٔ بازگیر مستقلاً دعوت می‌شده است (نک: *یادبود*...، ۷۷۱). بازگیرها مذهب تشیع دارند و به گویشهای لری، لکی و کردی سخن می‌گویند (ایزدپناه، ۲۳۲/۲).

مآخذ: *اسامی نقاط و مناطق جغرافیایی*... استان باختران، جهاد سازندگی، تهران، ۱۳۶۰ش؛ افشار سیستانی، ایرج، شناخت *ایلها، چادرنشینان وطوایف عشایری ایران*، تهران، ۱۳۶۶ش؛ امان‌اللّٰهی بهاروند، سکندر، *قوم‌لر*، تهران، ۱۳۷۰ش؛ همو، «نظام اجتماعی ـ سیاسی ایل‌بهاروند»، *ایلات و عشایر*، تهران، ۱۳۶۲ش؛ ایزدپناه، حمید، *آثار باستانی و تاریخی لرستان*، تهران، ۱۳۶۳ش؛ برزویی، علی داد، «قوم‌لر»، *آینده*، تهران، ۱۳۷۲ش، س۱۹، شم ۴-۶؛ پاپلی یزدی، محمدحسین، *فرهنگ آبادیها و مکانهای مذهبی کشور*، مشهد، ۱۳۶۷ش؛ پاپی، مرادحسین، *شناخت ایل پاپی*، قم، ۱۳۷۸ش؛ همو، مقدمه بر *طایفهٔ میر درگذر تاریخ* تقی میرهاشمی، قم، ۱۳۷۵ش؛ *دانشنامهٔ جهان اسلام*، تهران، ۱۳۶۲ش؛ رزم آرا، علی، *پشتکوه*، تهران، ۱۳۲۰ش؛ همو، *پیشکوه*، تهران، ۱۳۲۰ش؛ ساکی، علی محمد، *جغرافیای تاریخی وتاریخ لرستان*، خرم‌آباد، ۱۳۴۳ش؛ *سرشماری اجتماعی‌ـاقتصادی عشایر کوچنده* (۱۳۶۶ش)، نتایج تفصیلی، ایل کرد، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۶۸ش؛ شاکرمی، عبدالحسین، *فرهنگ وتاریخ دره‌شهر*، قم، ۱۳۷۱ش؛ *فرهنگ آبادیهای کشور* (۱۳۵۵ش)، استان کرمانشاهان، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۶۰ش، ج۱۲؛ *فرهنگ جغرافیایی آبادیهای کشور* (خرم آباد)، سازمان جغرافیایی نیروهای مسلح، تهران، ۱۳۷۳ش، ج ۵۸؛ مکری، محمد، *فرهنگ نامهای پرندگان*، تهران، ۱۳۶۱ش؛ مفخم پایان، لطف الله، *فرهنگ آبادیهای ایران*، تهران، ۱۳۳۹ش؛ والی زادهٔ معجزی، محمدرضا، «یا ایهاالناس...»، *سالنامهٔ بهار*، ۱۳۴۷ش؛ *یادبود اجتماع سران ایلات و عشایر در تهران*، تهران، ۱۳۲۹ش؛ تحقیقات میدانی مؤلف.

اردشیر کشاورز

بازنامه‌ها، کتابهایی در تربیت و نگاهداری باز و دیگر پرندگان شکاری و آیین شکار با آنها و روش معالجهٔ آنها. رواج شکار با باز و دیگر مرغان شکاری از دورانهای باستان در خاور و باختر، به ویژه در چین و هندوستان و ماوراءالنهر و ایران و بین‌النهرین و مصر و یونان، دلبستگی مردمان به این نوع شکار، نقش اقتصادی آن، پیچیدگی و دشواری شیوه‌های پرورش و آموزش و نگهداری و بهداشت و درمان

این پرندگان، و پیشرفتهایی که به مرور زمان و در اثر تجربه در این راه حاصل می‌شد، متخصصان این فن در مراکز فرهنگی را به نگارش کتابها و رساله‌هایی در این زمینه برانگیخت. در منابع کهن، نشانه‌هایی از وجود کتابهایی دربارهٔ شکار مرغان در روزگاران باستان دیده می‌شود (ابن ندیم، ۳۷۷؛ عباسی، ۱۰ـ۱۲؛ ریو، II/484؛ *آلوارت*، شم 6199؛ GAS, III/352).

ارسطو در کتاب «تاریخ جانوران» مطالبی نیز دربارهٔ باز دارد. ابن بطریق این اثر را با عنوان *الحیوان* به عربی درآورده که نسخه‌هایی از آن نیز بر جا مانده است. همچنین از تألیف کتابی دربارهٔ مرغان شکاری و فن بازداری برای اسکندر مقدونی سخن می‌رود. در مقدمهٔ این بازنامه گفته می‌شود که اسکندر مقدونی از دانشمندان دربار خود خواسته بود که سرشت باز و بیماریهای آن و نشانه‌های آن بیماریها و شیوهٔ درمان آنها را برای او شرح دهند و این کتاب حاصل آن گفت و گوهاست (*آلوارت*، نیز GAS، همانجاها؛ TS, III/870).

دربارهٔ انوشیروان و تألیف بازنامه‌ای به نام او نیز حکایتی همانند آنچه دربارهٔ اسکندر گفته می‌شود، نقل شده است. در دیباچهٔ اثری که *بازنامهٔ نوشیروانی* از جملهٔ منابع آن بوده، آمده است که بوذرجمهر به فرمان انوشیروان، خردمندان روم، عراق، خراسان و ماوراءالنهر را گرد آورد و از ایشان خواست که دربارهٔ آنچه از شکار با باز می‌دانند، با یکدیگر به گفت‌وگو پردازند و این کتاب از آن گفت‌وگوها فراهم آمده است (عباسی، ۱۱ـ۱۲؛ ریو، همانجا).

در منابع کهن عربی و فارسی همچنین از سلسلهٔ درازی از بازنامه‌ها، با عنوانهای *کتاب البزاة للترک*، *کتاب البزاة للروم*، *کتاب البزاة للعرب* (ابن ندیم، همانجا) و *بازنامهٔ پرویز*، بازنامه‌های رومیان، بابلیان، ترکان، سغدیان و هندوان و *کتاب بهرام بن شاپور* (نسوی، ۸۷، ۹۰، ۹۵، ۱۱۱، ۱۱۴؛ *آلوارت*، ریو، همانجاها)، و در برخی منابع نیز از بازنامه‌های جمشید، جاماسپ، بقراط، جالینوس و بزرگمهر یاد شده است (بیلگه، 171-169؛ ریتر، 148-147). ظاهراً همین کتابها بوده‌اند که ادهم بن محرز باهلی به فرمان مهدی خلیفهٔ عباسی، از مجموع آنها کتابی فراهم آورده، و حجاج بن خیثمه در روزگار هارون‌الرشید تحریر دیگری از آن تهیه کرده است (*آلوارت*، همانجا؛ ,GAS, III/357-358 IV/81-82). در منابع دیگر از بازنامه‌ای که در سدهٔ ۴ق/۱۰م برای عبدالملک بن نوح سامانی از زبان پهلوی به فارسی ترجمه شده، و نیز بازنامه‌ای که برای سلطان محمود غزنوی تألیف شده است، سخن گفته می‌شود (عباسی، همانجا؛ بیلگه، 170؛ ریتر، 148).

در ۱۸۴۰م هامرپورگشتال نخستین تحقیق دربارهٔ فن بازداری در جهان اسلام را منتشر ساخت. همچنین در ۱۹۰۸م فیلت در مقدمه‌ای که به زبان انگلیسی بر بازنامه‌ای فارسی با عنوان *قوانین الصیاد* نوشت، گزارش مختصری دربارهٔ بازداری و بازنامه‌ها در جهان اسلام به دست داد. در ۱۹۶۵م، مولر بررسی مفصلی دربارهٔ بازنامه‌های عربی در سده‌های میانه منتشر ساخت[1] و در ۱۹۷۷م، استوری ۳۸ بازنامه به زبان فارسی را شناساند (نک: GAS, II/632؛ II(3)/402-410). منزوی نیز در *فهرست مشترک نسخه‌های خطی فارسی پاکستان* (نک: خطی مشترک، ۱/۳۹۶ـ۴۴۴، ۴/۲۵۱۴ـ۲۵۱۵) و *فهرست نسخه‌های خطی کتابخانهٔ گنج بخش* (۱/۱۹۵ـ۱۹۹) بیش از ۴۰ کتاب و رسالهٔ فارسی در این زمینه، غالباً در نسخه‌های متعدد، معرفی کرده است. شمار بازنامه‌هایی که در فهرستها و منابع دیگر از آنها نام برده می‌شود و بسیاری از آنها نیز بر جا مانده‌اند، از ۱۰۰ می‌گذرد. در اینجا از عمده‌ترین این آثار یاد می‌شود:

الف ـ بازنامه‌های عربی:

۱. *البزدرة فی تربیة سباع الطیور و امراضها و علاجها مما الّفه الحکماء للملک الاسکندر*، شامل دو مقاله، به ترتیب در ۵۱ و ۶۳ فصل. این اثر باید در سدهٔ ۲ق/۸م به زبان عربی در آمده باشد، زیرا حجاج بن خیثمه (سدهٔ ۲ق) در کتابی که در همین زمینه نوشته، از این ترجمه بهره گرفته است. از این اثر نسخه‌هایی به تحریر ابوبکر بن یوسف علوی (سدهٔ ۴ق/۱۰م) در پاریس و برلن و استانبول برجامانده‌است (*آلوارت*، نیز TS، همانجاها؛ ششن، ۴۰۲؛ GAS, III/352, 357-358).

۲. *البزدرة فی الضواری من الطیر*، یا *طب الطیور*، تحریر حجاج بن خیثمه. این اثر که متن اصلی آن نگارش غطریف بن قدامهٔ غسانی و ادهم بن محرز باهلی بوده، ظاهراً کهن‌ترین بازنامهٔ عربی است که بر جا مانده است. حجاج در آغاز آن گوید: «این کتاب را که دربارهٔ مرغان شکاری است، در کتابخانهٔ هارون‌الرشید یافتیم و آن را به غطریف بن قدامه که بازدار هشام و ولید ــ خلفای اموی ــ بود، نشان دادیم؛ وی آن را شناخت و گفت: فرمانروای روم کتابی دربارهٔ مرغان شکاری برای مهدی خلیفه فرستاده بود و خلیفه، ادهم بن محرز باهلی را نیز فراخواند و به ما فرمان داد تا با بهره‌گیری از آثار دانشمندان فارس و ترک و روم کتابی جامع در این فن تألیف کنیم؛ به گفتهٔ غطریف، معاذ بن مسلم سخنان خسروان ایران را نیز به این کتاب افزوده است». از این اثر با عنوانهای *بازنامهٔ مهدی* و *بازنامهٔ ادهم و غطریف* نیز یاد شده است و نسخه‌هایی از آن در برلین و استانبول نگهداری می‌شود (*آلوارت*، همانجا؛ بیلگه، 176؛ GAS, IV/81-82; TS, III/871).

۳ـ۸. *کتاب البازی*، از ابوعبیده معمر بن مثنی؛ *کتاب الجوارح*، از محمد بن عبدالله بن عمر بازیار؛ *کتاب الجوارح و اللعب بها*، از ابودلف قاسم بن عیسی؛ *کتاب البزاة و الصید*، از همو؛ *کتاب الصید و الجارح*، از فتح بن خاقان؛ *کتاب الجوارح و الصید*، از ابن معتز (ابن ندیم، ۵۸ـ۵۹، ۱۲۹ـ۱۳۰، ۳۷۷؛ نیز نک: GAS, II/632, III/355-358, 363-364). از این بازنامه‌ها که در سدهٔ ۳ق/۹م تألیف شده‌اند، اثری بر جا نمانده است.

۹. *الجمهرة فی علم البیزرة*، از عیسی بن علی بن حسان ازدی (سدهٔ

1. Möller, *Studien zur mittelalterlichen arabischen Falknereiliteratur.*

۳ق/۹م). نسخه‌هایی از این اثر در ایاصوفیه و اسکوریال نگهداری می‌شوند (ESC², شم 903؛ بیلگه، 179؛ ریتر، همانجا).

۱۰. *المصاید و المطارد*، از ابوالفتح محمود بن حسن کاتب، معروف به کشاجم (سدهٔ ۴ق/۱۰م). محمد اسعد طلس نسخهٔ خطی این کتاب را در کتابخانهٔ شمارهٔ ۱ مجلس شورا در تهران یافت و در بغداد به چاپ رساند (۱۹۵۴م). اثری که در فهرست این کتابخانه با عنوان کتاب *الصید و القنص* معرفی شده (شورا، ۱۶۹/۲-۱۷۱)، همین کتاب است. در مقدمهٔ این اثر، از شیفتگی خلفای عباسی ــ هارون، امین، معتصم، معتضد و مکتفی ــ به شکار، به ویژه شکار با باز سخن گفته می‌شود (کشاجم، ۳-۸).

۱۱. *کتاب البیزرة*، از ابوعبدالله حسن بن حسین (سدهٔ ۴ق/۱۰م)، باز یار خلیفهٔ فاطمی العزیز بالله. این اثر به کوشش محمد کردعلی در دمشق چاپ شده است (۱۳۷۱ق/۱۹۵۲م). مؤلف بسیاری از مطالب آن را بدون ذکر مأخذ از *المصاید و المطارد* کشاجم برگرفته، و به ویژه دو باب مربوط به شکار با سگ و شکار آهو، و همچنین بخش قابل توجهی از استشهادات شعری را کلمه به کلمه از آن نقل کرده است. گزیده‌ای از مطالب این کتاب به زبان فرانسه ترجمه شده، و در شمارهٔ ۱۲ مجلهٔ *آرابیکا* به چاپ رسیده است (لیدن، ۱۹۶۵م).

۱۲. *القانون الواضح فی معالجات الجوارح*، از بغدی بن علی بن قشتمر (سدهٔ ۷ق/۱۳م). در فهرست کوپریلی آمده است که این اثر گزیدهٔ *غنیة القاری فی علم الجوارح و الضواری* از همین مؤلف است (۴۹۷/۱-۴۹۸). نسخهٔ خطی کوپریلی در ۶۶۶ق/۱۲۶۸م در مراغه استنساخ شده، و در ۶۶۷ق به نظر مؤلف رسیده است. این اثر آگاهیهای ارزشمندی دربارهٔ بازنامه‌های کهن‌تر در بردارد. مؤلف بازنامه‌های ابوالجیش خمارویه فرمانروای مصر (حک ۲۷۰-۲۸۲ق/۸۸۳-۸۹۵م)، عبداللطیف قزوینی و ابن زینی قاسم بن علی (سدهٔ ۶ق/۱۲م) را در اختیار داشته است. به گفتهٔ خود وی، کتاب اخیر در ۵۵۵ق/۱۱۶۰م برای خلیفه مستنجد تألیف شده است. وی همچنین از بازنامه‌های ابوالقاسم نیشابوری، ظهیر طرابلسی و غطریف یاد می‌کند (همانجا؛ بیلگه، 175-176؛ ریتر، همانجا).

۱۳. *الکتاب المنصوری فی البیزرة*، اثر مؤلفی ناشناخته از سدهٔ ۷ق/۱۳م. این کتاب دست‌کم شامل ۴ جزء بوده، و تنها جزء چهارم آن برجا مانده که در ۱۹۸۹م در تونس به چاپ رسیده است.

۱۴. *انس الملأ بوحش الفلا*، از محمد منکلی، که در ۷۷۳ق/۱۳۷۱م تألیف شده است. این کتاب مورد توجه خاورشناسان قرار گرفت و در ۱۸۸۰م با ترجمهٔ فرانسوی آن در پاریس انتشار یافت. در ۱۹۹۳م نیز در بیروت منتشر شد.

۱۵. *رسالة فی معالجات الطیور*، یا *کتاب الصید فی علم الجوارح*، از معد بن احمد تین‌مللی. این رساله که نسخه‌ای از آن در استانبول نگهداری می‌شود، تاریخ تألیف ندارد (بیلگه، 178).

۱۶. *المصابیح المزهرة فی علم البزدرة*، از تقی‌الدین ابن معروف (سدهٔ ۱۰ق/۱۶م). این اثر شامل ۱۰ مقاله است و نسخه‌ای از آن در گوتا نگاهداری می‌شود (پرچ، شم 2094).

بازنامه‌های مهم دیگری نیز از سده‌های ۷-۹ق/۱۳-۱۵م بر جا مانده‌اند که در آنها جای عنوان و نام مؤلف خالی است (*آلوارت*، شم 6197-6199).

ب ـ بازنامه‌های فارسی:

۱. *جوارح‌نامهٔ شاهنشاهی*، ترجمهٔ فارسی *بازنامهٔ نوشیروانی*. گفته می‌شود که ابوالبختری (ابوالبحزی) این بازنامه را به فرمان محمد بن عبیدالله بلعمی وزیر در ۳۵۲ق/۹۶۳م برای عبدالملک بن نوح پادشاه سامانی به فارسی درآورده است (عباسی، ۱۱-۱۲؛ بیلگه، 172).

۲. *بازنامهٔ نسوی*، از علی بن احمد نسوی (سدهٔ ۵ق/۱۱م). این اثر کهن‌ترین بازنامهٔ فارسی است که بر جا مانده است. نسوی از هشت‌سالگی به بازداری مشغول بود و مدت ۶۰ سال در این کار مداومت ورزید؛ تقریباً در ۷۰ سالگی به تألیف این کتاب پرداخت و تجارب و آموخته‌های خود را در آن گرد آورد. وی از شیوه‌های گوناگون شکار و پرورش باز و دیگر مرغان شکاری در سرزمینهای مختلف به تفصیل سخن گفته، و همچنین از شکارنامه‌ها و بازنامه‌های بسیار و بازداران بنام، مانند علی کوتاه، بوعلی بازیار، علی کامه و ابونصر کوتاه (ص ۷۰، ۹۰، ۹۸، ۱۰۴، ۱۰۶، ۱۰۷، ۱۲۷، ۱۶۴) یاد کرده است. این کتاب در ۱۳۵۴ش در تهران انتشار یافت.

۳. *بازنامهٔ محمود غزنوی*. این اثر در کتابخانهٔ پرتو پاشا نگهداری می‌شود (بیلگه، 170؛ ریتر، 148).

۴. *صیدنامهٔ ملکشاهی*، یا *شکارنامهٔ خسروی*، به تحریر محمد بن قلیچ نظامی (سدهٔ ۵ق/۱۱م). دربارهٔ تألیف این بازنامه نیز گزارشی همانند حکایتی که دربارهٔ اسکندر مقدونی و انوشیروان ساسانی گفته شد، نقل شده است: خواجه نظام‌الملک به فرمان ملکشاه سلجوقی که دلبستگی شدید به شکار با مرغان داشت، دانایان این فن را از نیشابور، بلخ، ترمذ، مرو، هرات، خوارزم، روم، عراق عرب، فارس، تبریز، سیستان، هندوستان، ترکستان، اصفهان، مصر و مغرب گرد آورد تا دانسته‌های خود را در این زمینه با یکدیگر در میان نهند. نامهای این بازداران در برخی منابع به تفصیل آمده است. گفته می‌شود که بزرگ ایشان ابوالجوارح خواجه علی بن محمد نیشابوری بوده است و محمد ابن قلیچ گزیدهٔ آن گفت‌وگوها را به صورت کتاب درآورده است (عباسی، ۱۲-۱۶؛ بیلگه، 173؛ ریتر، همانجا).

۵. *بازنامهٔ فیروزشاهی*، یا دستور صید، از خواجه محمد صادق بن خواجه محمد یوسف. این اثر در ۵۷۱ق/۱۱۷۵م برای محیی‌الدین فیروزشاه امیر بلخ نوشته شده است. نسخه‌هایی از این بازنامه در کتابخانه‌های بادلیان و انجمن آسیایی بنگال بر جا مانده است (اته، I/1072-1073؛ ایوانف، 422). در بنگال بازنامهٔ دیگری نگهداری می‌شود که در ۵۷۰ ق تألیف شده، و در آن از *بازنامهٔ فیروزشاهی* یاد شده است؛ از این‌رو، در درستی تاریخ یاد شده ابراز تردید می‌شود

(استوری، II(3)/402؛ ایوانف، همانجا).

۶. *بازنامه* (سدهٔ ۶ق/۱۲م). در آغاز باب نخستِ این *بازنامه*، از نصر ابن لیث و مهدی بن اهرم و کتاب بهرام بن شاپور و استادان بابل و کتاب خاقان اعظم ملک ترک یاد می‌شود. نسخه‌هایی از این اثر در کتابخانهٔ ملی ملک و موزهٔ بریتانیا نگهداری می‌شود (ملک، ۴۹/۵؛ ریو، II/484-485). نسخهٔ موزهٔ بریتانیا که در سدهٔ ۷ق/۱۳م کتابت شده است، در آغاز و پایان متن افتادگی دارد. در مقدمه جدولی از ۱۳۵ باب این کتاب وجود داشته که تنها پایان آن باقی است. متن کتاب نیز تنها ۱۳۰ باب و اندکی از باب ۱۳۱ را دارد. در نسخهٔ ملک که در سدهٔ ۱۳ق/۱۹م استنساخ شده، از ۱۵۴ باب سخن گفته شده، در حالی که متن آن تنها شامل ۱۳۵ باب است. در این هر دو نسخه خطاهای فراوان به چشم می‌خورد. در ۱۳۸۰ش نسخهٔ دیگری در مجموعه‌ای خصوصی به دست آمده که اکنون در تملک کتابخانهٔ شمارهٔ یک مجلس شوراست. این نسخه در ۸۳۱ق/۱۴۲۸م استنساخ شده، و خطاهای آن از دو نسخهٔ دیگر بسیار کمتر است. مؤلف ناشناس در دیباچهٔ این اثر که نسخهٔ موزهٔ بریتانیا فاقد آن است، یاد می‌کند که به خواهش دوستانی که در صنعت شکار و شناخت مرغان شکاری استاد بودند، از ربیع‌الاول ۵۶۹ تا رمضان ۵۹۱ با بهره‌گیری از بازنامه‌های ساسانیان، قیصر روم، خاقان ملک ترک، ملک هند، غطریف و نوشیروان و دو کتاب از متأخران، یعنی علی کامهٔ خراسانی و کتاب مختص رازی (نسوی) و کتابهای دیگری که به شخص معینی منسوب نیست، به این تألیف پرداخته است. در برخی فهرستها و بررسیها این اثر به خطا *بازنامهٔ نوشیروانی* خوانده شده است (منزوی، *خطی مشترک*، ۴۰۴/۱-۴۰۵؛ دانش‌پژوه، ۱۲ بیـ).

۷. *شکارنامهٔ ایلخانی*، از علی بن منصور حلوانی که آن را برای تغاتیمور ــ ایلخان مغول و فرمانروای خراسان (حک ۷۳۷-۷۵۳ق/ ۱۳۳۷-۱۳۵۲م) ــ تألیف کرده است. در مقدمه آمده است که اصل این کتاب همان *صیدنامهٔ ملکشاهی* بوده، و مؤلف ۶ باب دربارهٔ شاهین و شنقار و چگونگی شکار شیر و پلنگ و جز آنها بدان افزوده است. از این اثر نسخه‌هایی در ایران، ترکیه، پاکستان و هندوستان بر جا مانده است (آقابزرگ، ۳۱۴/۱۴، ۱۰۷/۱۵؛ شورا، ۵۶۹/۱۰-۵۷۱؛ منزوی، همان، ۴۴۰/۱؛ ایوانف، 423-422؛ بیلگه، 174-170؛ استوری، II(3)/404).

۸. *جوارح نامهٔ امامیه*، یا *قوانین الصیاد*، از داوود بن یار محمد، ملقب به خدایار خان عباسی (سدهٔ ۸ق/۱۴م). فیلت مصحح و ناشر این اثر با استناد به سخنان مؤلف در دیباچه، تاریخ تألیف آن را روزگار فرمانروایی تغاتیمور بر خراسان دانسته است (ص 2). عارف نوشاهی با تکیه بر منابع دیگری در درستی این تاریخ تردید کرده، و *جوارح نامه* را از مؤلفات اوایل سدهٔ ۱۲ق/۱۸م شمرده است (ص ۵۶-۵۷). این نظر در برخی منابع دیگر نیز مورد تأیید قرار گرفته است (منزوی، همان، ۴۱۳/۱؛ دانش‌پژوه، ۲۵). اما به رغم آشفتگی شدید سخنان مؤلف در دیباچهٔ این اثر، شیوهٔ یاد کرد او از تغاتیمور: «حضرت خدایگان شهریار اعدل اعلم... مظفر الدنیا و الدین...» (نک: عباسی، ۱۶)، و تصریح او به همزمانی خود با وی: «الیٰ یومنا هذا که زمان سلطنت و ایام دولت حضرت اسلام پناه طغان تیمور خان... است» (همو، ۱۸)، هرگاه در صداقت وی تردید نکنیم، مؤید درستی سخن فیلت است. این اثر در ۱۹۰۸م در کلکته به چاپ رسیده است.

۹. *التذکرة فی علم البزدرة*، از محمد بن علی زاهد شوشتری (سدهٔ ۸ق/۱۴م)، که به شیخ حسن جلایر ایلکانی تقدیم شده است. در مقدمه گفته می‌شود که این اثر ترجمهٔ کتاب «پرورش باز» کندی است (ملک، ۶۵/۵؛ دانش‌پژوه، ۲۱).

۱۰. *بازنامهٔ* جمشید، ترجمهٔ علی حیدر تبریزی قوشچی باشی. این بازنامه منظوم است. نسخه‌ای از آن در کتابخانهٔ حمیدیه نگهداری می‌شود (بیلگه، 169).

۱۱. *بازنامه*، از غیاث‌الدین علی بن حسین بن علی میران حسینی اصفهانی. از این اثر که در ۸۵۹ ق/۱۴۵۵م تألیف شده است، نسخه‌ای در کتابخانهٔ بادلیان نگهداری می‌شود (اته، I/1073-1074؛ نیز نک: استوری، II(3)/404).

۱۲. *بازنامه* (سدهٔ ۹ق/۱۵م). مؤلف این اثر نام خود را ذکر نکرده است، اما از استادش «مولانا علی قوشچی» (د ۸۷۹ق/۱۴۷۴م) یاد می‌کند. نسخه‌هایی از آن بر جا مانده است (نک: منزوی، همان، ۴۰۰/۱).

۱۳. *بازنامه*، از ناشناس. این اثر در ۹۷۰ق/۱۵۶۳م تألیف شده، و شامل ۷۲ باب است. نسخه‌هایی از آن بر جا مانده است (همان، ۳۹۹/۱).

۱۴. *شکارنامه*، از حسین بن روح‌الله حسینی طبسی، ملقب به صدر جهان (سدهٔ ۱۰ق/۱۶م). از این اثر نسخه‌هایی بر جا مانده است (شورا، ۳۷۵/۲؛ آصفیه، ۲۵۴/۲-۲۵۵؛ آقابزرگ، ۱۰۵/۱۵).

۱۵. *بازنامه*، از محب علی بن نظام‌الدین علی مرغلانی (سدهٔ ۱۰ق/۱۶م). از این اثر نسخه‌هایی در موزهٔ بریتانیا، کتابخانهٔ ملی ملک و جاهای دیگر بر جا مانده است (ریو، II/485؛ ملک، همانجا؛ نیز نک: استوری، II(3)/404-405).

۱۶. دستور *الصید*، از محمدرضا علی خان بن خواجه یوسف. مؤلف این اثر را در ۱۰۸۳ق/۱۶۷۲م در ۷۷ باب نگاشته، و سپس به تدریج در آن تجدید نظر کرده، و سرانجام در ۱۰۹۹ق/۱۶۸۸م تحریر دیگری از آن در ۹۹ باب فراهم ساخته است. از این کتاب نسخه‌هایی در هندوستان و پاکستان بر جا مانده است (بشیر حسین، ۳۹۰/۲؛ منزوی، همان، ۴۳۵/۱؛ استوری، II(3)/406-407).

۱۷. *رساله در شکار*، از مجدالدین بن محمد شفیع هاشمی عباسی (سدهٔ ۱۱ق/۱۷م). بخش عمدهٔ این رساله دربارهٔ پرندگان شکاری است (مرکزی، ۲۱۳۷/۱۱-۲۱۳۸).

۱۸. *بازنامهٔ ناصری*، از تیمور میرزا حسام‌الدوله (سدهٔ ۱۳ق/۱۹م). این اثر در تهران (۱۲۸۵ق) و بمبئی (۱۳۰۵ق) به چاپ رسیده، و به زبان انگلیسی نیز ترجمه شده است (استوری، II(3)/408-409).

۱۹. *انیس الامرا*، در فن بازداری، از محمد حسین بن جواد حسینی (سدهٔ ۱۳ق/۱۹م). این اثر در بمبئی به چاپ رسیده است.

۲۰. *شاهبازنامه*، از جمال‌الدین میرزا نوادهٔ فتحعلی‌شاه قاجار (سدهٔ ۱۳ق) (مرکزی، ۱۱۰۸/۹).

شماری بازنامه به زبان ترکی نیز بر جا مانده‌اند که برخی از آنها از بازنامه‌های عربی و فارسی ترجمه شده‌اند (بیلگه، 182-179؛ ششن، ۴۰۱).

مآخذ: آصفیه، خطی؛ آقابزرگ، *الذریعة*؛ ابن ندیم، *الفهرست*؛ بشیر حسین، محمد، *فهرست مخطوطات شیرانی*، لاهور، ۱۹۶۸-۱۹۷۳م؛ دانش‌پژوه، محمدتقی، «بازنامه‌ها و بازیاری»، در زمینهٔ *ایران‌شناسی*، به کوشش چنگیز پهلوان، تهران، ۱۳۶۸ش؛ ششن، رمضان، *فهرس مخطوطات الطب الاسلامی*، به کوشش اکمل‌الدین احسان اوغلی، استانبول، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م؛ شورا، خطی؛ عباسی، خدایار، *قوانین الصیاد*، به کوشش فیلت، کلکته، ۱۹۰۸م؛ کشاجم، محمود، *المصاید و المطارد*، به کوشش محمد اسعد طلس، بغداد، ۱۹۵۴م؛ کوپریلی، خطی؛ مرکزی، خطی؛ ملک، خطی؛ منزوی، خطی مشترک؛ همو، *فهرست نسخه‌های خطی کتابخانهٔ گنج بخش*، اسلام‌آباد، ۱۳۵۷-۱۳۶۱ش؛ نسوی، علی، *بازنامه*، به کوشش علی غروی، تهران، ۱۳۵۴ش؛ نوشاهی، عارف، *فهرست نسخه‌های خطی فارسی موزهٔ ملی پاکستان*، اسلام‌آباد، ۱۹۸۳م؛ نیز:

Ahlwardt; Bilge, R., «İstanbul kütüphanelerinde Bulunan Bāznāmeler», *Türkiyat mecmuası*, Istanbul, 1945, vols. VII-VIII(2); ESC[2]; Ethé, H., *Catalogue of the Persian, Turkish, Hindûstânî, and Pushtû Manuscripts in the Bodleian Library*, Oxford, 1889; GAS; Ivanov, W., *Concise Descriptive Catalogue of the Persian Manuscripts in the Curzon Collection*, Calcutta, 1926; *Pertsch*; Phillott, D. C., introd. *The Qawānīn - uṣ-Ṣayyād* (vide: PB, Abbāsī); Rieu, Ch., *Catalogue of the Persian Manuscripts in the British Museum*, London, 1881; Ritter, H., «Al-Baizara...», *Oriens*, Leiden, 1956, vol. IX; Storey, C. A., *Persian Literature*, Leiden, 1977; TS.

محمدعلی مولوی

باستان‌شِناسی، علم پژوهش گذشتهٔ انسان بر پایهٔ آثار بازمانده از او. این آثار شامل بازمانده‌های استخوان انسان و جانوران و بقایای غذا و هرگونه ماده‌ای است که انسان با کار خود در آن تغییر شکل داده، و یا ابزاری از آن ساخته است (هول، 8؛ «باستان‌شناسی[1]»، 1).

باستان‌شناسان مطالعات خود را بر جوامع گذشته و تغییرات آن جوامع طی دوره‌های کاملاً طولانی متمرکز کرده‌اند. آنان به مجموعهٔ عظیمی از اطلاعات دربارهٔ گذشتهٔ انسان در روی زمین و زیر آن دسترسی پیدا می‌کنند که شامل همهٔ مدارک موجود در گذشته نیست، زیرا آنچه به دست می‌آید، تنها بقایای مواد پایا مانند تکه سفال، ابزار سنگی یا استخوانی است. باستان‌شناسان باید با انواع اطلاعات دیگر و استدلالها مدارک خود را کامل کنند (همان، 2-1). این مواد به دست آمده، برخلاف منابع مکتوب تاریخی، گویای مستقیم سرگذشت انسان نیست، بلکه پایهٔ بررسی و بازسازی مطالعاتی آن است (GSE, II/245).

گذشتهٔ انسان به دو دورهٔ تاریخ و پیش از تاریخ تقسیم می‌شود. چنانکه گذشتهٔ تاریخی به منزلهٔ «آنچه با نگارش (خط) ثبت شده است»، تعریف شود، پیش از تاریخ آن است که با نگارش ثبت نشده است. از این رو، انسان هر جا که تاریخ و شرح وقایع روزگار خود را به ترتیب مطرح نکرده، تاریخ او تنها برپایهٔ استنتاج قابل کشف است. نگارش در حدود سال ۳۰۰۰ق‌م در آسیای غربی آغاز شد. کهن‌ترین وقایع ثبت شده تاکنون بر لوحهای گلی سومری در بین‌النهرین (جنوب عراق) و نمونه‌های بسیار متأخرتر در بیشتر بخشهای دیگر جهان به دست آمده است (دنیل، «صد و پنجاه سال...[2]»، 135,202؛ هول، 3,4؛ نیز نک‍: رنفرو، 10). تمامی دورهٔ طولانی پیش از تاریخ تنها با گسترش باستان‌شناسی شناخته شده است، حتیٰ بسیاری از منابع مکتوب (هیروگلیف مصری، خط یونانی و خط میخی) را نیز باستان‌شناسان کشف کرده‌اند (GSE، همانجا). بنابراین، شناخت حدود ۹۹٪ تاریخ بشریت که از آغاز آن بیش از ۳ میلیون سال می‌گذرد، در گسترهٔ دانش باستان‌شناسی قرار می‌گیرد (رنفرو، همانجا). اطلاعات بسیاری که می‌تواند مکمل تاریخ نوشته شده باشد، هنوز در انتظار توجه باستان‌شناسان در خاک مدفون است. از این‌رو، باستان‌شناسی می‌تواند به شناخت تمامی گذشتهٔ انسان کمک کند و لزوماً در جایی که تاریخ آغاز می‌شود، متوقف نمی‌گردد (هول، 5). از فن‌آوریهای باستان‌شناسی در پژوهش جوامعی هم که دارای اسناد مکتوب هستند، می‌توان استفاده کرد (دنیل، «خاستگاهها...[3]»، 23)؛ پس وظیفهٔ باستان‌شناس، دستیابی به مدارک نخستین است برای استفادهٔ باستان‌شناسان دیگر، مورخان و تمامی کسانی که علاقه‌مند به شناخت گذشته هستند (بارکر، 9). بدین‌سان، میان اندیشه و علایق باستان‌شناسان پیش از تاریخ و تاریخی همپوشانی بسیاری است و روشهای آنها نیز کمابیش یکسان است و امروزه بسیاری از پژوهشگران، مرزهای میان این دو نوع باستان‌شناسی را درنوردیده‌اند (گرین، 13).

باستان‌شناسی به طور فزاینده‌ای به علوم دیگر وابسته می‌شود و به طور دائم از علوم طبیعی روش پژوهش را اقتباس می‌کند. امروزه باستان‌شناسی و علومی چون فیزیک، شیمی، زمین‌شناسی، زیست‌شناسی و... در جهت رسیدن به اهداف خود از یکدیگر بهره می‌گیرند. باستان‌شناسی امروزه به عنوان یک «دانش» نو و والا شناخته شده است (دنیل، همان، 21) و سرانجام چنانکه گفته‌اند، هم علم است، هم هنر (همو، «صد و پنجاه سال»، 371).

هدف باستان‌شناسی بازسازی شیوه‌های زندگی انسان و بیان اسباب تغییرات آن، برپایهٔ بقایای باستان‌شناختیِ معتبر است. در واقع باستان‌شناس با طرح پرسشهای منطقی و انتخاب روشهای درست، برای رسیدن به پاسخ آنها، در گذشتهٔ دور نفوذ می‌کند. باستان‌شناسی نخست تاریخ اندیشه‌ها، فرضیه‌ها، و روشهای نگریستن به گذشته است، سپس تاریخی از تحول و تکامل روشهای صحیح پژوهش و به کارگیری آن اندیشه‌ها و جست‌وجوی پرسشها و سرانجام تاریخ کشفیات. اندیشه‌ها، فرضیه‌ها و روشها به طور مداوم تغییر می‌کند، از این‌رو، سرشت باستان‌شناسی به عنوان علمی نوپا پویایی است (رنفرو، 14,17).

1. «Archaeology» 2. *A Hundred ...* 3. *The Origins ...*

تاریخچه: واژهٔ «باستان‌شناسی[1]» را نخستین بار افلاطون (سدهٔ ۴ق‌م) در جامع‌ترین مفهوم آن دربارهٔ آشنایی با آثار کهن به کار برد؛ با اینهمه، مدت زمانی طولانی، تقریباً تا امروز، این واژه معانی گوناگونی در سرزمینهای مختلف داشته است. در سدهٔ ۱۲ق/۱۸م این واژه برای تاریخ هنر باستان در نظر گرفته شد و در سدهٔ ۱۳ق/۱۹م (زمانی که تمامی بقایای تاریخ باستان و نه دقیقاً هنروری آن جلب توجه کرد) مفهوم امروزی باستان‌شناسی به تدریج شکل گرفت (GSE, II/246).

تمامی جوامع از کهن‌ترین روزگار دربارهٔ گذشتهٔ خود کنجکاو بوده‌اند؛ اسطوره‌ها، داستانهای آفرینش جهان و آدمی در بخش اعظم تاریخ انسان بیانگر این توجه است (تریگر، 27). نبونیدوس آخرین پادشاه بابل در سدهٔ ۶ ق‌م نخستین کاوش را به نتیجه رساند. وی در زیر معبد شَمَش در سیپار به پی سنگی بنایی متعلق به حدود ۲٬۰۰۰ سال پیش از آن دست یافت. اگرچه او باستان‌شناس نبود، اما روشهای کار وی همانند باستان‌شناسان سدهٔ ۱۹م بود (دنیل، همان، 16؛ رنفرو، 18؛ نیز نک‍ : بان، 2 ,1). توسیدید مورخ یونانی (سدهٔ ۵ ق‌م) به کاوش گورهایی در جزیرهٔ دِلُس که حاوی زره و سلاح بودند، اشاره کرده است (تریگر، 30).

یونانیها نخستین کسانی بودند که به اصل انسان و رشد و تکامل او توجه کردند و آشکارا خاطراتی از گذشتهٔ پیش از تاریخ خود داشتند. هُمر تمدن برنز را نشان می‌دهد. به نظر می‌رسد که هِسیود، شاعر سدهٔ ۸ق‌م یونان، از تقدم برنز بر آهن آگاه بوده است. وی گذشتهٔ انسان را در ۵ مرحلهٔ طلا، نقره، برنز، پهلوانان اسطوره‌ای و آهن شرح داده است. هرودت تحت‌تأثیر قدرت و قدمت تمدنهای مصر و ایران قرار گرفته بود. او همچنین سکاییها و فرهنگ آنها را به دقت وصف کرده است. کاوشهای جدید گورهای سکایی گفته‌های او را ثابت می‌کند. رومیها در زمان تاکیتوس ویولیوس سزار قوم‌شناسانی در حد هرودت داشتند. لوکرتیوس (۹۹- ۵۵؟ق‌م) ــ شاعر و فیلسوف رومی که پدر باستان‌شناسی نامیده می‌شود ــ معتقد بود که انسان، نخست ناخنها و دندانها، آنگاه استخوان، چوب و آتش را به کار برد و سپس مس و سرانجام آهن را به دست آورد. مراحل پیشنهادی لوکرتیوس بر پایهٔ اندیشهٔ فیلسوفانه، طرحی عمومی از سیر تکامل تمدن است (دنیل، همان، 15-14).

در جهان کهن تاریخ، جغرافیا و قوم‌نگاری رشد و تکامل یافته بود، اما دانش باستان‌شناسی مبتنی بر نظامی پژوهشی است که نمی‌توان نشانه‌های آن را تا یونان کهن پی‌گرفت. با اینکه برخی محققان جهان کهن گاه از مطالعهٔ آثار دست ساخته برای تکمیل یافته‌های خود از متون کهن استفاده می‌کردند، اما بنیاد فن‌آوری خاصی را برای کشف یا مطالعهٔ چنین آثاری ننهادند. در واقع می‌توان گفت که دانشی مانند باستان‌شناسی در هیچ‌یک از این تمدنهای گذشته وجود نداشت و با اینکه فیلسوفان باورهای مذهبی را به صورتهای گوناگون جایگزین اصل انسان و تمدن او کردند، کاملاً در مرحلهٔ حدس و گمان باقی ماندند (تریگر، 31).

با انحطاط جهان کهن حتیٰ حدس و گمان یونانیها و رومیها نیز دربارهٔ انسان نخستین بی نتیجه ماند. در ایتالیا، طی دورهٔ رنسانس توجه به جهان کلاسیک و اندیشه‌های فیلسوفان آن نیز جانی تازه یافت. پژوهشگران و جهانگردان در سفر به ایتالیا و یونان، بقایای آثار گذشته‌های دور را در پیرامون خود مشاهده و مطالعه کردند. در رم، اشراف، پاپها و کاردینالها به جمع‌آوری آثار هنری کهن پرداختند و خانه‌های خود را با اشیاء هنری آراستند و برای دستیابی به آثار پرارزش و افزودن آنها به مجموعهٔ خود به کاوشهای خصوصی نیز دست یازیدند (دنیل، همان، 17-16). در سرزمینهای شمالی و شرقی اروپا نیز مجموعه‌ها شکل گرفت و مطالعهٔ آثار هنری تا سدهٔ ۱۲ق/۱۸م زمانی که یوهان یوآخیم وینکلمان (۱۷۱۷- ۱۷۶۸م) مورخ آلمانی، کتاب «تاریخ هنر» مشهور خود را با دیدگاه تاریخی منتشر ساخت، ادامه داشت. وینکلمان پیشگامی بود که راه را فراروی پژوهندگان باستان‌شناسی گشود (همانجا). در آغاز جاهای مشهوری که جلب توجه می‌کرد، زمینهٔ اصلی کار شد. با کاوش شهرهای رومی هرکولانوم و پمپئی در سدهٔ ۱۲ق/۱۸م، باستان‌شناسی به مفهوم وسیع آن رو به تکامل نهاد. اگرچه در آغاز این کاوشها خشن و ویرانگر بود، اما در سدهٔ ۱۳ق/۱۹م کاوشهای برنامه‌ریزی شدهٔ دقیق پمپئی صورت گرفت که نخستین کاوش طراحی شدهٔ بزرگ در تاریخ است (دنیل، همان، 153؛ بان، 60-59).

لشکرکشی ناپلئون به مصر در ۱۲۱۳ق/۱۷۹۸م آغازی بود بر توجه اروپاییان به غنای فرهنگی سرزمینهای اسلامی. ناپلئون آگاهانه همراه لشکر خود ارتش کوچکی شامل ۱۶۷ محقق داشت. طی اشغال مصر، این گروه، جغرافیا، گیاهان و جانوران، آداب و رسوم و به ویژه بناهای کهن مصر را با جزئیات کامل مطالعه کردند. نتایج کار آنها در «توصیف مصر» (۱۸۰۹- ۱۸۳۰م) منتشر شد. در نتیجهٔ کشفیات این هیأت شامپولیون با مطالعهٔ لوح روزتا توانست رمز خواندن خط هیروگلیف مصری را کشف کند که در شناخت مصر کهن تحولی بنیادی بود (همو، 69-67).

در ۶۰ سال نخستین سدهٔ ۱۹م، ۴ اصل عمده در باستان‌شناسی پذیرفته شد: ۱. شکل‌گیری اصول همدیس گرایی. پژوهشهای زمین‌شناسان نشان داد که لایه‌بندی صخره‌ها و ترتیب قرار گرفتن آنها بر روی هم، به سبب فرایندهای همانند (همدیس) است که تداوم ایجاد لایه‌ها در رودخانه‌ها، نهرها و دریاچه‌ها را در پی دارد. این مفهوم در تاریخ انسان به کار گرفته شد و یکی از بنیادی‌ترین اصول در باستان‌شناسی گردید («فرهنگ...[2]»، 299)؛ ۲. پیشرفت تاریخ‌گذاری یا به کارگیری گاه‌نگاری نسبی؛ ۳. تخمین اثبات قدمت انسان، با مطالعهٔ دست ساخته‌ها و استخوانهای فسیل شدهٔ او همراه با فسیلهای جانوران از میان رفته؛ ۴. نظریهٔ تکامل و تغییرپذیری انواع داروین. کتاب

1. archaeology 2. *The Dictionary*...

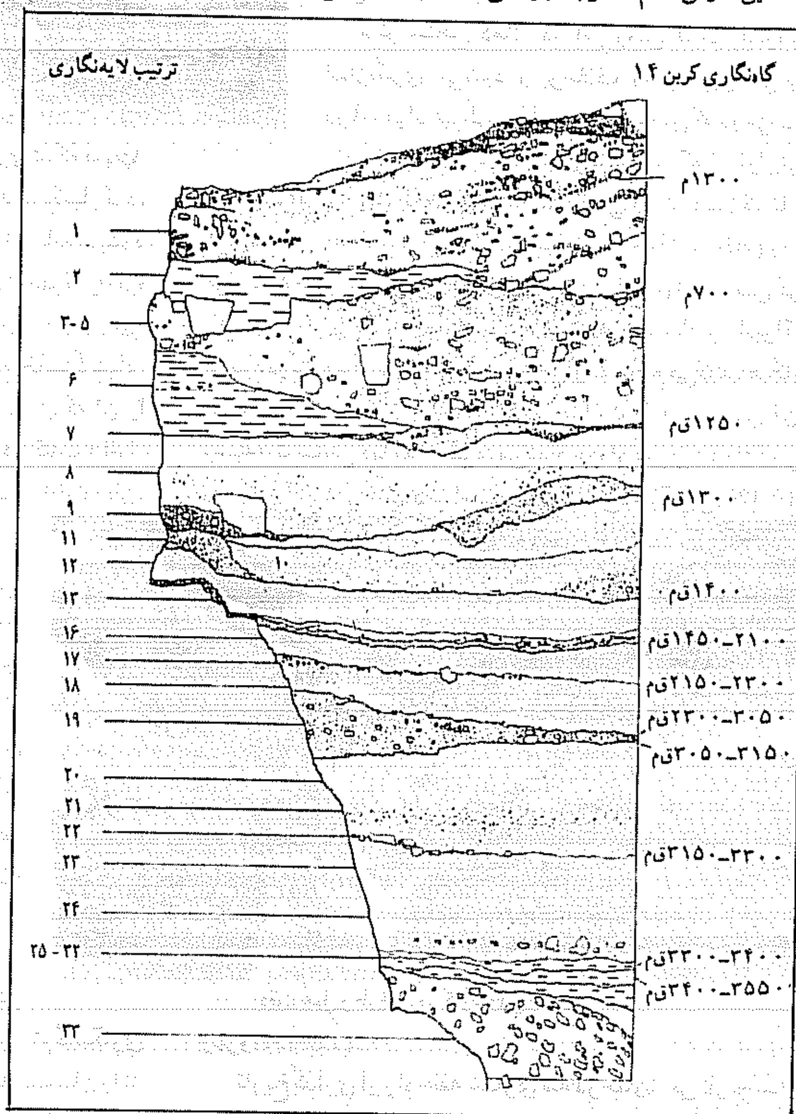
«اصول زمین‌شناسی» در ۱۸۳۰-۱۸۳۳م، و «اصل انواع» در ۱۸۵۹م منتشر گردید و به عنوان سند پذیرفته شد (دنیل، همان، 28). در این سالها هدف اصلی از کاوش، دستیابی به کارهای هنری، با هزینه کردن کمترین وقت و پول، برای آراستن موزه‌ها و مجموعه‌های خصوصی اروپاییان بود (همان، 152).

در نیمهٔ دوم سدهٔ ۱۳ق/۱۹م باستان‌شناسان به طور فزاینده‌ای به مسائل تاریخی علاقه‌مند شدند و با درک نیاز روزافزون به بررسی گاه‌نگاری و گوناگونی فرهنگی، به جست‌وجوی اطلاعات از محوطه‌هایی پرداختند که برپایهٔ مدارک مکتوب از آنها آگاه بودند. یکی از پیشگامان اینگونه تحلیلهای لایه‌نگاری، فیورلی (۱۸۲۳-۱۸۹۶م)، سرپرست کاوشهای پمپئی بود. در مکتب باستان‌شناختی او بود که دانشجویان توانستند فن‌آوریهای او را بیاموزند (تریگر، 196). نکتهٔ مهم اینکه این کاوش نظام‌مند توجه جهانی را به اشیاء مصرفی روزانه جلب کرد و پژوهشگران آموختند که این اشیاء می‌تواند آگاهی تاریخی در بر داشته باشد (نک: GSE, II/246). کار فیورلی را کونزه (۱۸۳۱-۱۹۱۴م) و کورتیوس (۱۸۱۴-۱۸۹۶م) پیش بردند. هدف این دو باستان‌شناس ثبت نقشه‌ها و لایه‌نگاری کاوش با جزئیات کافی بود، تا گزارش آن بتواند جانشین آنچه در کاوش ویران شده است، بشود؛ گزارش کونزه حاوی مستندات تصویری و نیز نقشه‌هایی بود که مهندسان معمار تهیه کرده بودند (تریگر، همانجا). کاوش شلیمان در ناحیهٔ حصارلیک (آناتولی) احتمالاً پر جلوه‌ترین کاوش سدهٔ ۱۹م بود، او در آغاز کار موفق به کشف بقایای شهر تروای یونانی شد و ۷ لایه را تشخیص داد و دورپفلد با تشخیص ۹ لایه، لایه‌نگاری شلیمان را اصلاح کرد (دنیل، همان، 169-167).

فن‌آوریهای تازهٔ کاوش و ثبت داده‌ها به تدریج در سراسر خاور نزدیک منتشر شد. در ربع پایانی سدهٔ ۱۹م آگاهی از نیاز مبرم به معیارها در فن کاوش موجب پیشرفت تدریجی فنون علمی باستان‌شناسی شد. پیت - ریورز بر اهمیت دقت در لایه‌نگاری، ضبط و ثبت تمامی یافته‌ها تأکید داشت. پتری (۱۸۵۳-۱۹۴۲م) طی کار در مصر و فلسطین به ثبت و ضبط دقیق و انتشار کامل و به موقع کاوشهای خود اقدام کرد. نوآوری عمدهٔ او فنی کلیدی برای تنظیم گاه‌نگاری انبوه یافته‌ها بود: آنچه امروز «سری‌بندی» نامیده می‌شود و او خود آن را «تاریخ‌گذاری ترتیبی» خواند (همان، 173-172؛ تریگر، 197, 200؛ بان، 149-148؛ رنفرو، 30-29).

پیت - ریورز و پتری را می‌توان رهبران انقلاب در باستان‌شناسی دانست، زیرا این دو، باستان‌شناسی را از مطالعهٔ اشیاء هنری به مطالعهٔ تمامی اشیاء تبدیل کردند (دنیل، همان، 171). در این دوران کشفیات تازهٔ باستان‌شناسی به ابداع طرحهای گاه‌نگارانه کمک کرد. «گاه‌نگاری نسبی» اصلاح شد و «گونه‌شناسی» به وجود آمد. مشهورترین گونه‌شناس سدهٔ ۱۹م مونتلیوس (۱۸۴۳-۱۹۲۱م) است. تجربهٔ کار بسیار، او را به درک تغییرات ظریف در گونه‌های اشیاء هدایت کرد (بان، 134-133).

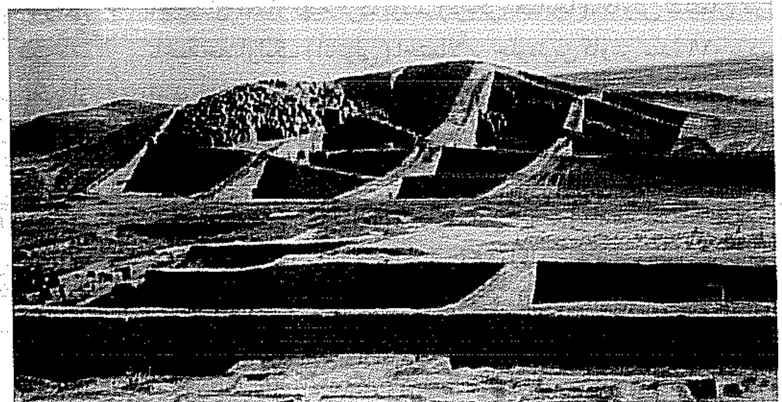
باستان‌شناسی در بین‌النهرین با کاوش تپه‌ها به امید یافتن گنج و کارهای هنری آغاز شد، اما به تدریج در دههٔ ۴۰ سدهٔ ۱۹م به کاوشهای برنامه‌ریزی شده مانند کاوش بوتا در نینوا و خُرساباد تغییر یافت (دنیل، همان، 73-70). در سالهای پایانی سدهٔ ۱۹م کاوشهای منظم سومر، منجر به کشف بقایای تمدنی شد که پیش از این ناشناخته بود. معتبرترین کاوش محوطه‌های سومری از آن گورهای سلطنتی «اور»



مقطع لایه‌نگاری و نمایش همسازی تاریخهای رادیو کربن با ترتیب لایه‌نگاری

به سرپرستی وولی است (همان، 202-200).

با آغاز سدهٔ ۲۰م چهرهٔ باستان‌شناسی دگرگون شد. شمار باستان‌شناسان افزایش بسیار یافت و این علم از نظر تحلیلی موشکافانه‌تر، و فنون کاوش نیز کاربردی‌تر شد. ویلر (۱۸۹۰-۱۹۷۶م)، باستان‌شناس انگلیسی، یکی از چهره‌های برجستهٔ این زمان، روش پیت ـ ریورز را پی گرفت. وی فن‌آوری کاوش را با روش تقسیم محوطهٔ باستانی به‌شبکه‌ای



کاوش باستان‌شناختی با به کارگیری شبکهٔ مربعها

از مـربعها ــ که هر یک بـه طور مستقل کـاوش می‌شد ــ تکمیل کرد. روشی که هنوز به طور گسترده در سراسر جهان از آن استفاده می‌شود (بان، 200-199؛ رنفرو، 30). چایلد (۱۸۹۲-۱۹۵۷م) چهرهٔ پرآوازهٔ باستان‌شناسی سدهٔ ۲۰م بر این باور بود که تمام جنبه‌های تمـدن اروپایی برگرفتـه از خاور نـزدیک است و همچنیـن وی بـه خاستگاههای کشاورزی و پیدایی شهرها و تمدنها توجه داشت؛ روندی که آن را «انقلاب نوسنگی» و «انقلاب شهرنشینی» نامید و در کتاب «افول تمدن اروپایی» (۱۹۲۵م) به بحث دربارهٔ نظرات خود پرداخت (بان، 135,244).

همزمان با جنگ جهانی اول عکس‌برداری هوایی با مقاصد نقشه‌برداری برای عملیات جنگی صورت گرفت. بسیـاری از پیشگـامـان عکـس‌برداری هـوایـی باستان‌شناختی تجربهٔ خود را از این راه کسب کردند؛ از جمله کرافورد در دهه‌های ۱۹۲۰ و ۱۹۳۰م عکس‌برداری هوایی را برای نشان دادن ارتباط میان محوطه‌های باستانی و سیمای طبیعی محیط زیست به کار برد و پس ازآن، این فن به سرعت پیشرفت کرد (همو، 202؛ گرین، 45-42).

گاه‌نگاریِ رادیو کربن: پس از جنگ جهانی دوم باستان‌شناسی جایگـاه خود را در نظـام عمومی دانش بـه دست آورد. بی‌تـردید پراهمیت‌ترین پیشرفت در سدهٔ ۲۰م گاه‌نگاریِ رادیو کربن است. دستیابی به سن مطلق مواد آلی، باستان‌شناسان را از سپری کردن زمـانـی طـولانی بـرای تنظیم و تاریخ‌گـذاری مواد رهـا ساخت. دانـش رادیو کربن را ویلارد ف. لیبی (۱۹۰۸-۱۹۸۰م) در ۱۹۴۹م کشف کرد. از این فن به عنوان یک روش تاریخ‌گذاری مستقیم، عمر هرگونه شیء آلی را تا ۸۰ هزار سال می‌توان تعیین کرد. این فن برپایهٔ این واقعیت است که تمام مواد زنده حاوی مقداری کربن ۱۴ هستند. کربن ۱۴ یک ایزوتوپ رادیواکتیو است که در هوا تولید می‌شود و گیاهان آن را از راه هوا جذب می‌کنند و جانوران از آن گیاهان، یا از جانوران دیگر تغذیه می‌کنند. از آنجا که ایزوتوپ ناپایدار است، به میزان مشخصی تباه می‌شود. ایزوتـوپهای کربن ۱۴ در جسـم زنده پایدار مـی‌ماند، اما با مـرگ جانداران، به میزان مشخصی کاهش می‌یابد؛ چنانکه نیمی از کـربن ۱۴ در هـر جسم آلی پـس از ۵٬۷۳۰ سـال از میان مـی‌رود. اندازه‌گیری مقدار کربن ۱۴ نمونهٔ قـدیم و اختلاف آن با نمونهٔ زنده پایهٔ گاه‌نگاری کربن ۱۴ است (بان، 223-222؛ دنیل، همان، 356).

پرتو سنجی دما: در این روش فساد رادیواکتیو اندازه‌گیری می‌شود و برخلاف رادیو کربن می‌تواند دربارهٔ مواد غیرآلی به کار رود. این روش که دو مزیت بر رادیوکربن دارد، می‌تواند سن سفال را که فـراوان‌ترین مادهٔ غیـرآلی در محوطه‌هـای باستان‌شناختـی است، دست‌کم تا ۱۰ هزار سال و نیز مواد غیرآلی دیگر (مانند سنگ چخماق سوخته) را ۵۰ هزار ـ ۸۰ هزار سال تعیین کند. این روش دقت کمتری از آزمایش کربن ۱۴ دارد، اما می‌تواند به زمان عقب‌تری امتداد یابد. عناصر رادیواکتیو موجود در مادهٔ سفالین به میزان معینی حرارت ساطع می‌کنند. هنگامی که به این ماده بیش از ۵۰۰ سانتی‌گراد حرارت داده شود، سن آن به وسیلهٔ پرتو سنجی دما اندازه‌گیری می‌شود و زمان سپری شده از آخرین حرارتـی که برای پختن دیده است، بـه دست می‌آید (گـرین، 120-119؛



دقت عمل و ظرافت در کاوشهای جدید

رنفرو، 131-129).

تاریخ‌گذاری از راه حلقه شماری تنهٔ درختان: فن تاریخ‌گذاری حلقهٔ درخت را داگلس در دهه‌های نخستین سدهٔ ۲۰م گسترش داد. این فن بر این پایه است که در تنهٔ درختان با رشد هر ساله حلقه‌ای ایجاد

می‌شود، ضخامت این حلقه‌ها یکسان نیست، و حلقه‌ها با افزایش سن درخت باریک‌تر می‌شود و تغییر آب و هوا نیز در رشد هر سالهٔ درخت اثر می‌گذارد. اندازه‌گیری طرح این حلقه‌ها و ارائهٔ یک نمودار، نمایشگر ضخامت متوالی حلقه‌ها در یک درخت و سن آن است (همو، 119-118).



کاوش تپهٔ چشمه‌علی، ری

محیط زیست: در چنین شرایطی جولین استوارد انسان‌شناسی که به تفسیر تغییرات فرهنگی علاقه‌مند بود، بر این واقعیت تأکید کرد که فرهنگها تنها از یکدیگر تأثیر نمی‌گیرند، بلکه از محیط زیست نیز متأثر می‌شوند. همچنین او نخستین‌بار اصطلاح «محیط زیست» را به کار برد. گوردن ویلی نقشهٔ پراکندگی محوطه‌هایی را که از دوره‌های مختلف بررسی کرده بود، تهیه کرد. این نقشه یکی از نخستین الگوهای استقرار در باستان‌شناسی است و سرانجام، گراهام کلارک از تسلط دست‌ساخته‌ها در تاریخ فرهنگی، خود را رها ساخت و استدلال کرد که با مطالعهٔ اینکه چگونه گروههای انسانی محیط زیست خود را پذیرا شده‌اند، می‌توان بسیاری از جنبه‌های جامعهٔ کهن را درک کرد (همو، 33).

امروزه در باستان‌شناسی نو ــ که دقت علمی فراوان دارد ــ سعی می‌شود که از آغاز هدفی روشن در پژوهش، و نقشهٔ عملیات سازمان‌یافته‌ای در دست باشد. به طور سنتی کار میدانی منحصراً در کشف و کاوش محوطه‌های ویژه محدود می‌شود؛ با اینهمه، امروزه اگرچه کاوش محوطه‌ها بیشترین اهمیت را دارد، تأکید بیشتر بر تمامی گسترهٔ محوطه‌ها و بررسی سطحی آنهاست. باستان‌شناسان از پراکندگی دست‌ساخته‌ها، محدودهٔ حوزه‌ها را به تصویر می‌کشند، تا از اطلاعات مهم دربارهٔ بهره‌گیری انسان از محیط زیست آگاه شوند. از این‌رو، مطالعهٔ کامل گستره‌ها با بررسی منطقه‌ای، اکنون بخش عمدهٔ کار میدانی باستان‌شناختی است (همو، 61).

کشف و بررسی: از فن‌آوریهای متعددی برای مشخص کردن محوطه‌های باستانی استفاده می‌شود. *کتاب مقدس* و حماسه‌های هُمر به شناسایی و کشف محوطه‌های باستانی خاورمیانه کمک کردند؛ از نقشه‌های کهن نیز به طور مشابه استفاده شد. بسیاری از محوطه‌ها اتفاقی، و شمار بیشتری در نتیجهٔ باستان‌شناسی «اضطراری» یا «نجات» کشف شده‌اند («فرهنگ»، 300). امروزه بررسی سطحی و عکس‌برداری از ناحیه روشی معمول است و عکس‌برداری هوایی می‌تواند مکمل آن باشد (گرین، 42,45). در بررسیهای باستان‌شناسی فن‌آوریهای بدون ویرانی بسیار متنوع، و شامل وسایل سنجش از راه دور است که با گذراندن انواع مختلف انرژی از خاک برای آگاهی از ناهمگونی زیر سطح زمین و یا اندازه‌گیری شدت میدان مغناطیسی آن به‌کار می‌رود (رنفرو، 80).

کاوش: کاوش به منزلهٔ جراحی در باستان‌شناسی است. به وسیلهٔ کاوش دیدنیهای پنهان در خاک با مهارت باستان‌شناسان آشکار می‌شود (*بریتانیکا*). روشهای مختلفی برای کاوش وجود دارد که باید متناسب با محوطهٔ خاص مورد نظر باشد. تمامی محوطه به شبکهٔ مربعها تقسیم می‌شود و قرار دادن یک نقطهٔ ثابت برای تضمین دقت ثبت و ضبط یافته‌ها ضروری است («فرهنگ»، 301).

دو نوع آگاهی برای باستان‌شناسان جاذبه دارد: فعالیتهای انسان در دوره‌ای خاص در گذشته، و تغییرات آن فعالیتها درگذر از دوره‌ای به دورهٔ دیگر. شاید بتوان چنین بیان کرد که فعالیتهای همزمان در یک سطح افقی قرار دارند، در حالی که تغییرات آنها طی زمان به طور عمودی قرار گرفته‌اند (رنفرو، 90). شبکهٔ مربعها پاسخ‌گوی پرسشهای



کاوش دره شهر، معماری با تزیینات گچ‌بری، سده‌های نخستین هجری

افقی و عمودی است. با نگاه‌داشتن بازوهای میان مربعها، شبکهٔ لایه‌های مختلف و ارتباط محوطه در مقطع عمودی پی‌گرفته می‌شود. در صورت لزوم بازوها را می‌توان برداشت. بدین‌سان، کاوش غیرمحصور تمامی شناسه‌های لازم را نشان می‌دهد (همو، 92).

بنیادی‌ترین اصلی که کاوش بر آن پایه قرار دارد، توالی طبقات و بررسی یافته‌های درون آنهاست. در مطالعهٔ ردیفی از لایه‌ها، آنهایی که در پایین قرار دارند، کهن‌تر از لایه‌های بالا خواهند بود. امروزه حتیٰ ساده‌ترین کاوش باستان شناختی از روش لایه‌نگاری پیروی می‌کند (گرین، 57,63).

کاوش را بازسازی کرده، یافته‌ها را تفسیر مجدد کنند. تأخیر در انتشار نتایج یک کاوش ــ بیش از زمان قابل قبول ــ از نظر روش باستان‌شناختی خطایی جدی است. کاوش تا هنگامی که گزارش چاپ شدهٔ آن در دسترس نباشد، کامل نیست (بریتانیکا).

پژوهشهای باستان شناسی در ایران: این کار در ایران دیرتر از بخشهای غربی جهان اسلام آغاز شد و هم از آغاز تحت‌الشعاع پژوهشهای پیش از اسلام بود («دائرة المعارف...[1]»، IV/291). در آغاز آنچه بیشتر جلب توجه می‌کرد، آثار معماری پابرجا، یا ویرانه‌هایی بود که هنوز بر سطح زمین به‌چشم می‌خورد. از سده‌های نخستین

جدول ۱

۱۳۰۷-۱۳۱۷ش

منطقه	محوطه	دورهٔ اصلی	تاریخ کاوش و پژوهش	سرپرست گروه	مؤسسهٔ علمی
دشت مرغاب	پاسارگاد	هخامنشی	۱۳۰۷ش	هرتسفلد	مؤسسهٔ شرق‌شناسی دانشگاه شیکاگو
مرودشت	تل باکون (تپهٔ الف)	هزارهٔ ۵ و ۴ ق‌م	۱۳۰۷ش	هرتسفلد	مؤسسهٔ شرق‌شناسی دانشگاه شیکاگو
دشت شوش	جعفرآباد، دویسیه، جوی	هزارهٔ ۶ و ۵ق‌م	۱۳۰۸-۱۳۱۲ش	لوبرتون	هیأت باستان‌شناسی فرانسه در ایران
مرودشت	تخت‌جمشید	هخامنشی	۱۳۰۹-۱۳۱۴ش	هرتسفلد	مؤسسهٔ شرق‌شناسی دانشگاه شیکاگو
دامغان	تپه حصار	هزارهٔ ۵ تا ۲ ق‌م، ساسانی	۱۳۰۹-۱۳۱۰ش	اشمیت	موزهٔ دانشگاه فیلادلفیا
گرگان	تورنگ تپه	هزارهٔ ۳ تا ۱ ق‌م، ساسانی	۱۳۱۰ش	وولسین	موزهٔ دانشگاه فیلادلفیا
نهاوند	تپه گیان	هزارهٔ ۵ تا ۱ ق‌م	۱۳۱۰-۱۳۱۱ش	کنتنو	هیأت باستان‌شناسی فرانسه در ایران
مرودشت	تل باکون (تپهٔ ب)	هزارهٔ ۵ تا ۴ ق‌م	۱۳۱۱ش	لانگسدرف، مک کان	مؤسسهٔ شرق‌شناسی دانشگاه شیکاگو
فارس	تخت ابونصر	ساسانی	۱۳۱۰-۱۳۱۳ش	آپتن، هاورز	موزهٔ هنر متروپولیتن
گرگان	شاه تپه	هزارهٔ ۵ تا ۴ ق‌م	۱۳۱۲ش	آرن	مؤسسهٔ تاریخ طبیعی سوئد
جنوب شرق، سواحل و جزایر خلیج فارس	سیستان، بلوچستان، کرمان	پیش از تاریخ، تاریخی، اسلامی	۱۳۱۱-۱۳۱۲ش	اشتاین	موزهٔ بریتانیا، دانشگاه هاروارد
جنوب	ناحیهٔ فارس	پیش از تاریخ، تاریخی، اسلامی	۱۳۱۲-۱۳۱۳ش	اشتاین	موزهٔ بریتانیا، دانشگاه هاروارد
ری	چشمه علی	هزارهٔ ۴ و ۳ ق‌م	۱۳۱۳-۱۳۱۵ش	اشمیت	موزهٔ دانشگاه فیلادلفیا
کازرون	بیشابور	ساسانی، اسلامی	۱۳۱۷ش به	سال، گیرشمن	هیأت باستان‌شناسی فرانسه در ایران
جنوب، جنوب غرب	فارس، خوزستان	پیش از تاریخ، تاریخی، اسلامی	۱۳۱۴-۱۳۱۷ش	اشتاین	موزهٔ بریتانیا، دانشگاه هاروارد
مرودشت	تخت‌جمشید، نقش‌رستم	هخامنشی، ساسانی	۱۳۱۴-۱۳۱۷ش	اشمیت	موزهٔ دانشگاه فیلادلفیا
مرودشت	استخر	ساسانی، اسلامی	۱۳۱۳-۱۳۱۷ش	اشمیت	موزهٔ دانشگاه فیلادلفیا
نیشابور	نیشابور	اسلامی	۱۳۱۳-۱۳۱۷ش	آپتن، هاورز، ویلکینسن	موزهٔ هنر متروپولیتن
لرستان	روشکان، سیمره، میرولی، کموترلان، چغاسبز	هزارهٔ ۴ تا ۱ ق‌م	۱۳۱۳ش	اشمیت	موزهٔ دانشگاه فیلادلفیا
لرستان	سرخ دم	عصر آهن	۱۳۱۶ش	اشمیت	موزهٔ دانشگاه فیلادلفیا

کاوش به دلیل فطرت آن نوعی ویرانگری است («فرهنگ»، 301)؛ از این‌رو، یادداشتهای میدانی و انتشار گزارش، مدارک اصلی باستان‌شناسی به شمار می‌آید. باستان‌شناسان بزرگ ثبت و ضبط دقیقی از خود باقی می‌گذارند و باستان‌شناسان نسلهای بعد می‌توانند آن

اسلامی تاریخ‌نگاران و جغرافی‌دانان ایرانی و عرب به بررسی این یادمانها پرداختند، پیش از آنکه سده‌ها بعد اروپاییان به آنها بپردازند؛

1. *The Oxford ...*

برای نمونه می‌توان به نوشته‌های بلاذری، مسعودی، ابودلف، مقدسی و ناصرخسرو مراجعه کرد. اروپاییانی که به دربار صفویه آمدند، نخستین کسانی بودند که طرحهای ترسیمی از شهرها و بناهای ایران برجای گذاردند؛ برای نمونه به گزارشهای دلاواله، هربرت، اولئاریوس، شاردن، کمپفر رجوع شود. با ورود هیأتهای بیگانه به ایران علاقه به شناسایی مکانهای یاد شده در *کتاب مقدس* و آثـار نویسندگان یونانی و رومی که در ایران بودند، افزایش یافت؛ از این‌رو، آنها تلاش گذشتگان را پی گرفتند و نخست به بررسی بناها و شهرها پرداختند. اینان بیشتر فرانسوی بودند و پس از آنها انگلیسیها و روسها کار را پی گرفتند که نتایج بیشتر این بررسیها منتشر شده است.

تخت جمشید را برای دستیابی به نقوش برجسته و انتقال آنها از ایران سرپرستی کرد، اما حاکم محلی مانع وی شد (همو، 71). آغازگر کاوشهای باستان‌شناسی در ایران لُفتوس عضو انگلیسی کمیسیون سرحدی بود. وی در ۱۲۶۶ق/۱۸۵۰م از ویرانه‌های شوش بازدید کرد و در فاصلهٔ سالهای ۱۲۶۷-۱۲۶۹ق/۱۸۵۱-۱۸۵۳م به کاوش در این محوطه پرداخت (کسروی، ۲۲۶؛ واندنبرگ، ۷۲). ژان دیولافوا نخستین باستان‌شناس فرانسوی بود که طی سفر به ایران در ۱۲۹۸ق/ ۱۸۸۱م تحت‌تأثیر آثار برجامانده در تپه‌های شوش قرار گرفت و اهمیت آنها را دریافت (*ایران*...، ۶۹۲-۶۹۹)، و با حمایت دولت فرانسه و کسب امتیاز کاوش این محوطه از ناصرالدین شاه طی سالهای ۱۳۰۱-

جدول ۲

۱۳۱۸-۱۳۳۸ش

منطقه	محوطه	دورهٔ اصلی	تاریخ کاوش و پژوهش	سرپرست گروه	مؤسسهٔ علمی
کازرون	بیشاپور	ساسانی، اسلامی	۱۳۱۸-۱۳۱۹ش	گیرشمن	موزهٔ لوور
مرودشت، دشت مرغاب	تخت‌جمشید، پاسارگاد	هخامنشی	۱۳۱۹-۱۳۳۰ش	سامی	ادارهٔ کل باستان‌شناسی
آذربایجان	گوی تپه	هزارهٔ ۴ تا ۱ قم	۱۳۲۷ش	براون	دانشگاه منچستر
مازندران، خراسان، آذربایجان، کرمانشاه	شکارچیان، تمتمه، خونیک، هوتو، کمربند	موسترین، اوایل هولوسین	۱۳۲۸-۱۳۳۰ش	کون	موزهٔ دانشگاه فیلادلفیا
دشت شوش	شوش	آغاز هزارهٔ ۲ قم، اسلامی	۱۳۲۴ش به	گیرشمن	هیأت باستان‌شناسی فرانسه در ایران
آذربایجان	تپهٔ حسنلو	عصر آهن، ماد	۱۳۲۸ش	حاکمی - راد	ادارهٔ کل باستان‌شناسی
هشتگرد	خوروین	عصر آهن	۱۳۲۸ش	حاکمی - راد	ادارهٔ کل باستان‌شناسی
دشت شوش	چغازنبیل	هزارهٔ ۲ ق م	۱۳۳۳ش به	گیرشمن	هیأت باستان‌شناسی فرانسه در ایران
هشتگرد	خوروین	عصر آهن	۱۳۳۳ش	واندنبرگ	دانشگاه گان
مرودشت	تل: تیموران، کفتری، جری، موشکی، شقا	هزارهٔ ۵ تا ۲ قم	۱۳۳۰-۱۳۳۴ش	واندنبرگ	دانشگاه گان
مرودشت	تل با کون	هزارهٔ ۵ تا ۴ قم	۱۳۳۵ش	اگامی، ماسودا	دانشگاه توکیو
ری - ورامین	تپه میل	ساسانی، اسلامی	۱۳۳۳ش	حاکمی	ادارهٔ کل باستان‌شناسی
آذربایجان	تپهٔ حسنلو	عصر آهن، ماد	۱۳۳۸ش	دایسون	موزهٔ دانشگاه فیلادلفیا

در سده‌های ۱۷ و ۱۸م جهانگردان اروپایی لوحه‌هایی گلی که خط میخی بر آنها نقش بسته بود، همراه خود به اروپا بردند که به علت نبودن کلید رمزگشایی این کتیبه‌ها مبهم باقی ماند؛ تا اینکه در پایان سدهٔ ۱۸م نسخهٔ دقیق کتیبهٔ نقش رستم، کارنیبور (۱۷۳۳-۱۸۱۵م) به اروپا رسید. او خود توانست خط فارسی باستان و علامتهای آن را تشخیص دهد. گروتفند (۱۷۷۵-۱۸۵۳م) در ۱۸۰۲م برخی از نامها را خواند، اما نتیجهٔ نهایی در اثر کار مداوم راولینسن (۱۸۱۰-۱۸۹۵م) به‌دست آمد. او با تلاش فراوان از کتیبهٔ بیستون نسخه‌برداری کرد و سرانجام در ۱۸۵۷م رمز آن گشوده گردید و در پی آن کتیبه‌های ایلامی نو، و اکدی همراه آن نیز خوانده شد (بان، 109-108).

در ۱۲۲۵ق/۱۸۱۰م جیمز موریه (۱۷۸۰-۱۸۴۹م) نخستین کاوشهای

۱۳۰۳ق/۱۸۸۴-۱۸۸۶م به کاوش آن پرداخت (*سفرنامه*...، ۱، ۲، ۲۳۱). دستاوردهای چشمگیر این کاوش، فرانسویها را بر آن داشت تا انحصار کاوشهای باستان‌شناختی را در سراسر ایران از آن خود سازند؛ چنانکه در ۱۳۱۲ق/۱۸۹۵م با عقد قراردادی با ناصرالدین شاه به هدف خود دست یافتند (کریم‌لو، ۳/۱، ۴، ۲۳۲-۲۳۵). مواد این قرارداد یک جانبه و کاملاً به سود فرانسه بود؛ اما آنها هنوز خرسند نبودند؛ از این‌رو، در ۱۳۱۵ق/۱۸۹۷م با موافقت مظفرالدین شاه قرارداد قطعی به دست ژاک دمرگان سرپرست کاوشهای شوش که سمت نمایندگی کل و مسئولیت وزارت مختار فرانسه را نیز داشت، تنظیم و منعقد شد. در این قرارداد انحصار کاوش برای آنها تأمین، و تصریح شده بود که آنچه از شوش به‌دست می‌آید، متعلق به دولت فرانسه است و

جدول ۳

۱۳۳۸-۱۳۵۷ش

منطقه	محوطه	دورهٔ اصلی	تاریخ کاوش و پژوهش	سرپرست گروه	مؤسسهٔ علمی
کرج	تپه موشلان(اسماعیل‌آباد)	هزارهٔ ۵ و ۴ ق‌م	۱۳۳۷-۱۳۳۸ش	حاکمی	ادارهٔ کل باستان‌شناسی
فسا	تپه جلیان	هزارهٔ ۴ و ۳ ق‌م	۱۳۳۶-۱۳۳۷ش	توللی	ادارهٔ کل باستان‌شناسی
تکاب	تخت سلیمان	ساسانی، اسلامی	۱۳۳۸-۱۳۵۶ش	استن، ناومن	مؤسسهٔ باستان‌شناسی آلمان
گرگان	تورنگ تپه	هزارهٔ ۳ و ۲ ق‌م	۱۳۳۸-۱۳۵۶ش	دهه	دانشگاه لیون و پاریس
کرمانشاه	تپه آسیاب	هزارهٔ ۹ تا ۷ ق‌م	۱۳۳۸ش	بریدوود	مؤسسهٔ شرق‌شناسی دانشگاه پنسیلوانیا
کرمانشاه	تپه سراب	هزارهٔ ۷ تا ۶ق‌م	۱۳۳۸ش	بریدوود	مؤسسهٔ شرق‌شناسی دانشگاه شیکاگو
گرگان	یاریم تپه	میانهٔ هزارهٔ ۲ ق‌م	۱۳۳۹-۱۳۴۱ش	استروناخ	مؤسسهٔ مطالعات ایرانی بریتانیا
دشت دهلران	تپه علی کش	۷۵۰۰ تا ۵۳۰۰ ق‌م	۱۳۳۹-۱۳۴۱ش	هول، فلانری، نیلی	دانشگاه رایس
رودبار (گیلان)	تپه مارلیک	اواخر هزارهٔ ۲، اوایل هزارهٔ ۱ ق‌م	۱۳۴۰-۱۳۴۱ش	نگهبان	ادارهٔ کل باستان‌شناسی
فارس	تل نخودی	کالکولیتیک	۱۳۳۹-۱۳۴۱ش	گاف	مؤسسهٔ مطالعات ایرانی بریتانیا
دشت مرغاب	پاسارگاد	هخامنشی	۱۳۴۱-۱۳۴۲ش	استروناخ	مؤسسهٔ مطالعات ایرانی بریتانیا
دزفول	چغامیش	هزارهٔ ۵ تا ۳ ق‌م	۱۳۴۱-۱۳۵۵ش	دلوگاز، کنتور	مؤسسهٔ شرق‌شناسی دانشگاه شیکاگو
آذربایجان	یانیک تپه	میانهٔ هزارهٔ ۲ ق‌م	۱۳۴۰-۱۳۴۱ش	بورنی	دانشگاه منچستر
زابل	دهانه غلامان	هخامنشی	۱۳۴۱ش	توچی، شراتو	مؤسسهٔ ایزمئو
بوشهر	سیراف	صدر اسلام	۱۳۴۵-۱۳۵۱ش	وایت هاوس	مؤسسهٔ مطالعات ایرانی بریتانیا
رودبار (گیلان)	چوبن، کلورز	اواخر هزارهٔ ۲، اوایل هزارهٔ ۱ق‌م	۱۳۴۲-۱۳۴۷ش	حاکمی	ادارهٔ کل باستان‌شناسی
آذربایجان	بسطام	اورارتو	۱۳۴۷-۱۳۴۹ش	کلایس	مؤسسهٔ باستان‌شناسی آلمان
دشت شوش	تپه گوران	۶۵۰۰ تا ۵۵۰۰ ق‌م	۱۳۴۲-۱۳۴۴ش	مورتنسن، ترین	هیأت باستان‌شناسی دانمارک
زابل	شهر سوخته	هزارهٔ ۴ و ۳ق‌م	۱۳۴۳-۱۳۵۷ش	توزی	مؤسسهٔ ایزمئو
دشت شوش	جعفرآباد، جوی، بندبال	هزارهٔ ۶ تا ۴ ق‌م	۱۳۴۳-۱۳۵۷ش	دولفوس	مرکز ملی پژوهشهای علمی فرانسه
سر پل ذهاب	قلعهٔ یزدگرد	اشکانی، ساسانی	۱۳۴۶-۱۳۵۷ش	کیل	موزهٔ اونتاریو
ایلام	پشتکوه، ورکبود، بنی‌سورمه...	هزارهٔ ۳ تا ۱ ق‌م	۱۳۴۴-۱۳۵۷ش	واندنبرگ	دانشگاه گان
اشنویه	تپهٔ دینخواه	هزارهٔ ۲ ق‌م	۱۳۴۶-۱۳۴۹ش	دایسون، ماسکارلا	موزهٔ دانشگاه فیلادلفیا
بلوچستان	تپهٔ بمپور	هزارهٔ ۳ تا اوایل هزارهٔ ۲ ق‌م	۱۳۴۵ش	دوکاردی	انجمن سلطنتی آسیایی
بردسیر	تل ابلیس	هزارهٔ ۵ تا اواخر هزارهٔ ۲ ق‌م	۱۳۴۴-۱۳۴۶ش	کالدول	موزهٔ ایلینویز
دشت شوش	هفت تپه	هزارهٔ ۲ ق‌م	۱۳۴۴-۱۳۵۷ش	نگهبان	ادارهٔ کل باستان‌شناسی، مرکز باستان‌شناسی ایران
هرسین (کرمانشاه)	گنج دره	۸۵۰۰ تا ۶۵۰۰ ق‌م	۱۳۴۴-۱۳۵۳ش	سامنر	دانشگاه مونترال
اردبیل	گرمی	اشکانی	۱۳۴۵ش	کامبخش فرد	ادارهٔ کل باستان‌شناسی
درهٔ صوغان (کرمان)	تپهٔ یحییٰ	هزارهٔ ۵ ق‌م، ساسانی	۱۳۴۶-۱۳۵۷ش	کارلوفسکی	دانشگاه تورنتو
دشت دهلران	تپهٔ فروخ‌آباد	هزارهٔ ۴ تا ۳ ق‌م	۱۳۴۶ش	رایت	دانشگاه رایس
نورآباد (لرستان)	تپهٔ باباجان	۱۲۰۰ تا ۷۵۰ق‌م	۱۳۴۵-۱۳۵۲ش	گاف	دانشگاه لندن
کنگاور	گودین تپه	هزارهٔ ۵ ق‌م، ماد	۱۳۴۱-۱۳۵۳ش	یانگ	دانشگاه تورنتو

ملایر	تپه نوشیجان	ماد	۱۳۴۶ـ۱۳۵۷ش	استروناخ	مؤسسهٔ مطالعات ایرانی بریتانیا
دامغان	قومس	اشکانی	۱۳۴۶ـ۱۳۵۷ش	هانسمن، استروناخ	مؤسسهٔ مطالعات ایرانی بریتانیا
دشت دهلران	تپهٔ چغا سفید	هزارهٔ ۸ تا ۵ ق‌م	۱۳۴۷ش	هول	دانشگاه رایس
مرودشت	تخت‌جمشید	هخامنشی	۱۳۴۷ـ۱۳۵۲ش	تجویدی	ادارهٔ کل باستان‌شناسی، مرکز باستان‌شناسی ایران
کنگاور	کنگاور	اشکانی، ساسانی، اسلامی	۱۳۴۷ـ۱۳۵۳ش	کامبخش فرد	ادارهٔ کل باستان‌شناسی، مرکز باستان‌شناسی ایران
کویر لوت	شهداد	هزارهٔ ۴ تا ۳ ق‌م	۱۳۴۷ـ۱۳۵۲ش	حاکمی	ادارهٔ کل باستان‌شناسی، مرکز باستان‌شناسی ایران
سلماس	هفتوان تپه	اواخر هزارهٔ ۳ ق‌م	۱۳۴۷ـ۱۳۵۷ش	بورنی	دانشگاه منچستر
دشت بیضا	تپه ملیان	ایلامی کهن، ایلامی میانه	۱۳۴۹ـ۱۳۵۷ش	سامنر	دانشگاه پنسیلوانیا
دشت شوش	شوش	ایلامی، هخامنشی، اسلامی	۱۳۴۷ـ۱۳۵۷ش	پرو	هیأت باستان‌شناسی فرانسه در ایران
کازرون	بیشابور	ساسانی، اسلامی	۱۳۴۷ـ۱۳۵۳ش	کارگر سرفراز	ادارهٔ کل باستان‌شناسی، مرکز باستان‌شناسی ایران
تهران	قیطریه	هزارهٔ ۱ ق‌م	۱۳۴۸ش	کامبخش فرد	ادارهٔ کل باستان‌شناسی
دشت قزوین	سگزآباد، قبرستان، زاغه	هزارهٔ ۶ تا هزارهٔ ۱ ق‌م	۱۳۴۹ـ۱۳۵۷ش	نگهبان (با همکاری مجیدزاده و ملک شهمیرزادی)	دانشگاه تهران
اسلام آباد غرب	چغاگاوانه	هزارهٔ ۲ و ۱ ق‌م	۱۳۴۹ـ۱۳۵۰ش	کردوانی	ادارهٔ کل باستان‌شناسی
برازجان	بردک سیاه	هخامنشی	۱۳۴۹ش	کارگر سرفراز	ادارهٔ کل باستان‌شناسی
مرودشت	تپه سبز	هزارهٔ ۴ تا ۳ق‌م	۱۳۵۰ش	کردوانی	ادارهٔ کل باستان‌شناسی
اورمیه	کردلر تپه	اواخر هزارهٔ ۴ و اوایل هزارهٔ ۳ق‌م	۱۳۵۰ـ۱۳۵۷ش	کرومر، لیبرت	دانشگاه اینسبورگ
گنبد قابوس	جرجان	اسلامی	۱۳۵۰ـ۱۳۵۷ش	کیانی	مرکز باستان‌شناسی ایران
خلیج فارس	جزیرهٔ خارک	اشکانی	۱۳۵۲ش	هرینگ	دانشگاه گان
گنبد قابوس	سدسکندر	اشکانی	۱۳۵۳ـ۱۳۵۴ش	کیانی	مرکز باستان‌شناسی ایران
همدان	سنگ شیر	اشکانی	۱۳۵۴ش	آذرنوش	مرکز باستان‌شناسی ایران
حوزهٔ خلیج فارس	جزیرهٔ هرمز	اسلامی	۱۳۵۵ـ۱۳۵۶ش	بختیاری	مرکز باستان‌شناسی ایران
سقز	زیویه	هزارهٔ ۱ ق‌م	۱۳۵۵ـ۱۳۵۷ش	معتمدی	مرکز باستان‌شناسی ایران
برازجان	سنگ سیاه	هخامنشی	۱۳۵۶ش	یغمایی	مرکز باستان‌شناسی ایران
کویر لوت	شهداد	هزارهٔ ۴ و ۳ ق‌م	۱۳۵۶ش	کابلی	مرکز باستان‌شناسی ایران
داراب	حاجی‌آباد	ساسانی	۱۳۵۷ش	آذرنوش	مرکز باستان‌شناسی ایران

فقط هم وزن اشیاء زرین و سیمین، پول طلا و نقره به دولت ایران بپردازند و اشیاء مکشوفهٔ خارج از محدودهٔ شوش میان دو دولت به تساوی تقسیم شود (مرگان، ۱۳ـ۱۶؛ کریم‌لو، ۷۹/۱ـ۸۱، ۲۵۵ـ۲۶۰).

از این زمان خروج آثار کهن ایرانی که پیش‌تر آغاز شده بود، افزایش یافت. با برپایی نمایشگاهی از آثار مکشوفه از کاوشهای فرانسویها و خریدهای غیرقانونی کارگزاران دولتهای اروپایی در ایران، اشتیاق به باستان‌شناسی و هنر ایران فزونی گرفت (کسروی، ۲۲۷؛ هلفگت، 171, 173, 175؛ ورنو، 6, 11).

در ۱۳۰۶ش/۱۹۲۷م مجلس شورای ملی لایحهٔ لغو قرارداد با فرانسه را به طور مشروط تصویب کرد (مصطفوی، ۴۰۰ـ۴۰۱) و قانون و آیین‌نامهٔ حفظ آثار عتیقه نیز در ۱۳۰۹ش/۱۹۳۰م به تصویب رسید. به موجب این قانون کاوش منحصراً حق دولت ایران بود که در صورت تمایل می‌توانست به افراد یا مؤسسات علمی واگذار نماید؛ تا ۱۰ اثر شاخص منقول مکشوفه طی کاوشهای مشترک، متعلق به ایران بود و باقی‌مانده به تساوی میان ایران و هیأت کاشف تقسیم می‌شد (نک: *قانون...*، ۴ـ۶؛ *نظام‌نامه...*، ۹، ۱۲). تشکیلات باستان‌شناسی که از پیش با نام «شعبهٔ عتیقات» وابسته به وزارت معارف وجود داشت، در آغاز به صورت «دایرهٔ عتیقات» زیر مجموعهٔ سازمان ادارهٔ کل اوقاف درآمد و در ۱۳۱۵ش/۱۹۳۶م به مدت کوتاهی با نام «ادارهٔ باستان» و سپس «ادارهٔ کل باستان‌شناسی» فعال شد (مصطفوی، ۳۸۷ـ ۳۸۸، ۴۰۱ـ۴۰۳).

در طی سالهایی که کاوشهای باستان‌شناختی در انحصار فرانسویها بود، اگرچه آنها به طور گسترده در مناطق مرکزی و غربی به کاوش پرداختند، اما کار آنها در شوش متمرکز بود. از آنجایی که هدف

آنها دستیابی به شیء بود، فنون خشنی را در کاوش به کار می‌بردند؛ اما به رغم کاستیها توالی آثار زیستی از هزاره‌های ۵ ق‌م تا سده‌های نخستین هجری در شوش کشف شد (بان، 157). باستان‌شناختی نسبت به دورهٔ پیش افزایش چشمگیری یافت. اگرچه این پژوهشگران کمتر به کار میدانی می‌پرداختند، اما انتشار اطلاعات گسترده دربارهٔ هنر و معماری ایران نتیجهٔ کار و تلاش آنها بود

جدول ۴

دهه‌های ۱۳۶۰-۱۳۸۰ش

منطقه	محوطه	دورهٔ اصلی	تاریخ کاوش و پژوهش	سرپرست گروه	مؤسسهٔ علمی
ورامین	پیشوا	هزارهٔ ۱ ق‌م	دههٔ ۱۳۶۰ش	تهرانی مقدم	مرکز باستان‌شناسی ایران
تهران	کهریزک	اواخر هزارهٔ ۲ و ۱ ق‌م	دههٔ ۱۳۶۰ش	کامبخش فرد	مرکز باستان‌شناسی ایران
بوکان	تپهٔ قلایچی	هزارهٔ ۲ و ۱ ق‌م	دههٔ ۱۳۶۰ش	یغمایی	مرکز باستان‌شناسی ایران
همدان	تپهٔ هگمتانه	ماد تا اسلامی	دههٔ ۱۳۶۰ش (ادامه دارد)	صراف	مرکز باستان‌شناسی ایران، سازمان میراث فرهنگی کشور
بهبهان	ارجان	هزارهٔ ۱ ق‌م	دههٔ ۱۳۶۰ش	یغمایی	مرکز باستان‌شناسی ایران، سازمان میراث فرهنگی کشور
سلطانیه	سلطانیه	اسلامی	دههٔ ۱۳۶۰ش	میرفتاح	مرکز باستان‌شناسی ایران، سازمان میراث فرهنگی کشور
شوشتر	مهدی‌آباد سوخته (گلالک)	اشکانی (الیمائید)	۱۳۶۵-۱۳۶۷ش	رهبر	سازمان میراث فرهنگی کشور
حوزهٔ خلیج فارس	جزیرهٔ کیش (حریره)	اسلامی	۱۳۷۰-۱۳۷۱ش	موسوی	سازمان میراث فرهنگی کشور
سقز	زیویه	هزارهٔ ۱ ق‌م	۱۳۷۰-۱۳۷۷ش	معتمدی	سازمان میراث فرهنگی کشور
کویر لوت	شهداد	هزارهٔ ۳ ق‌م	۱۳۷۳ش (ادامه دارد)	کابلی	سازمان میراث فرهنگی کشور
دشت شوش	شوش	هخامنشی	۱۳۷۴ش (ادامه دارد)	کابلی	سازمان میراث فرهنگی کشور
دامغان	تپه حصار	هزارهٔ ۳ و ۱ ق‌م	۱۳۷۴ش	یغمایی	سازمان میراث فرهنگی کشور
دره گز	بندیان	ساسانی	دههٔ ۱۳۷۰ش (ادامه دارد)	رهبر	سازمان میراث فرهنگی کشور
قم	قمرود	هزارهٔ ۶ تا ۴ ق‌م	۱۳۷۳ش (ادامه‌دارد)	کابلی	سازمان میراث فرهنگی کشور
ایلام	دره‌شهر	صدراسلام	۱۳۷۵ش (ادامه‌دارد)	لک‌پور	سازمان میراث فرهنگی کشور
حوزهٔ خلیج فارس	جزیرهٔ کیش (حریره)	اسلامی	۱۳۷۷ش (ادامه دارد)	کریمی	سازمان میراث فرهنگی کشور
سقز	زیویه	هزارهٔ ۱ ق‌م	۱۳۷۹ش (ادامه دارد)	لک‌پور	سازمان میراث فرهنگی کشور
کرج	تپهٔ ازبکی	هزارهٔ ۵ ق‌م تا ماد	۱۳۷۰ش (ادامه دارد)	مجیدزاده	سازمان میراث فرهنگی کشور
زابل	شهر سوخته	هزارهٔ ۳ ق‌م	۱۳۷۰ش (ادامه دارد)	سید سجادی	سازمان میراث فرهنگی کشور
زابل	دهانهٔ غلامان	هخامنشی	۱۳۷۰ش (ادامه دارد)	سید سجادی	سازمان میراث فرهنگی کشور
قزوین	قلعهٔ الموت	اسلامی	۱۳۷۸ش (ادامه دارد)	کریمی	سازمان میراث فرهنگی کشور
جاموزیان	رمشک	هزارهٔ ۳ ق‌م تا اشکانی	۱۳۷۷ش (ادامه دارد)	چوبک	سازمان میراث فرهنگی کشور
ری	تپه میل	صدر اسلام	۱۳۷۸ش (ادامه دارد)	شیبانی	سازمان میراث فرهنگی کشور
کاشان	تپه سیلک	هزارهٔ ۴ ق‌م	۱۳۸۰ش (ادامه دارد)	ملک شهمیرزادی	سازمان میراث فرهنگی کشور
جیرفت	ریگ انبار، کنارصندل	هزارهٔ ۳ و ۲ ق‌م	۱۳۸۰ش (ادامه دارد)	چوبک	سازمان میراث فرهنگی کشور
کاشان	اریسمان	هزارهٔ ۴ و ۳ ق‌م	۱۳۷۹ش (ادامه دارد)	نوروززاده چگینی	سازمان میراث فرهنگی کشور، مؤسسهٔ باستان‌شناسی آلمان

پس از لغو قرارداد با فرانسویها، باستان‌شناسی ایران وارد مرحلهٔ تازه‌ای شد. پژوهشگران از ملیتهای مختلف که از پیش در انتظار چنین فرصتی بودند، روانهٔ ایران شدند. تا آغاز جنگ جهانی دوم دستاوردهای و پایهٔ اصلی پژوهشهای بعدی را فراهم ساخت. اوج این حرکت در مجموعهٔ کتاب «بررسی هنر ایران»، به کوشش آرثر پوپ مشهود است (نیز نک: جدول ۱).

با اینکه در این سالها باستان‌شناسی ایران به پیشرفتهایی نایل آمد، اما معیارهای کاوش و تحلیل آن همتای سرزمینهای دیگر جهان اسلام نبود (*ایرانیکا*، II/286).

با وقوع جنگ جهانی دوم باستان‌شناسان غربی که در ایران فعال بودند، به ارتش کشور خود پیوستند (همان، IX/90). طی سالهای جنگ جهانی باستان‌شناسان ایرانی در میدانهای کاوش حاضر شدند و کاوشهای رها شده را ادامه دادند و در پی آن به محوطه‌های تازه پرداختند (نک: *گزارشها ...*، سراسر کتاب). با پایان یافتن جنگ جهانی بار دیگر ایران توجه باستان‌شناسان غربی را به خود جلب کرد. این بار با الگوهای تازه و برنامه‌های منظم، کاوش با تکیه بر پژوهش مبتنی بر همکاری باستان‌شناسان و دانشمندان علوم طبیعی به موفقیتهای شگرفی نایل آمدند (*ایرانیکا*، همانجا؛ جدول ۲).

دو دهۀ ۱۳۴۰ و ۱۳۵۰ش/۱۹۶۰ و ۱۹۷۰م دوران بلوغ و شکوفایی باستان‌شناسی ایران به‌شمار می‌آید. مسئولیت تشکیلات باستان‌شناسی در این دوره برعهدۀ باستان‌شناسان کارآمد گذارده شد، و مؤسسه‌های باستان‌شناسی کشورهای مختلف در ایران تأسیس، و در مجموع دو دهه همکاری بین‌المللی پربار آغاز شد که انتشار مجلۀ *باستان‌شناسی و هنر* را در پی داشت. در همین دوره مرکز باستان‌شناسی ایران و نیز گروه باستان‌شناسی دانشگاه تهران، با مدیریت افراد کاردان و دلسوز به فعالیتهای میدانی و آموزشی مهمی دست یازیدند و دانش باستان‌شناسی رشد فزاینده‌ای یافت؛ چنانکه نسل جوان کارآزموده‌ای از باستان‌شناسان ایرانی وارد میدانهای کاوش شدند (ملک شهمیرزادی، ۱۴۲-۱۴۸).

پس از تشکیل مرکز باستان‌شناسی ایران گام بسیار مهمی برای جلوگیری از خروج اشیاء توسط هیأتهای خارجی برداشته شد. با استدلال باستان‌شناسانۀ «مرکز باستان‌شناسی» مبنی بر اینکه اینگونه اشیاء به سبب وابستگی به یکدیگر و اهمیت علمی باید در یک محل نگاهداری شوند، عملاً از خروج اشیاء کشف شده از کشور جلوگیری شد (باقرزاده، 18؛ کابلی، ۲۶-۲۷؛ *ایرانیکا*، IX/91)؛ همچنین مرکز باستان‌شناسی ایران برگذار کنندۀ مجمع سالانه شد و سرپرست هر هیأت موظف بود گزارش علمی دربارۀ یافته‌های فصل پیش هیأت را به مجمع ارائه نماید (همانجا؛ نیز نک: جدول ۳).

در ۱۳۵۷ش/۱۹۷۹م با به ثمر رسیدن انقلاب اسلامی و پدید آمدن تغییرات بنیادی سیاسی و اجتماعی، فعالیت گروههای پژوهشی غیرایرانی در زمینۀ باستان‌شناسی متوقف شد. در سالهای آغازین با وجود نارساییها، باستان‌شناسان ایرانی کمابیش فعال بودند. در ۱۳۶۴ش مجلس شورای اسلامی لایحۀ تشکیل «سازمان میراث فرهنگی کشور» را تصویب کرد و در ۱۳۶۶ش این سازمان آغاز به کار نمود («در حاشیه...»، ۱-۲).

در دو دهۀ اخیر (۱۳۶۰ و ۱۳۷۰ش) باستان‌شناسان ایرانی به موفقیتهای شایانی نایل آمده‌اند. فعالیتهای میدانی باستان‌شناسان در این دو دهه در ۳ گروه طبقه‌بندی می‌شود: الف ـ ادامۀ برخی از کاوشهای ناتمام؛ بازنگری برخی محوطه‌های کلیدی که کاوش آنها پیش از جنگ جهانی دوم صورت گرفته بود؛ ب ـ کاوشهای خاص برای روشن ساختن نکات مبهم باستان‌شناسی ایران؛ ج ـ کاوشهای اضطراری و نجات محوطه‌هایی که به جهات گوناگون از جمله فعالیتهای عمرانی و کنده‌کاریهای غیرقانونی در خطر جدی قرار دارند (نک: جدول ۴). دستاوردهای این پژوهشها در دو همایش سالهای ۱۳۷۳ و ۱۳۷۶ش ارائه شد (نک: *یادنامۀ گردهمایی...*؛ *گزارشها*).

مآخذ: «در حاشیۀ قانون تشکیل سازمان میراث فرهنگی کشور»، *اثر*، تهران، ۱۳۶۵ش، شم‍ ۱۲-۱۴؛ دیولافوا، ژان، *ایران، کلده و شوش*، ترجمۀ علی محمد فره‌وشی، به کوشش بهرام فره‌وشی، تهران، ۱۳۶۴ش؛ همو، *سفرنامه، خاطرات کاوشهای باستان شناسی شوش*، ترجمۀ ایرج فره‌وشی، تهران، ۱۳۶۹ش؛ *قانون و آیین‌نامۀ حفظ آثار عتیقه*، وزارت فرهنگ، ادارۀ کل باستان‌شناسی، تهران، فردوسی؛ کابلی، میرعابدین، «بررسی آثار پیش از اسلام در مجموعۀ بازیافته»، *میراث فرهنگی*، تهران، ۱۳۷۰ش، س ۲، شم‍ ۳، ۴؛ کریم‌لو، داوود، *تاراج میراث ملی*، تهران، ۱۳۷۸ش؛ کسروی، احمد، *تاریخ پانصد سالۀ خوزستان*، تهران، ۱۳۱۲ش؛ *گزارشهای باستان‌شناسی (۱)*، سازمان میراث فرهنگی کشور، تهران، ۱۳۷۶ش؛ مرگان، ژاک، *سفرنامه*، تهران، ۱۳۳۵ش؛ مصطفوی، محمدتقی، «تلاش در راه خدمت به آثار ملی و امید به آینده»، *گزارشهای باستان‌شناسی*، تهران، ۱۳۳۴ش؛ ملک شهمیرزادی، صادق، «اشاره‌ای مختصر بر تحول باستان‌شناسی در ایران»، *اثر*، تهران، ۱۳۶۵ش، شم‍ ۱۲-۱۴؛ *نظام‌نامۀ اجرای قانون دوازدهم آبان‌ماه ۱۳۰۹ شمسی راجع به حفظ آثار عتیقه*، وزارت فرهنگ، تهران، فردوسی؛ واندنبرگ، لوئی، *باستان‌شناسی ایران باستان*، ترجمۀ عیسی بهنام، تهران، ۱۳۴۸ش؛ *یادنامۀ گردهمایی باستان‌شناسی شوش*، سازمان میراث فرهنگی کشور، تهران، ۱۳۷۶ش؛ نیز:

« Archaeology », *Encarta Encyclopedia*, CD 2002; Bagherzadeh, F., «Jean Perrot ami de l'Iran, témoignage et hommage», *Mélanges offerts à Jean Perrot*, Paris, 1990; Bahn, P., *The Cambridge Illustrated History of Archaeology*, Cambridge, 1996; Barker, Ph. *Understanding Archaeolgical Excavation*, London, 1989; *Britannica*. com, 1994-2001; Daniel, G., *A Hundred and Fifty Years of Archaeology*, London, 1975; id, *The Origins and Growth of Archaeology*, London, 1967; *The Dictionary of Art*, ed. J. Turner, London, 1996; Greene, K., *Archaeology an Introduction*, London, 1988; GSE; Helfgott, L., «Carpet Collecting in Iran, 1873-1883», *Muqarnas*, ed. O. Grabar, Leiden, 1990, vol. VII; Hole, F. and R. Heizer, *An Introduction to Prehistoric Archaeology*, NewYork etc., 1965; *Iranica*; *The Oxford Encyclopedia of Archaeology in the Near East*, Oxford, 1997; Renfrew, C. and P. Bahn, *Archaeology, Theories,Methods,and Practice*, London,1991;Trigger,B., *A History of Archaeology Thought*, Cambridge, 1995; Vernoit, S., «Islamic Art and Architecture», *Discovering Islamic Art*, London, 2000.

فاطمه کریمی

باسک، یا بَسْکُنیش، ایالتی در شمال اسپانیا. این منطقه که امروزه واسکونگاداس[1] نامیده می‌شود، از شمال به خلیج بیسکی، از شرق به فرانسه، و از جنوب و غرب به مرزهای کاستیل کهن منتهی می‌شود (*آمریکانا*، III/313؛ *کلیر*، III/691).

باسک با ۲۶۱'۷ کم‍² وسعت، جمعیتی بیش از دو میلیون نفر را در خود جای داده است. در این میان ۳ شهر بزرگ آن به نامهای آلوه[2]، ویثکایا[3] و گیپوثکوا[4] از تراکم بیشتری برخوردارند. بیشتر ساکنان آن را

1. Vascongadas 2. Alava 3. Vizcaya 4. Guipúzcoa

باسکها تشکیل می‌دهند که به زبان باسکی سخن می‌گویند. بیلبائو مرکز ایالت، و بزرگ‌ترین بندر آن است. باسک منطقه‌ای کوهستانی است که رشته‌کوههای پیرنه را به شمال سلسله جبال کانتابریان متصل می‌سازد و قله‌های آن تا ۱٬۴۷۵ متر ارتفاع دارد (*آمریکانا*، همانجا؛ *کلیر*، III/691-692؛ *لا روس*...، III/937؛ GSE, III/159؛ بستانی، ۴۲۰/۵).

این سرزمین با برخورداری از آب و هوایی دریایی، سراسر پوشیده از جنگلهای انبوه است و به سبب سرسبزی مراتع از استعداد خاصی برای پرورش دام برخوردار است، چنانکه عمده‌ترین صادرکنندهٔ پشم به اروپا به شمار می‌رود (*آمریکانا*، GSE، همانجاها؛ *کلیر*، III/692). باسک از مهم‌ترین مناطق صنعتی اسپانیاست که تقریباً یک ششم کل ارزش صادرات این کشور را به خود اختصاص می‌دهد. میزان تولید سنگ آهن آن سالیانه به ۶ میلیون تن می‌رسد (*آمریکانا*، III/314؛ GSE، همانجا). همچنین صنعت فولادسازی آن رشد چشمگیری دارد، چنانکه یک‌سوم از حجم تولید فولاد اسپانیا را در بر می‌گیرد. وجود معادن زغال‌سنگ، مس و روی و تولید چدن و قلع در این منطقه موجبات شکوفایی صنایع فلزکاری، ماشین‌سازی، کشتی‌سازی، کاغذسازی، نساجی و شیمیایی را فراهم آورده است. تولید تجهیزات راه‌آهن، تجهیزات الکتریکی، تسلیحات و فرآورده‌های غذایی از دیگر صنایع آنجاست. افزون بر آن ماهی‌گیری در سواحل دریای سان‌سباستیان رونق دارد. همچنین کشاورزی به ویژه کاشت غلات و انواع درختان میوه از منابع مهم درآمد اهالی، محسوب می‌شود (همان، III/59-60؛ *کلیر*، III/691-692؛ *لا روس*، I/937-938).

پیشینهٔ تاریخی: واژهٔ باسک از نام قومی کهن که در زبان اسپانیایی واسکوس[1] نامیده می‌شود، مشتق شده است (*بریتانیکا*، میکرو، I/860). در زبان عربی به این منطقه بَشْکُنس اطلاق گردیده است (نک: ابن حیان، چ حجی، ۲۴۱؛ ابن ابار، ۳۵۵/۲؛ ابن خطیب، *الاحاطة*...، ۴۳۴/۳). این نام که بی‌گمان از واژهٔ لاتینی واسکونس[2] گرفته شده، در منابع موجود، گاه به شکلهای بُشکُنس (*اخبار*...، ۱۰۴) و بَشکُنش (ابن عذاری، ۱۶۰/۳؛ ابن خطیب، *اعمال*...، ۱۲) نیز آمده است. ساکنان این منطقه هر چند اقوامی کوچک (اصطخری، ۴۶) و از تمدن بی‌بهره بودند (نک: *الامامة*...، ۶۴/۲)، اما به شجاعت و دلاوری شهرت داشتند. آنان پیوسته استقلال خود را حفظ کردند و با متجاوزان رومی و ویزیگوتی درآویختند (بستانی، ۴۲۰/۵-۴۲۱؛ نیز نک: «دائرة‌المعارف...[3]»، III/236). از این رو، در طول تاریخ در برابر هیچ قدرت بیگانه، نه فرنگان، نه مملکت لئون (جلیقیه) و نه حکام اسلامی قرطبه سر تسلیم فرو ننهادند (عنان، ۱(۱)/۱۷۱).

در زمان فتح اسلامی این ناحیه چون دیگر نواحی به دست موسی بن نُصیر گشوده شد (*الامامة*، همانجا). بقایای لشگر گوتها از برابر سپاه اسلام به مناطق باسک گریختند و بعدها شورشهایی را در آنجا برانگیختند.

در آغاز برپایی دولت اسلامی در اندلس، مردم باسک به انعقاد پیمان صلح با مسلمانان تن دادند، اما این منطقهٔ کوهستانی، همواره کانون فتنه و عصیان بود (نک: عنان، ۱(۱)/۱۱۰-۱۱۱). والیان مسلمان اندلس همواره آشوبهای محلی را فرو می‌کوفتند. اقدامات حر بن عبدالرحمان ثقفی در ۹۸ق/۷۱۷م و عبدالملک بن قَطَن فهری در ۱۱۵ق/۷۳۳م از آن جمله بود. سرانجام عقبة بن حجاج اموی گروهی از مسلمانان را در پامپلونا[4] ــ مرکز ناحیهٔ باسک ــ مستقر ساخت (ابن عذاری، ۲۹/۲؛ مقری، ۱۸/۳-۱۹؛ عنان، ۱(۱)/۲۰۷- ۲۰۸؛ ابن حیان، چ چالمتا، ۱۹۶/۵). در ۱۳۸ق مردم باسک پیمان صلح را شکستند و با پادشاه لئون متحد شدند. آنان لشکری را که یوسف فهری بدانجا گسیل داشت، منهزم ساختند (*اخبار*...، ۷۳، ۱۰۴؛ ابن ابار، همانجا؛ دوزی، ۱۹۸/۱-۱۹۹، ۲۰۶).

در ایام زمامداری عبدالرحمان اول کشمکشهایی در شمال اندلس رخ داد. گروهی از عصیانگران مسلمان برضد حکومت مرکزی قرطبه شوریدند و برای تقویت پایه‌های قدرت خود از پادشاه فرنگ یاری خواستند. او در مسیر خود به بلاد باسک تاخت و پامپلونا را به تصرف خویش درآورد. در این میان مردم باسک در ذیقعدهٔ ۱۶۱ / اوت ۷۷۸ به یاری مسلمانان در گذرگاه رُنسوو[5] (به عربی باب‌الشیزورا یا باب الشزری) واقع در ۲۰ کیلومتری پامپلونا بر فرنگان هجوم بردند و آنان را سخت فرو کوفتند (عنان، ۱(۱)/۱۷۰، ۱۷۳- ۱۷۸؛ دوزی، ۲۳۰/۱). عبدالرحمان اول در ۱۶۵ق/۷۸۲م برای فرونشاندن آتش فتنه به باسک لشکر کشید و اهالی آنجا را به اطاعت خویش درآورد (مقری، ۳۳۳/۱؛ عنان، ۱(۱)/۱۸۴). با اینهمه، بعدها اهالی باسک از تسلیم در برابر حکومت مرکزی قرطبه سرباز زدند و در زمان هشام بن عبدالرحمان علم عصیان برافراشتند. هشام سپاهی به آنجا گسیل داشت که باسکها به یاری مسیحیان مجاور، حملات مسلمانان را دفع کردند (مقری، ۳۳۷/۱-۳۳۸). اما سپاهیان اسلام بار دیگر در ۱۷۹ق به آنجا تاختند و به پیروزی دست یافتند (ابن خطیب، *اعمال*، ۱۲).

در حدود سال ۱۸۲ق/۷۹۸م باسکهای پامپلونا اتحاد خود را با مسلمانان گسستند و خراجگزار آلفونسوی دوم پادشاه لئون شدند. این اقدام با مخالفت غرسیة‌بن ونقو[6]، یکی از رؤسای باسک ــ که به واسطهٔ ازدواج نوه‌اش با عبدالله اموی جد عبدالرحمان سوم محسوب می‌شد ــ مواجه گشت (نک: ابن حزم، ۵۰۲؛ EI^2, I/1079). هر چند باسکها در پی تقویت پیوند خویشاوندی با مسلمانان بودند (نک: عنان، ۱(۱)/۳۶۲)، اما از هیچ خصومتی با امویان خودداری نمی‌کردند (نک: مقری، ۳۵۰/۱). آنگاه که در ۲۰۸ق/۸۲۳م پادشاه فرنگ به باسک حمله کرد، آنان از متحدان دیرین خود یاری طلبیدند. از این رو، حاکم تطیله با موافقت دولت مرکزی به یاری باسکها شتافت. در نتیجه آنان بر سپاه فرنگیان ظفر یافتند (عنان، ۱(۱)/۲۵۳). اما باسکها به اینهمه تلاش و حسن نیت

1. Vascos 2. Vascones 3. *Funk*... 4. Pamplona 5. Roncevaux 6. Garcia Iniguez

مسلمانان اعتنایی نداشتند و همواره به نواحی مرزی آنان می‌تاختند. این جنگ و گریزها که گاه به پیروزی و گاه به شکست سپاه مسلمانان می‌انجامید، سالها ادامه یافت (نک: ابن حیان، ج چالمتا، ۱۲۴/۵؛ مقری، ۳۸۳/۱)، تا آنکه عبدالرحمان دوم در ۲۲۸ق/۸۴۳م به باسک تاخت، پامپلونا را ویران ساخت و فرمانروایان آن در برابر حملات سهمگین مسلمانان ناچار به صلح تن دادند. هدف زمامداران اموی از این حملات آن بود تا رعب در دل باسکها افکنند و ضمن تحلیل قوایشان از شدت حملات آنان به سرحدات کشور اسلامی بکاهند (ابن حیان، همان ج ۵، ۱۸۶-۱۸۷؛ عنان، ۱(۱)/۲۵۶-۲۵۸، ۲۶۳).

در ۲۹۲ق/۹۰۵م گروهی از باسکها به رهبری سانچو گارثس[1] اول، دولت ناوارا (در منابع عربی نبره) را بنیاد نهادند (EI[2]، همانجا). در این زمان ناوارا به صورت مملکتی مستقل درآمد و این دولت نوپا بر آن شد تا پیوند دوستی خود را با سرزمینهای اسلامی همجوارش، تثبیت کند. این وضعیت دیری نپایید و این اتحاد به دست بنی قیس گسسته شد. پس از آن جنگهای خونینی در ۲۹۴- ۲۹۸ق/۹۰۷-۹۱۱م میان آنان درگرفت (عنان، ۱(۱)/۳۶۲-۳۶۳). سرانجام عبدالرحمان سوم که از تهاجمات پادشاه باسک به تطیله به خشم آمده بود، در محرم ۳۱۲ به پامپلونا تاخت و دژهای آنجا را گشود. استمداد باسکها از همسایگان مسیحی خود سودی نبخشید و پیش از رسیدن قوای کمکی، مسلمانان شکست سختی به آنان وارد ساختند (ابن عذاری، ۱۸۵/۲-۱۸۷). هرچند پس از آن خطوط مرزی اسلام تا حدودی از آسیب باسکها در امان ماند، اما بعدها بر اثر ضعف دولت مرکزی مورد تاخت و تاز مجدد قرار گرفت (نک: ابن خطیب، همان، ۶۳، *الاحاطة*، ۴۳۴/۳).

سرانجام پادشاهی باسک در سدهٔ ۷ق/۱۳م به قلمرو کاستیل ملحق شد، اما مردم آنجا آزادی پیشین خود را حفظ کردند (بستانی، ۴۲۱/۵).

مآخذ: ابن ابار، محمد، *الحلة السیراء*، به کوشش حسین مونس، قاهره، ۱۹۶۳م؛ ابن حزم، علی، *جمهرة انساب العرب*، بیروت، ۱۹۸۳م؛ ابن حیان، حیان، *المقتبس*، به کوشش عبدالرحمان علی حجی، بیروت، ۱۹۶۵م؛ همو، همان، ج ۵، به کوشش چالمتا و دیگران، مادرید، ۱۹۷۹م؛ ابن خطیب، محمد، *الاحاطة فی اخبار غرناطة*، به کوشش محمد عبدالله عنان، قاهره، ۱۳۹۵ق/۱۹۷۵م؛ همو، *اعمال الاعلام*، به کوشش لوی- پروونسال، بیروت، ۱۹۵۶م؛ ابن عذاری، احمد، *البیان المغرب*، به کوشش کولن و لوی- پروونسال، لیدن، ۱۹۵۱م؛ *اخبار مجموعة*، به کوشش ابراهیم ابیاری، قاهره، ۱۴۱۰ق/۱۹۸۹م؛ اصطخری، ابراهیم، *مسالک و ممالک*، ترجمهٔ کهن فارسی، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۴۰ش؛ *الامامة و السیاسة*، منسوب به ابن قتیبه، به کوشش طه محمد زینی، بیروت، دارالمعرفه؛ بستانی، بطرس، *دائرةالمعارف*، بیروت، دارالمعرفه؛ دوزی، ر.، *تاریخ مسلمی اسپانیا*، ترجمهٔ حسن حبشی، به کوشش جمال محرز و مختار عبادی، قاهره، ۱۹۶۲م؛ عنان، محمد عبدالله، *دولة الاسلام فی الاندلس*، قاهره، مؤسسهٔ خانجی؛ مقری، احمد، *نفح الطیب*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۶۸م؛ نیز:

Americana; *Britannica*, 1978; *Colier's Encyclopedia*, New York, 1986; EI[2]; *Funk and Wagnalls New Encyclopedia*, New York, 1972; *Grand Larousse*; GSE.

عزت ملاابراهیمی

باسکرویل[2]، هاوارد (۲۱ فروردین ۱۲۶۴-۳۰ فروردین ۱۲۸۸ش/ ۱۰ آوریل ۱۸۸۵-۱۹ آوریل ۱۹۰۹م)، آموزگار جوان آمریکایی که در جریان انقلاب مشروطیت ایران به آزادی خواهان شهر تبریز پیوست و در این راه کشته شد.

او در شهر نورث پلات از ایالت نبراسکا زاده شد و تحصیلات نخستین خود را در کالج همانجا به پایان رساند و در ۱۹۰۳م به دانشگاه پرینستن رفت و در ۱۹۰۷م فارغ‌التحصیل گردید (امیر خیزی، ۳۰۳). از باسکرویل دست نوشته‌ای به جا مانده است که از علاقهٔ او به پژوهش دربارهٔ زبان و فرهنگهای بیگانه حکایت دارد. او نخست خواهان دیدار از چین بود، ولی سرانجام مأموریتی آموزشی در ایران جایگزین آن شد (بورگنر، .npn). در آن زمان آمریکاییان از طریق مؤسسات مذهبی، چند مدرسه و بیمارستان در ایران بنیاد نهاده بودند که یکی از آنها مدرسهٔ پسرانهٔ «مموریال اسکول[3]» در تبریز بود که در اکتبر ۱۸۹۱ گشایش یافت و فرقهٔ مسیحی پرشبیترین (شاخه‌ای از پُرتستان) بر آن نظارت داشت (نیازمند، ۵۷۷).

در پاییز ۱۹۰۷م رئیس مدرسه از باسکرویل دعوت کرد که به مدت دو سال در آنجا تدریس کند و وی پذیرفت (همو، ۵۷۷ - ۵۷۸؛ براون، 440). درس عمدهٔ باسکرویل تاریخ عمومی بود و سپس به درخواست برخی از شاگردان ارشد و معلمان، کلاسی نیز برای تدریس حقوق بین‌الملل تشکیل داد (امیرخیزی، همانجا؛ رضازاده، ۱۹-۲۰). باسکرویل مدرسی مهربان و مورد احترام شاگردان خود بود و با برخی از آنها دوستی و معاشرت داشت (همو، ۱۱). اندکی بیش از یک سال، پس از ورود باسکرویل به تبریز ــ که مصادف با حوادث انقلاب مشروطیت ایران بود ــ محمد علی‌شاه قاجار لشکری برای سرکوب آزادی‌خواهان به آن شهر گسیل داشت (نیازمند، ۵۷۸). این لشکر راههای ورود به شهر را بست (آفاری، ۲۹۴) و به همین سبب در تبریز قحطی سختی روی داد (شوستر، 36؛ براون، 269). در این هنگام باسکرویل احتمالاً بر اثر سخنرانیهای برخی از آزادی‌خواهان به گروه آنان پیوست (طاهرزاده، ۲۶۶)، به‌ویژه کشته‌شدن سیدحسن شریف‌زاده، معلم درس عربی مدرسه (نک: رضازاده، ۱۶) که با باسکرویل دوستی نزدیک داشت، در این تصمیم مؤثر بود (نیازمند، همانجا؛ نوایی، ۱۵۹-۱۶۰؛ نیز نک: امیرخیزی، ۲۷۹-۲۸۰؛ کسروی، ۸۹۱).

باسکرویل که در آمریکا دورهٔ سپاهیگری دیده بود، برای پشتیبانی از مشروطه‌طلبان، گروهی از جوانان را برگزید و در حیاط ارگ تبریز به آموزش نظامی آنان پرداخت و پیمان بست در هر جنگی که پیش آید، فداکارانه همراه آنان بجنگد (همانجا). کنسول وقت آمریکا، با توجه به سیاست دولت متبوع خود در حفظ بی‌طرفی، کوشید تا باسکرویل را از اینگونه کارها باز دارد و به وی گوشزد کرد که این اعمال ممکن است مؤسسات مذهبی و دولتش را با خطراتی روبه‌رو کند؛ اما باسکرویل

1. Sancho Garces 2. Baskerville 3. Memorial School

یاری رسانیدن به مشروطه‌خواهان را پاسداری از زندگی و اموال آمریکاییان شمرد. سرانجام کنسول آمریکا تلاش کرد تا باسکرویل گذرنامهٔ خود را باز پس دهد، تا او را مردی بدون وطن و تابعیت معرفی کند، ولی او از تسلیم گذرنامه‌اش خودداری کرد (یسلسون، ۱۴۶)؛ اگرچه به نوشتهٔ کسروی برخی گفته‌اند که او گذرنامهٔ خود را به کنسول پس داد (ص ۸۹۳). حتیٰ وزارت امور خارجهٔ آمریکا، هیأت مرکزی میسیونهای خارجی در نیویورک را زیر فشار قرار داد تا باسکرویل را از ایران فرا خواند، اما گفته شد که باسکرویل از سمت خود استعفا کرده است (یسلسون، ۱۴۷). بدین‌ترتیب، باسکرویل با رد درخواست کنسول آمریکا، همراه یکی از روزنامه‌نگاران ایرلندی به نام مور[1] آشکارا به یاری مشروطه‌خواهان تبریز برخاست (همو، ۱۴۵) و حتیٰ از پذیرش درخواست ستارخان (فرمانده آزادی‌خواهان تبریز) برای بازگشت به مدرسه و ادامهٔ تدریس نیز، سرباز زد (کسروی، همانجا).

دیری نگذشت که بیش از ۱۰۰ نفر از جوانان شهر گرد باسکرویل جمع شدند (امیرخیزی، ۳۰۴) و چون ستارخان تصمیم گرفت که به «شام [شنب] غازان»، یکی از قرارگاههای مستبدان هجوم برد، باسکرویل از او خواست تا گروه او موسوم به «فوج نجات» پیشتاز باشد (کسروی، همانجا). باسکرویل برای تجهیز گروه خود کسانی را نزد ستارخان فرستاد و خواستار توپی شد، ولی سردار به علت ناآزمودگی وی و یارانش ازدادن توپ خودداری‌نمود. جنگ‌شام‌غازان در بامداد روز دوشنبه ۳۰ فروردین ۱۲۸۸ش/۱۹ آوریل ۱۹۰۹م در محلهٔ قره آغاج تبریز روی داد و باسکرویل پیشاپیش ۱۱ نفر از همرزمانش در این نبرد شرکت کرد، ولی پس از نخستین تیراندازی، خود آماج گلوله‌ای قرار گرفت و کشته شد. پیکر او را دو تن از رزمندگان از میدان نبرد بیرون کشیدند و به همراه برخی از یارانش به تبریز فرستادند (رضازاده، ۲۶-۲۷؛ کسروی، ۸۹۴-۸۹۶). روز بعد، مردم تبریز در یک آیین پرشکوه و با شرکت مجاهدان و پیشوایان آنها، شاگردان باسکرویل و آمریکاییان تبریز، پیکر او را تشییع کردند و در گورستان ویژهٔ آمریکاییان به خاک سپردند (همو، ۸۹۹؛ امیرخیزی، ۳۰۷؛ نوایی، ۱۶۰). در این مراسم، سخنرانیهای پرشوری ایراد شد که یکی از آنها، سخنرانی سیدحسن تقی‌زاده از رهبران مشروطیت، دربارهٔ فداکاری باسکرویل بود (رضازاده، ۲۸؛ کسروی، امیرخیزی، همانجاها). برخی نوشته‌اند که شرکت داوطلبانهٔ باسکرویل در نهضت آزادی‌خواهان مردم تبریز و کشته شدن او در این راه، در آن روزگار پرآشوب و پر هیجان، در جلوگیری ملیون از حملات احتمالی به اتباع بیگانه نقش داشته است (براون، 441).

در ۳۰ فروردین ۱۳۳۸، آیین پنجاهمین سالگرد درگذشت باسکرویل در تبریز، به کوشش برخی از اعضای باقی مانده از «فوج نجات» برگذار گردید و تالار دبیرستان پروین (مموریال پیشین) به نام «تالار باسکرویل» نام‌گذاری شد (نیازمند، ۵۸۱).

مآخذ: آفاری، ژانت، *انقلاب مشروطهٔ ایران*، ترجمهٔ رضا رضایی، تهران، ۱۳۷۹ش؛ امیرخیزی، اسماعیل، *قیام آذربایجان و ستارخان*، تهران، ۱۳۷۹ش؛ رضازاده شفق، صادق، *به یاد آموزگار و فرمانده ما هوارد باسکرویل*، تهران، ۱۳۳۸ش؛ طاهرزاده بهزاد، کریم، *قیام آذربایجان در انقلاب مشروطیت ایران*، تهران، ۱۳۳۴ش؛ کسروی، احمد، *تاریخ مشروطهٔ ایران*، تهران، ۱۳۴۴ش؛ نوایی، عبدالحسین، *ایران و جهان از مشروطیت تا پایان قاجاریه*، تهران، ۱۳۷۵ش؛ نیازمند، رضا، «باسکرویل»، *ایران‌شناسی*، مریلند، ۱۳۶۹ش/۱۹۹۰م، س ۲، شم ۳؛ یسلسون، ابراهام، *روابط سیاسی ایران و آمریکا*، ترجمهٔ محمدباقر آرام، تهران، ۱۳۶۸ش؛ نیز:
Browne, E. G., *The Persian Revolution of 1905-1909*, London, 1966; Burgener, R. D., «Iran's American Martyr», *The Iranian*, www. iranian. com / History / Aug98 / Baskerville /; Shuster, W. M., *The Strangling of Persia*, London, 1913.
محسن احمدی

باسماچیان، عنوان نهضتی متشکل از گروههایی از مسلمانان آسیای مرکزی برضد حکومت شوروی در سالهای ۱۳۳۵-۱۳۴۴ق/ ۱۹۱۷-۱۹۲۵م.

باسماچی در لغت به معنی راهزن و یاغی است، اما بیشتر رهبران باسماچیان با وجود اختلافی که در طیف اهداف آنان دیده می‌شود، افرادی بودند که برای آرمانی ملی یا مذهبی می‌جنگیدند. در طی کمتر از صد سال که از نهضت باسماچیان می‌گذرد، اظهارنظرها دربارهٔ بافت فرهنگی، زمینه‌های پیدایی و علل موفقیتهای نخستین و شکست نهایی آنان بسیار متفاوت بوده است. مورخان شوروی که همواره جنگ با باسماچیان را به عنوان بخشی از دورهٔ «جنگ داخلی» موردبررسی قرار داده‌اند، کوشیده‌اند تا بر ویژگی یاغیگری باسماچیان و تأثیر مخرب آنان در اقتصاد منطقه تأکید کرده، نقش دول خارجی چون بریتانیا را در تحریک و حمایت از آنان پر اهمیت جلوه دهند؛ در حالی که در برخی از منابع غیرشوروی، حرکت باسماچیان به عنوان نمودی از پان تورانیسم و گاه به‌سان نمایشی از قیام آزادی‌خواهانهٔ یک ملت ارزیابی شده است (مثلاً نک: پاکسوی، npn.). به هر روی، چنین می‌نماید که گروههای باسماچی تشکلهایی با خاستگاههای اجتماعی متنوع و اهدافی متفاوت بوده‌اند که در برهه‌ای از زمان به ائتلافی سیاسی ـ نظامی دست یافته، و سالی چند با وجود پاره‌ای اختلافات داخلی در جبهه‌ای واحد جنگیده‌اند.

با توجه به زمینه‌های این قیام باید گفت که حرکت ضد شوروی باسماچیان، از بسیاری جهات ادامهٔ نهضت ضدتزاری مردم ترکستان بود که به ویژه از سیاست تحمیل روسهای مهاجر بر بومیان، و فشارهای اقتصادی ناخشنود بودند و در اوایل سدهٔ ۲۰م موجی از اعتراض برضد روسیه برپا کردند که گاه دامنهٔ آن تا بخارا نیز کشیده می‌شد (نک: باخروشین، II/413؛ وهابوف، .I/206 ff؛ مؤمنوف، 170). به دنبال انقلاب ضدتزاری روسیه (۱۹۱۷م) در تاشکند حکومتی شورایی به دست بلشویکها تشکیل شد که تنها از سوی مهاجران روس حمایت می‌گردید و نسبت به مسلمانان ترکستان که ۹۵٪ جمعیت آنجا را تشکیل

1. W. A. Moore

می‌دادند، سیاست بی‌اعتنایی را در پیش گرفت (نک: کار، ۴۰۱/۱؛ نیز بیلی، ۵۴ـ۵۵) و این امر برای بومیان به معنای بازگشت به مبارزات دورهٔ تزاری بود.

همزمان با پایگیری دولت شورایی موقت، نیروهای مذهبی و ملی نیز نهادهایی با عناوین «شورای اسلام» و «شورای علما» تأسیس کردند که زمینه‌ساز تشکل باسماچیان در ماههای بعد شدند (نک: وهابوف، I/400؛ مؤمنوف، .240 ff؛ کار، ۴۰۰/۱ـ۴۰۱؛ BSE³, III/ 29-30). مسلمانان نقاط مختلف ترکستان نخست می‌کوشیدند که حکومتی ملی ـ اسلامی در منطقه به وجود آورند و رهبران آیندهٔ باسماچی چون محمد امین بیگ و کیچکنه ایرگش از حامیان آن بودند، اما در پی کشاکشی مسلحانه میان بومیان مسلمان و دولت شورایی تاشکند، این اندیشه پای نگرفت و دولت شورایی بلافاصله به گسترش نفوذ خود در قلمروخانات بخارا تا عشق‌آباد پرداخت (نک: بارتولد، 466؛ باخروشین، II/441؛ طوغان، 388-364؛ کار، ۴۰۲/۱ـ۴۰۳؛ نیز بیلی، ۵۵، ۵۸، ۷۳).

بلشویکها به زودی مواضع خود را دربارهٔ دین زدایی نیز آشکار ساختند و افزون بر احساسات ملی، احساسات مذهبی مردم آسیای مرکزی را نیز برانگیختند و زمینهٔ ظهور موج گستردهٔ اعتراض برضد خود را فراهم ساختند (نک: رورلیچ، 203). بعدها در منابع شوروی از این سیاست نسنجیده به عنوان اشتباهی اساسی و تشنج‌زا در اعمال حاکمیت‌بر منطقه‌یاد می‌شد(نک: کار،۴۰۲/۱ـ۴۰۸؛نیز /BSE³ , XXVI 490).

از آغاز حاکمیت دولت شورایی، عمده‌ترین مشکل آن، حرکت پردامنهٔ باسماچی‌گری بود که در سپتامبر ۱۹۱۸ به تصرف شهر اوش، و اندکی بعد به تسخیر اندیجان، و سپس کوتاه زمانی به تشکیل «حکومت موقت فرغانه» انجامید. اگرچه حکومت دوامی نیافت و با ورود نیروهای تازه نفس بلشویک سقوط کرد و قیام سرکوب شد (نک: مؤمنوف، .260ff؛ طوغان، .388ff)، اما حرکتهای پراکندهٔ باسماچیان همچنان ادامه یافت. در ربیع الآخر ۱۳۳۷/ژانویهٔ ۱۹۱۹ حرکت مسلحانهٔ گسترده‌ای برضد حکومت شوروی صورت گرفت که بی‌درنگ سرکوب شد، اما در جریان آن ۱۴ تن از سران بلشویک ترکستان نیز کشته شدند (نک: بیلی، ۷۳، ۲۱۸؛ کار، ۴۰۳/۱؛ BSE³، همانجا).

فراخوانی ناگهانی مشمولان محلی برای خدمت در ارتش سرخ در تابستان ۱۹۲۰م، آتش مرحله‌ای دیگر از قیام باسماچیان را برافروخت که این بار با استقبالی بس گسترده‌تر از پیش از سوی مردم مواجه شد. باسماچیان در اوج چیرگی سراسر درهٔ فرغانه را گرفتند و موج باسماچی‌گری تا بخارا و خیوه گسترش یافت و حتیٰ در خیوه، رهبران حکومت جمهوری که بلشویکها را متحدان وفاداری برای رسیدن به اهداف ملی خود نیافته بودند، به همکاری با باسماچیان روی آوردند (نک: طوغان، 425-419؛ کار و دانکس، 267-263، جم).

در سالهای ۱۳۰۰ـ۱۳۰۱ش/۱۹۲۱ـ۱۹۲۲م دولت شورایی ترکستان به رغم توصیه‌های مسکو، همچنان بر سیاست منزوی کردن بومیان اصرار می‌ورزید (نک: کار، ۴۰۹/۱ـ۴۱۱). این سیاست و نیز مذهب‌ستیزی بلشویکها سبب شد که در اواخر سال ۱۹۲۱ و اوایل ۱۹۲۲م تشکیلاتی سیاسی در ترکستان به نام «اتحادیهٔ جمعیتهای انقلابی مردم مسلمان آسیای میانه»، یا به اختصار «جمعیت» شکل گیرد که از اهداف اصلی آن دستیابی به استقلال ترکستان و تأمین آزادی مذهبی بود (نک:طوغان،409-408)؛این‌جمعیت به‌زودی به‌همکاری با باسماچیان روی آورد.

در این دوره از قیامها، اصلی‌ترین نقش در رهبری حرکات باسماچیان را انور پاشا (هم) و ابراهیم بیک ایفا کردند. باسماچیان در بهار ۱۹۲۲م بخش وسیعی از قلمرو بخارا را تحت کنترل خود درآوردند، اما عواملی چون قتل انورپاشا در اوت همان سال و بروز اختلافاتی در صفوف باسماچیان، اتحاد آنان را به ضعف کشانید. در پاییز ۱۹۲۲م نیروهای باسماچی در دو جبههٔ شرق و غرب در فرغانه و خیوه شکست خوردند و در بهمن ۱۳۰۲/فوریهٔ ۱۹۲۳ در نبردی سخت میان باسماچیان بخارا و قوای بلشویک، باسماچیان در آخرین جبهه مغلوب گشتند. اگرچه تحرکات پراکندهٔ باسماچی تا ۱۳۱۲ش/۱۹۳۳م ادامه یافت، ولی سال ۱۹۲۲م را باید زمان اعمال حاکمیت قطعی شورویان بر منطقهٔ ازبکستان تلقی کرد (نک: طوغان، .419ff).

بدون تردید مناطق شهری مأمن مناسبی برای معارضان باسماچی نبود و پایگاههای آنان معمولاً در مناطق روستایی قرار داشت. اما باید توجه کرد که برخی از تحلیل‌گران بر این نکته تکیه ورزیده‌اند که حرکت باسماچیان اساساً حرکتی روستایی بود و چندان با استقبال شهرنشینان مواجه نشد (مثلاً نک: لومرسیه، 209) و این دیدگاه در منابع شوروی نیز معمولاً نمود یافته است (نک: BSE³, III/29-30).

در بررسی گرایشهای رهبران باسماچی، نخست باید به شخصیتهای ملی ـ نظامی به خصوص در منطقهٔ فرغانه اعم از خوقند و مرغلان اشاره کرد که در طول مبارزات باسماچیان از وفادارترین شخصیتها بودند و آرمان آزادسازی وطن خود را در سر داشتند؛ مانند محمد امین بیگ قورباشی (رئیس پلیس) مرغلان، کیچکنه ایرگش قورباشی خوقند و کورشیرمت که از یاران نزدیک ایرگش و جانشین او بود. برخی از شخصیتهای مهم باسماچیان، رؤسای قبایل منطقه بودند که از آن میان ابراهیم بیگ، رئیس قبیلهٔ لاقای به عنوان یکی از هواداران امیر سابق بخارا ایفای نقش کرده، و در مقابل، خان جنید، رئیس قبیلهٔ یموت ترکمن در واقع به عنوان اعتراض بر تحت الحمایگی خان خیوه، روی به باسماچی‌گری نهاده بود.

دربارهٔ رجال مذهبی، باید گفت مادهٔ ۸ رسالهٔ «اصول سیاسی و اجتماعی» که در گیرودار قیام باسماچیان (۱۹۲۱م) به عنوان قطعنامه تنظیم شده بود، به گونه‌ای مبهم، هم بزرگداشت عالمانی را که در «جنگ آزادی و استقلال» در صف مقدم قرار گرفته‌اند و هم تهدید عالمانی را که این وظیفه را انجام نداده‌اند، در برداشت (طوغان، 415).

دربارهٔ نقش صوفیه در قیامهای باسماچیان کسانی چون بنیگسن و ویمبوش راه افراط در پیش گرفته، و کسانی چون جنیدخان و کورشیرمت را از مرشدان صوفی پنداشته‌اند (بنیگسن، 35). اما این نکته قابل توجه است که در جریان مبارزات باسماچیان، مرشدان صوفیه نقش فعال‌تری نسبت به عالمان رسمی ایفا کرده‌اند (نک: رورلیچ، 203). از صوفیان مؤثر در قیام، می‌توان ایشان سلطان دروازی را نام برد که مرشدی صوفی از حامیان امیر بخارا، حافظ سنتهای کهن و مخالف جریانهای تجددگرا بود که بارها به کارشکنی در کار انورپاشا و سامی‌بیگ پرداخت (نک: طوغان، 426-427, 439-440, 451, 465-466,531).

بخش دیگری از رهبری باسماچیان در دست انورپاشا و همقطاران او در «جمعیت اتحاد و ترقی» عثمانی بود که پس از خروج از ترکیه برای دست یافتن به آرمانهایی چون احیای توران و با اندیشه‌هایی تجددطلبانه راهی آسیای مرکزی شده، عملاً اصلی‌ترین نقش را در هماهنگی جریان باسماچی‌گری در دوره‌ای از تاریخ آن ایفا کردند. سرانجام، باید به برخی از رجال تجددطلب محلی چون رهبران جمهوری خلق خوارزم اشاره کرد که پس از یأس از همکاری با بلشویکها، به صفوف باسماچیان پیوستند (نک: همو، 425-419).

برخی از محققان به این نکته توجه کرده‌اند که همگی رهبران باسماچی افرادی با آرمانهای فرهنگی یا ملی نبوده‌اند، بلکه برخی از آنان محافظه‌کارانی معارض بودند که دشمنیشان با تجددطلبان (جدیدچیلر) کمتر از خصومت آنان با استیلاگران روس نبود (مثلاً نک: ویلر، 47؛ پاکسوی، npn.). شخصیتهای این گرایش تجددستیز در اصناف گوناگون باسماچیان کسانی چون ابراهیم بیگ و ایشان سلطان هستند که ائتلافی فرعی در درون باسماچیان به وجود آوردند و حتیٰ توانستند همکاری برخی نظامیان چون کورشیرمت را نیز جلب کنند (برای تفصیل، نک: طوغان، همانجاها). شاید بتوان گفت که اصلی‌ترین علت شکست باسماچیان رویارویی دو جناح محافظه‌کار و تجددطلب در درون صفوف آنان بود که اندکی پس از درگذشت انورپاشا به شکل حاد نمایان شد و به سرعت باسماچیان را به سوی ضعف پیش برد. باسماچیان تا آن هنگام که یکپارچگی سیاسی ـ نظامی خود را حفظ کرده بودند، نماد اقتدار مسلمانان بومی منطقه در برابر اقلیت روسی بودند، اما خللِ رخ داده در صفوف آنان زمینهٔ پیوستن گروههایی از بومیان به صفوف بلشویکها را فراهم آورد. در منابع شوروی نام برخی از این بلشویکهای محلی چون آخونبایف، ذاکرف، عثمانبکف و سردارف در شمار قهرمانان سرکوب باسماچیان یاد شده است (نک: BSE^3, III/ 29-30).

مطالعات تاریخی دربارهٔ ابعاد گوناگون حرکت باسماچیان هنوز در جریان است. از نخستین منابعی که به تحلیل این حرکت پرداخته، کتاب *بوگونکی تورکستان و یاقین ماضیسی* از احمد زکی ولیدی طوغان (چ مصر، ۱۹۲۹-۱۹۳۹م) است که خود از شخصیتهای سیاسی درگیر در این حرکت بوده، و افزون بر آگاهیهای شخصی، از خاطرات برخی دیگر از رهبران باسماچی نیز استفاده کرده است. با این حال، هنوز بسیاری از مطالب تاریخی در خاطرات شخصیتهای گوناگون چون صدرالدین عینی (نک: عینی، سراسر کتاب) و برخی ناظران خارجی چون بیلی یافت می‌شود که در اثر طوغان بازتابی نیافته است (برای شماری از این خاطرات، نک: پاکسوی، npn.). از دیگر تاریخهای تحلیلی متقدم، باید به کتاب «باسماچیان» از کاستانیه[1] و «باسماچی‌گری» از ایلیوتکو[2] اشاره کرد. در طی دهه‌های میانی سدهٔ ۲۰م، آثار متعددی در تحلیل قیام باسماچیان توسط مورخان شوروی، ترک و اروپایی نوشته شده است (برای معرفی بخشی از این آثار، نک: همانجا؛ BSE^3، همانجا؛ براکساپ[3]، سراسر مقاله).

مآخذ: بیلی، ف.م.، *مأموریت به تاشکند*، ترجمهٔ پرویز محبت، تهران، ۱۳۶۹ش؛ عینی، صدرالدین، *یادداشتها*، تهران، ۱۳۶۲ش؛ کار، ا. هـ.، *تاریخ روسیهٔ شوروی*، ترجمهٔ نجف دریابندری، تهران، ۱۳۷۱ش؛ نیز:

Bakhrushin, S.V. et al., *Istoriya narodov Uzbekistana*, Tashkent, 1947; Barthold, W.W., «Kokand», *Sochineniya*, Moscow, 1965, vol. III; Bennigsen, A. and S.E. Wimbush, *Mystics and Commissars : Sufism in the Soviet Union* , London , 1985 ; Broxup , M., «The Basmachi», *Central Asian Survey*, 1983, vol. II, no. 1; BSE^3; Carrère d'Encausse, H., *Réforme et révolution chez les Musulmans de l'empire Russe*, Paris, 1966; Lemercier-Quelquejay, Ch. and A. Bennigsen, «Soviet Experience of Muslim Guerrilla Warfare and the War in Afghanistan», *The USSR and the Muslim World*, ed. Y. Ro'i, London, 1985; Muminov, I.M. et al., *Istoriya Uzbekskoĭ SSR*, Tashkent, 1974; Paksoy, H.B., «Basmachi: Turkistan National Liberation Movement 1916-1930s», *Modern Encyclopedia of Religions in Russia and the Soviet Union*, 1991, vol. IV; Rorlich, A.A., «Islam and Atheism: Dynamic Tension in Soviet Central Asia», *Soviet Central Asia*, ed. W. Fierman, Boulder, 1991; Togan, A.Z.V., *Bugünkü türkili (Türkistan) ve yakın tarihi*, Istanbul, 1981; Vohobov, M.G. et al., *Istoriya Uzbekskoĭ SSR*, Tashkent, 1957; Wheeler, G.E., «Islam in the USSR», *Religion in the Middle East*, Cambridge, 1969.

احمد پاکتچی

باسمه، شیوه‌ای کهن برای ایجاد نوشته یا نقش بر کاغذ یا پارچه، به وسیلهٔ مهر یا قالب. روش کار چنین بود که در آغاز، نوشته یا نقش را بر لوحه‌های چوبی به طور وارونه حک می‌کردند، سپس آن را با مرکب یا رنگ آغشته ساخته، بر کاغذ یا پارچه منتقل می‌ساختند (استرابادی، ذیل باسمه). این شیوه همچنان در تهیهٔ قلمکار در اصفهان معمول است (نک: احسانی، ۲۰-۲۱).

کهن‌ترین نشانه از این شیوهٔ چاپ را در کتاب *تنکسوق‌نامهٔ ایلخانی*، در فنون و علوم ختایی می‌توان یافت. به گزارش این کتاب چینیها در عصر تانگ (سدهٔ ۱ تا ۳ق/۷ تا ۹م)، صنعت چاپ را به کمال رسانده‌اند. روش آنها در کار چاپ کتاب آن بود که مطالبی که می‌بایست در دو صفحهٔ متوالیِ کتاب بیاید، بر روی یک قطعه چوب به صورت حروف و کلمات وارونه می‌کندند، سپس آن را مرکب ویژه زده، روی کاغذ تُنُک

1. Castagné, J., *Les Basmachis*, Paris, 1925. 2. Il'yutko, F., *Basmachestvo v Lokae*, 1929. 3. Broxup

ختایی (کاغذ نازک و لطیف) می‌زدند. آنگاه کاغذ را تا زده، با مجموعه‌ای از صفحه‌های یک‌رو، کتاب را پدید می‌آوردند (نک: مینوی، ۱۰، ۲۱-۲۲). این آگاهی را در *تاریخ* بناکتی (تألیف در ۷۱۷ق) چنین می‌توان یافت: هر کتاب که نزد مردم چین معتبر باشد، آن را به خطاطی خوش‌نویس می‌سپارند تا هر صفحه از آن را به خطی نیکو بر لوحی بنویسد. سپس آن را به تمامی آگاهان بر دانش آن کتاب می‌دهند تا با «احتیاط تمام» مقابله و تصحیح کنند و نظر خود را بر پشت لوحه بنویسند. آنگاه لوحه را به استادان ماهر نقار می‌سپارند تا متن را بر لوحه، کنده‌کاری کنند. در آخر از لوحه‌های تهیه شده برای کتاب نسخه‌ای فراهم می‌آورند (ص ۳۳۸-۳۳۹).

واژهٔ باسمه که به‌صورت بسمه و بصمه نیز نوشته می‌شود، نخستین‌بار در گزارش سفر غیاث‌الدین نقاش به ختای در ۸۲۲ق/ ۱۴۱۹م آمده است. او که به همراه هیأتی از سوی شاهرخ تیموری به دربار ختای رفت، در وصف تخت پادشاه ختای می‌نویسد: بالای سر پادشاه خیمه‌ای زده بودند با سایبانهایی از اطلس زرد که بر آن نقش باسمهٔ ۴ اژدهای در حال حمله به یکدیگر دیده می‌شد (عبدالرزاق، ۲(۱)/۲۶۷، ۲۷۹). از این پس به ویژه در دورهٔ صفویان، در شعر و نثر فارسی به واژهٔ باسمه و شغلی با عنوان باسمه‌چی برمی‌خوریم (میرزا سمیعا، ۷۱؛ دبیرسیاقی، ۴۵۳). با ورود صنعت چاپ به ایران (در همین دوره)، واژهٔ باسمه برای چاپ هم به کار رفت و چاپخانه را باسمه‌خانه، و چاپ کننده را باسمه‌چی خوانده‌اند (*لغت‌نامه*...، ذیل چاپ). حتیٰ پس از رواج چاپ در دورهٔ قاجاریه و پیش از آنکه اصطلاحاتی چون مطبعه، چاپ و چاپخانه کار برد پیدا کند، واژهٔ باسمه و ترکیبهای آن تا روزگار ناصرالدین شاه متداول بوده است (اعتمادالسلطنه، ۴۰۴، ۴۱۰؛ افشار، ۲۸). واژهٔ باسمه در فارسی افزون بر آنچه یاد شد، به‌معنی اثر چاپی در برابر اثر قلمی، و نیز مجعول و بدلی در برابر اصلی به کار رفته است (*لغت‌نامه*، ذیل باسمه).

مآخذ: احسانی، عبدالحسین، «صنعت قلمکارسازی»، نقش و نگار، تهران، ۱۳۳۶ش، س ۱، شم ۴؛ استرابادی، محمدمهدی، سنگلاخ، به کوشش روشن خیاوی، تهران، نشر مرکز؛ اعتمادالسلطنه، محمدحسن، *المآثر و الآثار* (چهل سال تاریخ ایران)، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۶۳ش؛ افشار، ایرج، «کتابهای چاپ قدیم در ایران و...» هنر و مردم، تهران، ۱۳۴۵ش، دورهٔ جدید، شم ۴۹؛ بناکتی، داوود، *تاریخ*، به کوشش جعفر شعار، تهران، ۱۳۴۸ش؛ دبیرسیاقی، محمد، «نکتهٔ شنیدنی از آغاز صنعت چاپ در عثمانی»، سخن، تهران، ۱۳۵۶ش، دورهٔ ۲۶، شم ۴؛ عبدالرزاق سمرقندی، مطلع سعدین و مجمع بحرین، به کوشش محمد شفیع، لاهور، ۱۳۶۵ق؛ *لغت‌نامهٔ دهخدا*؛ میرزا سمیعا، *تذکرة الملوک*، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۶۸ش؛ مینوی، مجتبی، «ترجمهٔ علوم چینی به فارسی در قرن هشتم هجری»، مجلهٔ *دانشکدهٔ ادبیات*، تهران، ۱۳۳۴ش، س ۳، شم ۱.

شراره صالحی

باسیان، شهری کهن در خوزستان، نزدیک خلیج‌فارس که امروزه اثری از آن برجای نمانده است. جغرافی‌نگاران اسلامی ازاین محل با عنوانهای بلد، مدینه، شهرک و قریه یاد کرده‌اند (مسعودی، ۲۸/۲؛ مقدسی، ۴۰۶؛ ابن حوقل، ۲۵۸/۲؛ *حدودالعالم*، ۱۳۷؛ یاقوت، ۴۶۷/۱).

اصطخری در نقشهٔ خوزستان باسیان را در جوار شهرهای دورق و حصن مهدی ترسیم کرده است (*الاقالیم*، ۵۴، ۵۵؛ نیز نک: ابن حوقل، ۲۴۹/۲). به نوشتهٔ همو باسیان شهر متوسط و آبادی بوده که رودی آن را به دو نیمه تقسیم می‌کرده است. از باسیان تا حصن مهدی دو منزل راه بوده که رفت و آمد مردم به آن از طریق آب انجام می‌شده است. از دورق به باسیان نیز راه آبی وجود داشته که از راه خشکی آسان‌تر و بهتر بوده است (*مسالک*...، ۶۵). اصطخری در ذکر مسافات، خان مردویه را میان دورق و باسیان یاد می‌کند (همانجا). ابن حوقل (۲۵۸/۲)، یاقوت (۴۶۷/۱-۴۶۸) و ابوالفدا (ص ۳۱۲) نیز وصف کوتاهی از باسیان دارند. همچنین ابودلف به شاخه‌ای بزرگ از رود وادی الاعظم (آب شوشتر)، اشاره می‌کند که پس از عبور از میانهٔ شهر شوشتر از طریق باسیان به دریا می‌ریزد (ص ۹۲-۹۳؛ نیز نک: حمدالله، ۲۱۵؛ اقتداری، *دیار*...، ۶۶۳/۱). به نظر می‌رسد این همان رودی باشد که مؤلف *حدودالعالم* آن را شاخهٔ رود شوشتر دانسته که باسیان، خان مردونه (خان مردویه) و دورق را تا به حد رام اورمزد (رام هرمز) آبیاری می‌کرده است (ص ۴۶).

در سدهٔ ۴ق/۱۰م بیشتر آبهای باتلاقی جنوب خوزستان توسط نهرهایی به طرف دورق جریان یافته، در باسیان به خلیج فارس می‌پیوست (لسترنج، 242). جزیرهٔ دورقستان در نزدیکی باسیان قرار داشت و لنگرگاه کشتیهایی بود که از هند عازم ایران بودند (یاقوت، ۶۲۰/۲؛ قزوینی، ۱۹۵).

در ۲۶۷ق/۸۸۱م بهبود بن عبدالوهاب بر شهرهای فَنْدم (ابن اثیر، ۳۴۸/۷: فیدم) و باسیان و توابع آنها که بین اهواز و فارس قرار داشت، حکومت می‌کرد (طبری، ۵۷۶/۹). جنگ بین عضدالدولهٔ دیلمی (د ۳۷۲ق/۹۸۲م) با بختیار در ۱۱ ذیقعدهٔ ۳۶۶/ اول ژوئیهٔ ۹۷۷ در محل باسیان واقع شد. در این نبرد بختیار مجروح و منهزم گشت و به همراه برادر و وزیرش ــ ابن بقیه ــ به «مطارا» فرار کرد. لشکر او نیز پریشان و پراکنده گردید (ابوعلی مسکویه، ۳۶۸/۲-۳۶۹).

چنین می‌نماید که در زمان حاضر بزیه یا بوزیه یا بوزی (با ۲٬۲۲۶ نفر جمعیت در شهرستان شادگان) به جای شهر کهن باسیان ایجاد شده است (امام شوشتری، ۲۶۳-۲۶۴؛ اقتداری، *خوزستان*...، ۶۷۴-۶۷۵؛ *فرهنگ*...، ۶۱/۶؛ *سرشماری*...، ۲؛ قس: مینورسکی، ۵۰-۵۱).

مآخذ: ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن حوقل، محمد، *صورة‌الارض*، به کوشش کرامرس، لیدن، ۱۹۳۹م؛ ابودلف، مسعر، *الرسالة الثانیة*، به کوشش پ. بولگاکف و دیگران، قاهره، ۱۹۷۰م؛ ابوعلی مسکویه، احمد، *تجارب الامم*، قاهره، ۱۳۳۲ق/۱۹۱۵م؛ ابوالفدا، *تقویم البلدان*، به کوشش رنو و دوسلان، پاریس، ۱۸۴۰م؛ اصطخری، ابراهیم، *الاقالیم*، چ تصویری، به کوشش مولر، گوتا، ۱۸۳۹م؛ همو، *مسالک الممالک*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۲۷م؛ اقتداری، احمد، خوزستان و کهکیلویه و ممسنی، تهران، ۱۳۵۹ش؛ همو، *دیارشهریاران*، تهران، ۱۳۵۳ش؛ امام شوشتری، محمدعلی، *تاریخ جغرافیایی خوزستان*، تهران، ۱۳۳۱ش؛ *حدود العالم*، به کوشش منوچهر ستوده، تهران، ۱۳۴۰ش؛ حمدالله مستوفی، *نزهة‌القلوب*، به کوشش گ. لسترنج، لیدن، ۱۳۳۱ق/ ۱۹۱۳م؛ *سرشماری عمومی نفوس و مسکن* (۱۳۷۵ش)، شناسنامهٔ آبادیهای کشور،

شهرستان شادگان، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۷۶ش؛ طبری، *تاریخ*؛ *فرهنگ جغرافیایی ایران* (آبادیها)، استان ششم، دایرهٔ جغرافیایی ستادارتش، تهران، ۱۳۳۰ش؛ قزوینی، زکریا، *آثار البلاد*، بیروت، ۱۳۸۰ق/۱۹۶۰م؛ مسعودی، علی، *مروج الذهب*، به کوشش شارل پلا، بیروت، ۱۹۶۶م؛ مقدسی، محمد، *احسن التقاسیم*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۰۶م؛ مینورسکی، و.، حواشی و تعلیقات بر *حدود العالم*، ترجمهٔ میرحسین شاه، کابل، ۱۳۴۲ش؛ یاقوت، *بلدان*؛ نیز:

Le Strange, G., *The Lands of the Eastern Caliphate*, London, 1966.

کریم شریعت

باشْتین، نک: سبزوار.

باشْقیرِسْتان، از جمهوریهای خودمختار فدراسیون روسیه. مردم بومی آن، خود را باشقورت، و سرزمین خویش را باشقورتستان می‌نامند (BSE[3] , III/59, 67). نام باشقیر درآثار مؤلفان اسلامی به گونه‌های مختلف باشغرد، باشجرد، بشجرد، بسجرت (اصطخری، ۲۲۵؛ ابن حوقل، ۳۳۵)، باشغرت (قزوینی، ۶۰۹)، باشقرد (دمشقی، ۱۰۶؛ ابوالفدا، ۲۰۶؛ ابن‌سعید، ۱۱۵)، بشکرد (*حدودالعالم*، ۱۲۰) و بشخرت (*اشکال‌العالم*، ۱۵۳) نیز آمده است.

مساحت باشقیرستان ۱۴۳٬۶۰۰ کمـ۲ و مرکز آن شهر اوفاست. این سرزمین در میان بخش اروپایی و آسیایی روسیه در نزدیکی کوههای اورال واقع است. نواحی غربی آن جلگه‌ای، و نواحی شرقی آن کوهستانی است («دائرةالمعارف جغرافیایی...[1]»، I/202). دمای این سرزمین در تابستان میان °۱۶ تا °۲۰ و در زمستان °۱۴− تا °۱۷− سانتی‌گراد و متوسط بارندگی ۳۰۰ تا ۶۰۰ میلی‌متر در سال است. بلایا و اوفا از عمده‌ترین رودهای این سرزمینند. بیش از ۴۰٪ اراضی آنجا جنگلی است («فرهنگ دائرةالمعارفی...[2]»، 117). باشقیرستان شامل ۵۴ منطقهٔ کشاورزی، ۱۷ شهر و ۴۱ شهرک است (همانجا).

شهر اوفا مرکز این جمهوری مطابق آمار ۱۹۹۱م/۱۳۷۰ش دارای ۱٬۰۹۷٬۰۰۰ نفر جمعیت است (بریتانیکا) و در °۵۴ و ′۴۰ عرض شمالی و °۵۶ طول شرقی واقع شده است («اطلس...[3]»، 181). جمعیت جمهوری باشقیرستان در ۱۹۸۵م/۱۳۶۴ش بالغ بر ۳٬۸۵۸٬۰۰۰ نفر بوده است که ۶۲٪ آن در شهرها سکنیٰ داشته‌اند. شمار باشقیرها در این جمهوری کمتر از روسها و تاتارهاست. در آمار ۱۹۷۰م از کل جمعیت ۳٬۸۳۳٬۰۰۰ نفری باشقیرستان، حدود ۸۹۲ هزار نفر باشقیر، ۱٬۵۴۶٬۰۰۰ نفر روس، ۹۴۵ هزار نفر تاتار و بقیه از دیگر اقوام بوده‌اند («فرهنگ دائرةالمعارفی»، همانجا؛ BSE[3] , XXIV(2)/504). در ۱۹۵۹م حدود ۴۲/۴٪ از جمعیت باشقیرستان را روسها تشکیل می‌دادند که در ۱۹۷۹م به ۴۰/۳٪ کاهش یافت (بنیگسن، 9).

در نیمهٔ دوم هزارهٔ نخست قم، در جنوب باشقیرستان اقوام آریایی تبار سرمت سکنیٰ داشتند که کار عمدهٔ آنان دامپروری بود. در هزارهٔ نخست میلادی نفوذ کوچندگان ترک زبان به جنوب اورال آغاز گردید. اینان در پایان این هزاره در سراسر منطقهٔ باشقیرستان پراکنده شدند و اقوام بومی را در خود مستحیل کردند. در حدود سده‌های ۹-۱۰م نخستین آگاهی مکتوب دربارهٔ باشقیرها با عنوان بسچرت پدید آمد (BSE[3], III/67).

نام باشقورت را پدید آمده از دو نام ترکی «باش» به معنی سر و «قورت» یعنی گرگ دانسته‌اند. ابن فضلان آنان را از قبایل ترک می‌داند و در زمان او باشقیرها هنوز بت‌پرست بوده‌اند. ادریسی بسجرت (باشقیر) را میان دو سرزمین بجناک و بلغار نوشته (۸۳۴/۲)، و شامل دو بخش داخلی و خارجی از قبایل ترک نامیده است (۹۲۲/۲). تشکل قومی باشقیرها را محققان در همین دوره نوشته‌اند (BSE[3]، همانجا).

در ۶۲۶ق/۱۲۲۹م لشکریان تاتار و مغول به باشقیرها حمله بردند که سرانجام در ۶۳۳ق/۱۲۳۶م به تبعیت باشقیرها از باتو منجر گردید (رشیدالدین، ۶۶۶/۱؛ «دائرةالمعارف‌تاریخی...[4]»، II/182) و سرزمین باشقیر در محدودهٔ قلمرو شیبان فرزند جوجی، برادر باتو قرار گرفت (همانجا). پس از سقوط اردوی زرین در نیمهٔ دوم سدهٔ ۹ق/۱۵م در جنوب شرق باشقیرستان، چند خان‌نشین پدید آمد. غرب باشقیرستان تابع خان‌نشین تاتار، و شمال شرق آن تابع اردوی سفید سیبری شد؛ جنوبیها نیز که بیشتر باشقیرها را تشکیل می‌دادند، جزو اردوی نوغای (نوقای) شدند (همانجا؛ آکینر، 77). پس از الحاق خانات غازان به روسیه در ۹۵۹ق/۱۵۵۲م باشقیرها تابعیت روسیه را گردن نهادند («دائرةالمعارف تاریخی»، همانجا). ایوان مخوف، تزار روسیه طبق وصیت‌نامهٔ سال ۹۸۰ق/۱۵۷۲م فرزند خود را به فرمانروایی منطقهٔ غازان منصوب نمود که باشقیرستان بخشی از آنجا بود (بروکهاوس، II/340).

در ۹۸۲ق/۱۵۷۴م در اوفا پادگانی نظامی استقرار یافت و این ناحیه در ۹۹۴ق/۱۵۸۶م به صورت شهری دارای اهمیت اداری درآمد (آکینر، 78). در اواخر سدهٔ ۱۶ و اوایل سدهٔ ۱۷م پس از اعلام انحلال خان‌نشین سیبری، منطقهٔ باشقیرستان به تابعیت دولت روسیه درآمد، ولی این کار با مقاومتهای سختی از سوی مردم باشقیر همراه شد («دائرةالمعارف تاریخی»، همانجا). در آن زمان در جنوب و شرق باشقیرستان دامپروری، و در غرب و شمال آن، کشاورزی اقتصاد غالب بود. در سده‌های مذکور مهاجرت روستاییان روسی به باشقیرستان فزونی گرفت. اینان فراریانی بودند که برای رهایی از ستم ملاکان روسی به دیگر نواحی می‌گریختند. در نیمهٔ دوم سدهٔ ۱۷ و نیمهٔ نخست سدهٔ ۱۸م باشقیرها برای رسیدن به آزادی به پا خاستند، ولی این قیامها از سوی دولت روسیه بی‌رحمانه سرکوب شد (همان، II/183). در ۱۱۱۷ق/۱۷۰۵م قیام بزرگی در باشقیرستان روی داد که هدف آن جدایی از روسیه و نزدیکی با دولت عثمانی بود. این قیام در ۱۱۲۳ق/۱۷۱۱م به شدت سرکوب شد (کالیستُف، ۲۰۰/۱). در سالهای ۱۱۸۷-۱۱۸۹ق/

1 *Kratkaya...* 2. *Sovetskiĭ...* 3. *Britannica...* 4. *Sovetskaya...*

۱۷۷۳ـ ۱۷۷۵م باشقیرها به قیام قزاقها به رهبری امیلیان پوگاچف پیوستند و در پیکار روستاییان با دولت روسیه مشارکت ورزیدند (همو، ۲۳۴/۱؛ «دائرةالمعارف تاریخی»، نیز آکینر، همانجاها). قیام به شدت سرکوب، و پوگاچف در ۱۰ ژانویهٔ ۱۷۷۵ اعدام شد (کالیستف، ۲۳۵/۱).

در دوران انقلاب ۱۹۱۷م روسیه، به‌رغم نهضتی ملیت‌گرا که به‌همت مسلمانان در باشقیرستان پدید آمد، در سالهای جنگ داخلی، باشقیرستان چند بار از سوی بلشویکها و مخالفان آنها دست به دست شد. در ۲۳ مارس ۱۹۱۹م/۳ فروردین ۱۲۹۷ش باشقیرستان به عنوان نخستین جمهوری خودمختار درون اتحاد جماهیر شوروی اعلام موجودیت کرد، ولی حملهٔ نیروهای دریا سالار کُلچاک اجرای این برنامه را بر هم زد. سرانجام پس از ژوئن ۱۹۱۹ شهر اوفا به تصرف بلشویکها درآمد و برنامهٔ پیوستن باشقیرستان به شوروی تحقق یافت (آکینر، 79).

زبان باشقیری متعلق به گروه زبانهای ترکی است (بنیگسن، ۲۵۷). می‌توان این زبان را جزو گروه زبان قپچاق و نیز گروه فرعی قپچاق ـ بلغار به شمار آورد. این زبان به دو بخش کوهستانی و استپی تقسیم می‌شود. بخش زبان کوهستانی شامل گویشهای شمال شرقی و جنوب شرقی، و استپی شامل گویشهای جنوب غربی و نواحی مرکزی است که میان آنها تفاوتهای واژگانی، آوایی و ساختاری وجود دارد. در زبان باشقیری شماری وام‌واژه‌های مغولی، عربی، فارسی و روسی وجود دارد (آکینر، 82). به هنگام انقلاب روسیه، اقوام باشقیر و تاتار ناحیهٔ ولگا ـ اورال در آستانهٔ تبدیل به ملتی واحد با فرهنگ تاتاری قرار داشتند. باشقیرها گویشی ویژه داشتند که با زبان تاتاری قدری تفاوت داشت. با اینهمه، تاتاری در حکم زبان ادبی آنها بود. هر دو قوم باشقیر و تاتار از میراث فرهنگی مشابهی برخوردار بودند (بنیگسن، ۷۱، ۷۲). خط و کتابت باشقیرها تا ۱۹۲۹م عربی، و از ۱۹۲۹ تا ۱۹۳۹م لاتینی بود، و سرانجام در ۱۹۴۰م سیریلی شد (همو، ۲۵۷؛ نیز نک: آکینر، 84).

باشقیرها خدایان متعددی داشتند که ابن فضلان شمار آنان را ۱۲ نوشته است؛ گذشته از آن حیواناتی چون مار و بلدرچین را نیز می‌پرستیدند (ص ۱۰۸ـ۱۰۹). از اوایل سدهٔ ۴ق/۱۰م دین اسلام به منطقه‌ای که اکنون تاتارستان نامیده می‌شود، راه یافت و در سده‌های ۵ و ۶ق/۱۱ و ۱۲م به منطقهٔ کنونی باشقیرستان نفوذ کرد. در سدهٔ ۸ق/۱۴م مغولانِ فرمانروای اردوی زرین اسلام آوردند. این خود زمینه را برای گسترش اسلام فراهم آورد (بنیگسن، 15-14). تزارهای روسیه از جمله پتر اول و الیزابت تلاش می‌کردند تا آیین مسیحیت ارتدکس را در سرزمینهای مسلمان نشین برقرار کنند. این نیز سبب خشم مردم مسلمان و بروز حوادث ناگوار شد (همو، ۴۲). با این وصف، در طول سده‌های ۱۰ـ۱۲ق/۱۶ـ ۱۸م گروهی از مردم باشقیرستان به مسیحیت گرویدند (آکینر، همانجا). کاترین دوم، تزار روسیه کوشید تا در منطقهٔ ولگا از خطاهای اسلاف خویش پرهیز نماید؛ بنابراین، تبلیغات ضداسلامی ممنوع گردید و به مسلمانان اطراف رود ولگا، از جمله تاتارها اجازهٔ بنای مساجد داده شد. وی در ۱۱۹۷ق/۱۷۸۳م در اورنبورگ مرکزی دینی (اسلامی) تأسیس کرد (بنیگسن، همانجا؛ نیز نک: هـ د، اورنبورگ). در اواخر سدهٔ ۱۲ق/۱۸م اسلام به صورتی قاطع در میان قبایل کوچندهٔ کوهستانهای باشقیرستان رواج یافت (بنیگسن، 29). مرکز دینی اورنبورگ چندی بعد به شهر اوفا منتقل شد. هم اکنون نیز سازمان مسلمانان به نام مدیریت بخش اروپایی روسیه و سیبری در اوفا باقی، و مقر مفتی است. بیشتر مردم باشقیرستان سنی، و پیرو مذهب حنفی هستند (آکینر، 85-84).

مآخذ: ابن حوقل، محمد، *صورة الارض*، بیروت، دارمکتبة الحیاة؛ ابن سعید مغربی، علی، *بسط الارض فی الطول و العرض*، به کوشش خوان ورنت، تطوان، ۱۹۵۸م؛ ابن فضلان، احمد، *رسالة*، به کوشش سامی دهان، دمشق، ۱۳۷۹ق/۱۹۶۰م؛ ابوالفدا، *تقویم البلدان*، به کوشش رنو و دوسلان، پاریس، ۱۸۴۰م؛ ادریسی، محمد، *نزهة المشتاق*، بیروت، ۱۴۰۹ق/۱۹۸۹م؛ *اشکال العالم*، منسوب به ابوالقاسم جیهانی، ترجمهٔ علی عبدالسلام کاتب، به کوشش فیروز منصوری، تهران، ۱۳۶۸ش؛ اصطخری، ابراهیم، *مسالک الممالک*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۷۰م؛ بنیگسن، الکساندر و مری براکس‌آپ، *مسلمانان شوروی، گذشته، حال و آینده*، ترجمهٔ کاوه بیات، تهران، ۱۳۷۰ش؛ *حدود العالم*، به کوشش منوچهر ستوده، تهران، ۱۳۴۰ش؛ دمشقی، محمد، *نخبة الدهر*، به کوشش مِرن، لایپزیگ، ۱۹۲۳م؛ رشیدالدین فضل‌الله، *جامع التواریخ*، به کوشش محمد روشن و مصطفی موسوی، تهران، ۱۳۷۳ش؛ قزوینی، زکریا، *آثار البلاد*، بیروت، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م؛ کالیستُف و دیگران، *تاریخ روسیهٔ شوروی*، ترجمهٔ ح. کامرانی، تهران، ۱۳۶۱ش؛ نیز:

Akiner, Sh., *Islamic Peoples of the Soviet Union*, London, 1986; Benigsen, A., *Musulmane v SSSR*, Paris, 1983; *Britannica*. Com / eb / print? eu = 76037; *Britannica Atlas*, London, 1996; *Brockhaus*; BSE[3]; *Kratkaya geograficheskaya entsiklopediya*, Moscow, 1960; *Sovetskaya istoricheskaya entsiklopediya*, Moscow, 1962; *Sovetskiĭ entsiklopedicheskiĭ slovar'*, Moscow, 1987.

عنایت‌الله رضا

باشْماقْلِق، یا باشماقلق (مرکب از واژهٔ «باشماق» به معنی کفش و پسوند نسبت «لق»)، در اصطلاح تشکیلات دربار عثمانی مستمری و حقوق ویژهٔ مادر سلطان، همسران، خواهران، دختران و نزدیکان پادشاه بود که برای تهیهٔ لوازم شخصی مانند کفش، لباس و سایر احتیاجات آنها از محل درآمد املاک خالصه (خواص همایون) پرداخت می‌شد (جودت، ۹۲/۱؛ کاظم قدری، ۶۱۱/۲؛ پاکالین، I/167-168). میزان این مستمری سالانه از ۲۰ هزار آقچه تجاوز نمی‌کرد (جودت، پاکالین، همانجاها)، اما در سدهٔ ۱۱ق/۱۷م درآمد تیولهای نظامی بدون مصرف را نیز بر آن افزودند (IA, II/333).

بنابر اسناد، اگرچه این نوع مستمری در سدهٔ ۹ق/۱۵م نیز در موارد استثنایی وجود داشته، ولی رواج آن به عنوان «آرپالق» (هـ م) ظاهراً از سدهٔ ۱۱ق/۱۷م شروع شده است (همانجا). پادشاهان عثمانی در آغاز برقراری این مستمری یک دهکده از املاک خالصه را به مالکیت مادر سلطان و دیگر کسانی که مشمول این مقرری بودند، واگذار می‌کردند و یا چند روستا را به عنوان تیول به «تیمار» و «زعامت» آنها می‌دادند (پاکالین، همانجا). از آنجا که شاهزاده خانمها هیچ‌گونه مقام دولتی و رسمی نداشتند، این مستمری مادام‌العمر به آنها داده می‌شد

(IA، همانجا). در برخی از ادوار تاریخ عثمانی این مقرری را به کسانی خارج از خانوادهٔ سلطنتی نیز می‌دادند، چنانکه در زمان سلطان مراد سوم، برخی از امرا این قبیل روستاها را با عنوان «آرپالق»، «باشماقلق» و نظایر آن به اطرافیان خود واگذار می‌کردند (جودت، ۱۰۱/۲). باشماقلق در اواخر سدهٔ ۱۲ق/۱۸م با عنوان «خاص» و «مالکانه» نیز پرداخت می‌شد. با شروع عصر تنظیمات و اصلاحات (نک: هـ د، ۲۵۵/۹) این نوع مستمریها لغو، و به جای آنها حقوق منظم تعیین گردید (پاکالین، همانجا).

مآخذ: جودت، احمد، *تاریخ*، استانبول، ۱۳۰۹ق؛ کاظم قدری، حسین، *تورک لغتی*، استانبول، ۱۹۲۸م؛ نیز:
IA; Pakalın, M. Z., *Osmanlı tarih deyimleri ve terimleri sözlüğü*, Istanbul, 1983.
علی‌اکبر دیانت

باصِری، ایلی کوچنده از ایلات خمسهٔ فارس. این ایل از چند گروه قومی ـ زبانی گوناگون تشکیل شده است. اصل و خاستگاه بنیان گذار ایل باصری را برخی عرب و از بصره (فیلد، 216؛ نیز نک: شیل، 398)، و برخی دیگر آمیزه‌ای از عرب و ترک و احتمالاً از بازماندگان قبایل عرب مجاور فردوس خراسان که به فارس مهاجرت کرده بودند (ادواردز، 288)، دانسته‌اند.

گفته شده است که باصریهای اولیه به دو دستهٔ بومی فارس، از نسل علی میرزا (شاخهٔ علی میرزایی) و مهاجران خراسان، از نسل ویس (شاخهٔ ویسی) تقسیم می‌شوند (نک: بارث، 52؛ توکلی، ۳۷ـ۴۰). گونه‌گونی قومی در ترکیب جمعیت ایل باصری سبب تنوع زبانی ـ گویشی میان جامعهٔ ایلی باصری شده است. مثلاً حسن فسایی (۱۵۷۷/۲) زبان مردم ایل را، بجز تیرهٔ چاربنیچهٔ آن که ترکی است، فارسی؛ فردریک بارث (ص 2-1)، گویش نزدیک به زبان فارسی شیرازی و گاه دوزبانه: فارسی ـ ترکی و فارسی ـ عربی؛ فیلد و ادواردز (همانجاها) گویش عربی مغلوط نوشته‌اند.

ساختار اجتماعی ـ سیاسی: شالودهٔ این ساختار بر ساخت شاخه‌ای ایل، تیره، اولاد و چادر یا خونه (خانه) بنیاد نهاده شده است. ایل بزرگ‌ترین، و تیره کوچک‌ترین واحد اجتماعی ـ سیاسی جامعهٔ ایلی ـ عشایری باصری است و ایل از چند تیره شکل یافته است که میان آنها نیای مشترک وجود ندارد. تیره‌ها برخی کوچک و فاقد اولاد، و برخی دیگر، به سبب افزایش جمعیت، دارای دو تا ۶ اولاد یا بیشترند. هر اولاد چندین چادر را در بر می‌گیرد که در هر چادر یک خانوادهٔ هسته‌ای یا گسترده زندگی می‌کنند. چادر کوچک‌ترین واحد اجتماعی ایل باصری است. چند چادر بر اساس پیوند و رابطهٔ خویشاوندی میان اعضای خود، واحدی دام‌پرور را در یک اردو تشکیل می‌دهند. شمار این اردوها در زمستان اندک، و در فصلهای دیگر بیشتر است. اعضای هر اردو با هم کوچ می‌کنند و در کنار هم در جایی معین استقرار می‌یابند. در رأس ایل پیش‌تر خان یا کلانتر قرار داشت و هر تیره را، یک کدخدا، و اولاد را یک کدخدا یا ریش سفید رهبری و سرپرستی می‌کرد (بارث، 11, 25-26, 50). نظریهٔ دیگری نیز دربارهٔ تقسیم‌بندی ایل و شاخه‌های آن ارائه شده است (نک: توکلی، ۴۵ـ۴۶).

شمار تیره‌های ایل باصری را در منابع به اختلاف داده‌اند: قدیم‌ترین سند از آغاز سدهٔ ۱۴ق، ۶تیره به نامهای تربُر، چاربنیچه (تربر و چاربنیچه را یک‌تیره نیز به‌شمار آورده‌اند)، شکاری، علی قنبری، علی‌ـ میرزایی و ویسی را برای ایل بر می‌شمرد (فسایی، ۱۵۷۷/۲). مسعود کیهان (۸۷/۲) به ۵ تیرهٔ آن، بجز تربر، اشاره می‌کند. هنری فیلد (همانجا) دو تیرهٔ ویسی با ۱۴ اولاد، و علی میرزایی با ۶ اولاد را از تیره‌های بزرگ و اصلی ایل نام می‌برد و همراه نام هر یک مناطق ییلاقی و قشلاقی آنها را می‌آورد (قس: «راهنمای...»[1]، 375، که ایل ترک «نفر» اشتباهاً از تیره‌های باصری به شمار آمده است).

بارث شمار تیره‌های ایل را ۱۳ نوشته (ص 53؛ نیز نک: *ایرانیکا*، III/843)، اما در فهرستی که از تیره‌ها در ۱۳۳۰ش/۱۹۵۱م برای کلانتر باصری تهیه شده، نام ۱۵ تیره همراه نام اولادها و شمار چادرهای هر یک آمده است. یکی از این تیره‌ها «خوانین» و دیگری «دربارضرغامی» است (بارث، 51-50).

«دربار» یکی از گروههای وابسته به رؤسای ایل یا خوانین بوده است. اعضای این گروه همراه کلانتر ایل کوچ می‌کردند و کنار اردوی او در قرارگاهها اردو می‌زدند. دربار در ایل باصری وظیفه و نقشی شبیه طایفهٔ عمله در ایلات دیگر فارس ایفا می‌کرد. دربار کدخدای رسمی نداشت و نوکر شخصی، رئیس انبارها، مهتر اسبان سواری کلانتر از میان افراد آن انتخاب می‌شدند. یک منشی و یک ملازم بزم و شکارهم از دربار در خدمت کلانتر بودند (همو، 76).

بارث اعضای تیره‌های پانزده‌گانه را از لحاظ پیوندهای نسبی به ۷ گروه ایل خاص، جوچین، ویسی، علی‌میرزایی، قشقایی، عرب و ببلوستونی (سروستانی) تقسیم می‌کند (ص 53-52). او از یک گروه غُربتی (کولی) وابسته به ایل نیز خبر می‌دهد که همراه باصریها و تحت حمایت رئیس ایل زندگی و کوچ می‌کردند. این گروه قومی که از ۵۰ تا ۶۰ چادر یا خانوار تشکیل می‌شد، در دو اردوی جداگانه ومستقل از باصریها سامان یافته بودند و هریک کدخدایی مستقل داشتند. غربتیها به زبان رمزی مخصوص در میان خود صحبت می‌کردند و از راه ساختن ابزار و وسایل فلزی برای امور دامداری و کشاورزی و حمل ونقل و آشپزخانه زندگی می‌گذراندند (نک: همو، 92-91؛ توکلی، ۳۲ـ۳۹، ۴۵ـ ۵۸، ۶۰ـ۹۹، ۱۴۲ـ۱۴۳؛ نیز صفی‌نژاد، ۹۸؛ قهرمانی، ۱۷۱).

جمعیت: شمار خانوار و نفرات ایل را در زمانهای مختلف، از نخستین دهه‌های سدهٔ ۱۴ش به تفاوت آورده‌اند. کیهان (همانجا)، و بارث (ص 1) شمار آنها را ۳هزار خانوار یا چادر داده‌اند. فیلد جمعیت هر یک از دو تیرهٔ بزرگ ویسی و علی میرزایی را جداگانه و به ترتیب ۳۰۰۰ هزار و ۱٬۵۰۰ خانوار تخمین زده است (ص 216؛ نیز نک:

1. *The Middle East...*

«راهنمای»، همانجا). صفی نژاد (ص ۹۵) شمار آنها را در ۱۳۵۳ش، ۲٬۰۴۹ خانوار (۱٬۱۹۶ خانوار کوچنده، ۸۵۳ خانوار اسکان یافته) آورده، می‌نویسد: در ۱۳۶۱ش، ۴۰۲ خانوار از شمار کوچندگان کاسته شد (نک: ص۹۵، ۹۸). آخرین آمار از کوچندگان باصری در ۱۳۶۶ش، ۱٬۱۱۳ خانوار(۷٬۸۶۸ تن) را نشان می‌دهد که مناطق ییلاقی وقشلاقی آنها درآباده، اقلید، جهرم، شیراز، لار و مرودشت است(*سرشماری*...، ۱۳؛ نک: بارث، 121-113).

قلمرو و کوچ: سرزمینی که ایل باصری در آن زندگی و ییلاق و قشلاق می‌کند، نوار باریکی است که از دامنه‌های کوهستانی کوه بُل در شمال تا تپه‌های ساحلی غرب لار در جنوب فارس کشیده شده است و طول آن را حدود ۴۵۰ کمـ و پهنای آن را در نقاط مختلف از ۳۰ تا ۷۵ کمـ نوشته‌اند. چراگاههای زمستانی ایل در منطقهٔ گرمسیری جنوب جهرم و غرب لار است. کوچندگان باصری در بهار (کوچ بهاره) از جهرم راه می‌افتند و به خَفر و سروستان و مرودشت می‌روند و در نواحی پیرامون دشت مرغاب برای مدتی توقف می‌کنند؛ در خردادماه از آنجا می‌کوچند و به «سرحد» (سردسیر)، در اطراف کوه‌بُل و نزدیک آباده می‌روند؛ همزمان با کوچ پرستوها، کوچ پاییزه را آغاز می‌کنند و از همان ایل‌راه به گرمسیر و چراگاههای زمستانی خود باز می‌گردند. افراد ایلیاتی در تمام مدت کوچ و نیز در قرارگاههای تابستانی و زمستانی خود همواره در چادر زندگی می‌کنند (همو، 6-5 ,1؛ توکلی، ۱۲۶-۱۲۹).

در میان عشایر کوچندهٔ فارس ایل باصری طولانی‌ترین ایل راهها را میان ییلاق و قشلاق می‌پیماید. درازای این راه را صفی نژاد حدود ۳۳۸ کمـ و مدت زمانی که کوچندگان از ییلاق به قشلاق یا برعکس در راه می‌گذرانند، ۴۸روز و زمان اقامتشان را در ییلاق ۱۴۰ و در قشلاق ۱۳۲ روز نوشته است (ص ۸۸-۸۹). توکلی مدت زمان کوچ ایل در یک سال را حدود ۱۲۰ روز نوشته است (برای جزئیات ایل راه باصری، نک: توکلی، ۱۲۹-۱۳۱).

از ۱۳۱۲ش (دورهٔ سلطنت رضاشاه)، وقفه‌ای در کوچ و شیوهٔ زندگی شبانی عشایر باصری پیش آمد و بیشتر کوچندگان باصری به اجبار اسکان یافتند. اسکان یافتگی باصریها زیان اقتصادی فراوانی به آنها وارد آورد، چنانکه بسیاری از احشام وحتیٰ افراد خود را از دست دادند. پس از برکناری رضاشاه در ۱۳۲۰ش، و ضعف حکومت مرکزی در نظارت بر ایلات و عشایر، بار دیگر باصریها آزادی عمل خود را بازیافتند و به چادرنشینی و کوچ شبانی سنتی روی آوردند و تا ۱۳۴۰ش به کوچ‌روی خود ادامه دادند (بارث، 3؛ *ایرانیکا*، III/844؛ نیز نک: ادواردز، 288؛ توکلی، ۱۴۰). از این سال به بعد حدود ۸۰٪ ایل باصری اسکان یافتند. گروهی از آنها در شهر مرودشت و روستاهای مسیر ایل راه، و گروهی دیگر در املاک شخصی خود که پیش‌تر خریده بودند، نشیمن گزیدند (توکلی، ۱۳۱-۱۳۲).

استقرار عشایر باصری، زمینهٔ فعالیتهای کشاورزی را در چراگاههای مناطق بهاری و پاییزی گسترش داد و فرصتهای خوب اقتصادی به دست آمده در نواحی استقراریافتگی به توقف کوچ جمعی و طولانی باصریها منجر شد. از این پس، برخی از عشایر به فرستادن گله‌های خود همراه شبانان در زمستان به جنوب منطقه ادامه دادند و برخی دیگر دامهای خود را در سخت‌ترین شرایط در ارتفاعات منطقه نگهداشتند و پس از انقلاب اسلامی (در ۱۳۵۷ش) گروههایی از ایل باصری دوباره شیوهٔ زندگی کوچ‌روی را پیش گرفته‌اند (*ایرانیکا*، همانجا).

مهاجرت و پراکندگی: از دورهٔ قاجار به این سو گروههایی از تیره‌های ایل باصری به نقاط مختلف ایران مهاجرت کرده، یا از ایل گسسته وبه‌ایلات‌و عشایردیگرپیوسته‌اند. در۱۲۸۲ق/ ۱۸۶۵م تیرهٔ ایلخاص تماماً به ایزدخواست اصفهان مهاجرت کرد و حدود ۹۰ سال در آنجا اقامت گزید و در اواسط سدهٔ ۱۴ش به سرزمین پیشین خود بازگشت و دوباره به ایل باصری پیوست (بارث، 50,52).

در ۱۳۳۶ق/۱۹۱۸م رمضان‌خان باصری (از طایفهٔ عبداللٰهی) با ایل و احشام خود در پی یافتن مراتع مناسب به جندق و بیابانک کوچید؛ در آنجا با یاری رؤسا و متنفذان محلی، قدرت الله خان، نایب الحکومه و پسرش‌را کشت و خود را نایب‌الحکومه خواند؛و سرانجام در ۱۳۳۷ق از جندق رانده شد (هنریغمایی، ۱۳۱-۱۳۲). خانواده‌هایی از این گروه هنوز در آن منطقه اقامت دارند (توکلی، ۱۴۶). در ۱۳۱۳ش، ۲۵۰ خانوار از باصریها به سمنان و گرمسار مهاجرت کردند. ۳۰ خانوار از آنها در ۱۳۲۲ش به ایوانکی و سپس از آنجا به ورامین رفتند و در روستاهای آن ساکن شدند (همو، ۹۹).

گروههایی از اولادها و تیره‌های باصری نیز در زمانهای متفاوت به ایلات و عشایر عرب، لُرِیاسوج کهگیلویه و تُرک قشقایی پیوسته‌اند (نک: همو، ۱۴۳-۱۴۶، ۱۴۹-۱۵۰).

ساختار اقتصادی: اقتصاد ایل باصری درگذشته و در دورهٔ کوچندگی عمدتاً بر پایهٔ دامداری و بهره‌برداری از فرآورده‌های دامیِ میش و بز استوار بود. در کنار گله‌داری خانوارهایی نیز کم و بیش به زراعت می‌پرداختند. با گذشت زمان و گسترش نظام سرمایه‌داری درمیان گله‌داران بزرگ باصری و گرایش حکومتها به یکجانشین کردن عشایر کوچنده‌و استفاده از مراتع‌طبیعی، کم‌کم باصریها نیز از کوچ‌روی به آبادی نشینی و از شیوهٔ اقتصاد گله‌داری به اقتصاد کشاورزی و زمین‌داری روی آوردند. در روند این تحول پیش از همه گله‌داران بزرگ ایل باصری دارایی منقول، یعنی گله‌های خود را به دارایی غیر منقول، یعنی زمین کشاورزی تبدیل کردند. امروزه باصریها، برخلاف گذشته به‌زمین وتولید زراعی‌بسیاراهمیت‌می‌دهند (نک: بارث، 111-101).

کوچندگان باصری در مسیر ایل‌راه با گروهی از ایلیاتیها و روستاییان همسایه ارتباط و دادوستد برقرار می‌کردند. تماس آنها بیشتر با ایل قشقایی در سمت جنوب غربی، با ایل عرب خمسه در سمت شرق، با روستاییان سروستانی در جنوب شرقی شیراز، و با طایفه‌های

کوچک کوهکی در منطقهٔ میان شهرستان جهرم و لارستان در راه کوچ به قشلاق بود. باصریها در تماس با روستاییان کالاها و وسایل مورد نیاز خود مانند قند، چای، آرد، برنج، پارچه، سیگار، توتون و گیوهٔ ملکی را از آنها می‌خریدند و گوسفند، پشم، پوست، دوغ، کره، روغن و موی بز را به آنها می‌فروختند (همو، 10-9؛ همایونی، ۲۳۱). آنان در شهر شیراز نیز محل مخصوصی برای تماس و ارتباط داشتند. محلهٔ دروازهٔ اصفهان این شهر مدتها مرکز و پاتوغ ارتباطات اجتماعی و اقتصادی باصریها با یکدیگر و با شهرنشینان و ایلات دیگر بود (شهبازی، ۱۲۶).

در صنایع دستی، قالی و گلیم باصریها در منطقه شهرت و اهمیت بسیار داشت. در طایفه‌های کلمبه‌ای جوچین و لبو موسیٰ بافت قالیچه بر دارِ افقی رونق فراوان داشت. قالیچه‌های باصری یک پوده، و تار و پودش از پشم و مرغوب تراز قالیچه‌های بافت عشایر عرب منطقه بود (ادواردز، 288؛ نیز نک: توکلی، ۱۹۸ـ۲۰۰).

رهبری: چگونگی هدایت ایل باصری تا دورهٔ قاجار دقیقاً روشن نیست. فسایی در *فارس نامه* (۱۵۷۶/۲ـ۱۵۷۷، ۱۵۷۹) ایل باصری را در دورهٔ صفوی فاقد رئیس، و ضمیمهٔ حکومت و ضابطی ایل عرب دانسته است. به نوشتهٔ او در آن زمان افرادی از خاندان خوانین طایفهٔ عرب شیبانی (نک: هـ د، ایلات خمسه) ضابطی ایل باصری را برعهده داشتند و آخرین آنها محمودخان باصری بود که در ۱۲۷۹ق درگذشت.

پس از تشکیل اتحاد سیاسی ایلات خمسه در ۱۲۷۸ق، ریاست و ضابطی خوانین عرب شیبانی بر ایل باصری پایان یافت و خاندان قوام الملک شیرازی حکومت و سرپرستی ایلات خمسه را بر عهده گرفت. به گزارشی (نک: *وقایع اتفاقیه*، ۹) قوام الملک در ۱۲۹۱ ق امور ایل باصری را به حاجی نصرالله خان سرتیپ واگذارد. حکومت قوامهای شیرازی بر ایلات خمسه تا بر کناری ابراهیم خان قوام در ۱۳۱۰ش ادامه یافت. پس از آن قدرت رهبری در ایل باصری تمرکز یافت و خوانینی از اولاد مَهْدخان کلانتری و ادارهٔ امور سیاسی، اجتماعی و اقتصادی ایل را عملاً در دست گرفتند.

اولاد مهدخان که نام خود را از مهدخان بزرگ گرفته، یکی از اولادهای تیرهٔ کلمبه‌ای یا کلمبی، شاخهٔ ویسی ایل باصری است. مهدخان، به روایت مردم در زمان زندیان و آقا محمدخان می‌زیسته، و نخستین کلانتر سنتی باصری بوده است. کلانتران برجسته و بنام دیگر ایل که از اواخر سدهٔ ۱۳ش تا پیش از اجرای اصلاحات ارضی در ۱۳۴۰ش رهبری باصریها را بر عهده داشتند، اینانند: پرویزخان پسر حاج محمدخان (۱۲۹۳ـ۱۳۱۴ش)، محمدخان (۱۳۱۴ـ۱۳۲۵ش) و حسنعلی‌خان(۱۳۲۵ـ ۱۳۳۵ش) پسران پرویز خان. محمدخان از کلانتران قدرتمند و با نفوذ ایل بود و دورهٔ کلانتری او را دوران طلایی در تاریخ حیات اجتماعی ـ سیاسی ایل باصری دانسته‌اند (بارث، 73-72؛ توکلی، ۸۹ـ۹۰، ۱۵۳، ۱۶۲، ۱۶۶ـ۱۶۸).

از ۱۳۳۵ش ادارهٔ ایل زیر نظر قوای نظامی و انتظامی درآمد. با اجرای قانون اصلاحات ارضی نیز بیشتر خانوارهای ایل اسکان یافتند و آبادی‌نشین شدند و نظام سیاسی رهبری ایل به طور کلی درهم ریخت و کارآمدی پیشین خود را از دست داد و تیره‌ها و اولادها بی‌حضور خان یا کلانتر ایل گردش امور سیاسی اجتماعی و اقتصادی خود را بر عهده گرفتند (بارث، 26؛ توکلی، ۱۶۷؛ امان اللٰهی، ۱۹۵ـ۱۹۶).

در ۱۳۶۵ش، پس از تصویب طرح امنیت و انتظامات عشایر، وظایف و نقش سازمان سیاسی، اجتماعی و اقتصادی به شورای عالی عشایر استان و شهرستان واگذار شد. این شورا همهٔ امور مربوط به امنیت و انتظامات قلمرو ایلی، امور اقتصادی، دام و دامداری و زراعی، کوچ، تعاون، آموزش و پرورش، بهداشت و عمران و نوسازی را برعهده گرفت. امروزه سازمانها و نهادهای دولتی، نظامی و تعاونی در امور جاری ایل نقش و اهمیت فراوان یافته‌اند (عشایر...، ۴۸ـ۶۲).

مآخذ: امان الٰهی بهاروند، سکندر، *کوچ نشینی در ایران*، تهران، ۱۳۶۰ش؛ توکلی، غلامرضا، *ایل باصری از تُرناس تا لَهباز*، تهران، ۱۳۷۹ش؛ *سرشماری اجتماعی ـ اقتصادی عشایر کوچنده* (۱۳۶۶ش)، نتایج تفصیلی، ایل خمسه، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۶۸ش؛ شهبازی، عبدالله، *ایل ناشناخته*، تهران، ۱۳۶۶ش؛ صفی نژاد، جواد، *عشایر مرکزی ایران*، تهران، ۱۳۶۸ش؛ *عشایر و دولت جمهوری اسلامی ایران*، سازمان امور عشایر ایران، تهران، اتحادیهٔ مرکزی تعاونیهای عشایری ایران؛ فسایی، حسن، *فارس نامهٔ ناصری*، به کوشش منصور رستگار فسایی، تهران، ۱۳۶۷ش؛ قهرمانی ابیوردی، مظفر، *از باوردیا ابیورد خراسان تا ابیورد یا اباالورد فارس*، شیراز، ۱۳۳۵ش؛ کیهان، مسعود، *جغرافیای مفصل ایران*، تهران، ۱۳۱۱ش؛ *وقایع اتفاقیه* (مجموعه گزارشهای خفیه‌نویسان انگلیس)، به کوشش سعیدی سیرجانی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ همایونی، صادق، *فرهنگ مردم سروستان*، مشهد، ۱۳۷۱ش؛ هنر یغمایی، اسماعیل، *جندق و قومس در اواخر دورهٔ قاجار*، به کوشش عبدالکریم حکمت یغمایی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ نیز:

Barth, F., *Nomads of South Persia: the Basseri Tribe of the Khamseh Confederacy*, Oslo, 1965; Edwards, A. C., *The Persian Carpet*, London, 1975; Field, H., *Contributions to the Anthropology of Iran*, Chicago, 1939; *Iranica*; *The Middle East Intelligence Handbooks, 1943-1946*, (Persia), London; 1987; Sheil, L., *Glimpses of Life and Manners in Persia*, London, 1856.

علی بلوکباشی

باطِرقانی، ابوبکر احمد بن فضل بن محمد (۳۷۲ـ۴۶۰ق/۹۸۲ـ۱۰۶۸م)، مقری و محدث اهل اصفهان. وی منسوب به باطرقان، محله‌ای کهن در کنارهٔ دروازهٔ حسن‌آباد اصفهان است که اکنون در محدودهٔ شهر قرار دارد. نخستین گزارش روشن دربارهٔ تحصیل او، مربوط به سال ۳۸۷ق/۹۹۷م، و ۱۵ سالگی اوست که در اصفهان از محضر محمد بن عبدالعزیز کسایی، مقری برجسته دانش قرائت آموخته است (نک: ذهبی، *معرفة...*، ۳۴۲/۱؛ ابن جزری، ۹۶/۱؛ قس: ۱۷۳/۲). وی همچنین در محفل ابوالفضل محمد بن جعفر خزاعی (د ۴۰۸ق/۱۰۱۷م) مقری نامدار که ظاهراً چندی در اصفهان گذرانده بود، به تکمیل آموخته‌های خود در قرائت پرداخت (نک: ذهبی، همانجا؛ ابن جزری، ۹۶/۱؛ برای شیوخ وی در حروف قرائت، نک: همانجا).

وی اندکی بعد به محافل محدثان اصفهان راه یافت و به فراگیری حدیث پرداخت که همواره مهم‌ترین اشتغال او پس از قرائت بود. پرجاذبه‌ترین حلقهٔ حدیث برای او، حلقهٔ ابوعبدالله محمد بن اسحاق ابن منده (د ۳۹۵ق/۱۰۰۵م) محدث مشهور اصفهان بود که سالیانی

متمادی ملازمت آن را اختیار کرد و از خواص اصحاب ابن منده به شمار آمد (نک: ابن نقطه، ۱۵۷/۱)؛ اما وی از دیگر شیوخ متقدم و متأخر اصفهان، چون ابواسحاق ابراهیم ابن خورشید، ابومسلم ابن شهدل، ابوالعباس احمد بن محمد ابن برده و ابوبکر ابن مردویه و مشایخی از دیگر بلاد که درنگی در اصفهان داشته‌اند، چون ابوعبدالله محمد بن ابراهیم یزدی و ابوالحسن علی بن محمد اردستانی حدیث شنیده است (نک: سمعانی، *الانساب*، ۲۵۹/۱، *ادب*...، ۸۲؛ ابن عساکر، ۱۵۸/۱، ۴۷۴/۵ـ ۴۷۵، ۱۷۶/۴۷، جم؛ ابن نقطه، همانجا؛ ابن عدیم، ۱۰۶۲/۳؛ ذهبی، *سیر*...، ۱۸۲/۱۸).

دربارهٔ سفرهای باطرقانی این اندازه می‌دانیم که دست‌کم سفری برای گزاردن مناسک حج داشته، و در مکه از احمد بن محمد نسوی استماع کرده است (ابن نجار، ۶۶/۳، ۲۱۳)، اما در صورت تکیه بر صحت سندی ارائه شده در تاریخ ابن نجار باید پذیرفت که وی به ثغور شام نیز سفر کرده، و در انطاکیه از ابوالعباس احمد بن محمد طبری حدیث آموخته است (همو، ۱۰۱/۲).

باطرقانی در راستای پای‌بندی به سنت اسناد اصحاب حدیث، شاگرد خود ابوالفضل عبدالوهاب اصفهانی را که در سفرش به بغداد، در روایت *المعجم الکبیر* طبرانی تدلیس روا داشته بود، از خانهٔ خود بیرون راند (همو، ۲۳۹/۱)، اما خود در سبک تدوین مستخرجش بر اثر بخاری با انتقاداتی از سوی معاصران روبه‌رو بود (نک: سطور بعد).

کسانی چون یحیی ابن‌منده و محمد بن عبدالله دقاق از هم‌روزگاران باطرقانی، او را به سبب کثرت احادیث و وسعت روایتش ستوده‌اند و برخی چون ابن نقطه بر ثقه بودن او در روایتش ــ چه در حدیث و چه در قرائت ــ تصریح کرده‌اند (سمعانی، *الانساب*، نیز ابن نقطه، ذهبی، *معرفة*، همانجاها). ذهبی او را در حدیث «متقن» ندانسته است (همانجا)، اما ضیاءالدین مقدسی حدیث او را صحیح شمرده، و احادیثی از وی را در *الاحادیث المختارة* خود نقل کرده است (مثلاً نک: ۱۵۴/۵).

برپایهٔ شواهد، باید گفت باطرقانی در عقیده نیز بر سیاق اصحاب حدیث، و از مروجان کتاب *الایمان* استادش ابن‌منده بود (نک: ابن‌منده، ۲۸۳/۱: سند تداول). برخی احادیث وی در همین مبحث، مورد استفادهٔ عبدالغنی مقدسی در کتاب *التوحید* قرار گرفت (نک: ص ۷۵، ۷۸). ذهبی از اشاره‌ای در کلام یحیی ابن منده چنین برداشت کرده است که باطرقانی افزون بر پرداختن به قرائت و حدیث، نگاهی نیز به موضوعاتی کلامی داشته، و همین نگاه او موجب پریشانی خاطر ناقدان اصحاب حدیث نسبت به او شده است، ولی در اظهارنظر او، و نیز در اصل روایت ابن منده توضیح بیشتری در این باره نیامده است (نک: یاقوت، *ادبا*، ۱۰۲/۳؛ ذهبی، همانجا).

در باب صحابه نیز باطرقانی راه تأیید عام صحابه را پیش گرفت و در منازعات آنان، به تصویب متنازعین گرایید که گرایشی آشکار از طیفی از اصحاب حدیث است؛ در این راستا، وی ناقل روایاتی هم در فضایل امام علی(ع) (نک: ابن اثیر، ۲۳۳/۲) و هم معاویه بوده است (نک: لؤلؤ، ۳۰).

محفل تعلیم باطرقانی در اصفهان، بسیار پررونق بود؛ او در قرائت کسانی چون ابوالقاسم هذلی صاحب *الکامل*، ابوعلی حسن بن احمد حداد و علی بن زید بن شهریار اصفهانی استاد ابوالعلاء همدانی را پرورد (نک: ذهبی، همانجا؛ ابن جزری، ۹۷/۱) و به کسانی چون ابوالفرج سعید بن ابی الرجاء صیرفی، حسین بن عبدالملک خلال، محمد بن عبدالواحد دقاق، ابوالخیر عبدالسلام بن محمد حسن‌آبادی، ابوسعید احمد بن حسن خوانساری، عبدالجبار بن عبدالکریم رازی، ابونصر زید بن عثمان یزدی، ابوالقاسم هبة‌الله بن عبدالوارث شیرازی و ابوبکر محمد بن شجاع لفتوانی حدیث آموخت (نک: سمعانی، *الانساب*، همانجا، *التحبیر*، ۲۸۹/۱، جم؛ ابن عساکر، ۱۷۶/۴۷، جم؛ سلفی، ۲۳، ۲۱۵؛ ابن نقطه، همانجا؛ ابن دمیاطی، ۱۸۹/۱؛ ذهبی، *سیر*، ۱۸۲/۱۸)؛ حتی محدثان کهنسالی چون عبدالعزیز بن محمد نخشبی و ابوعلی حسن ابن علی وخشی از وی روایت کرده‌اند (سمعانی، همان، ۲۶۰/۱؛ ذهبی، همانجا).

باطرقانی پس از درگذشت ابوالمظفر عبدالله بن شبیب شیخ مقریان اصفهان و امام جامع کبیر آن شهر در ۴۵۱ق/۱۰۵۹م (نک: ابن جزری، ۴۲۲/۱ـ۴۲۳)، در ریاست مقریان اصفهان بی‌رقیب بود و منصب امامت جامع را ظاهراً تا هنگام درگذشت خود برعهده داشت (نک: ابن عساکر، ۳۶۸/۵۲؛ ذهبی، همان، ۱۸۳/۱۸). وی در ۲۲ صفر ۴۶۰ق/ ۱ ژانویهٔ ۱۰۶۸م در اصفهان درگذشت (نک: ابن نقطه، همانجا).

باطرقانی در انتقال آثار استادان و سلف اصحاب حدیث به نسلهای بعدی نقش فعالی ایفا کرد و نام او در سلسله تداول آثاری متنوع، از جمله کتابهای *الایمان*، *الکنی* (یا *فتح الباب*) و *الهادی* از استادش ابن منده (نک: ابن منده، همانجا: سند تداول؛ ابن ماکولا، ۳۲۹/۲، حاشیه؛ سمعانی، همان، ۲۵۵/۱)، برخی آثار ابن ابی الدنیا چون کتاب *الاولیاء* و کتاب *العمر و الشیب* (نک: ابن ابی الدنیا، ۴۵: سند تداول؛ سمعانی، همان، ۱۸/۲) و *المصنف* ابن ابی شیبه (ابن حجر، *تغلیق*...، ۱۰۴/۵) به ثبت رسیده است. همچنین به همت شاگردان باطرقانی، روایات او در قرائت به طور گسترده در *الکامل* هذلی و *غایة‌الاختصار* ابوالعلاء همدانی مضبوط گشته (نک: ابن جزری، ۹۶/۱ـ۹۷)، و احادیث او در آثار گوناگون حدیثی پس از وی، از جمله *الاحادیث المختارة* ضیاءالدین مقدسی (همانجاها) و *تاریخ* ابن عساکر (۱۵۸/۱، ۹۴/۴، ۲۳۵/۵، جم) ضبط شده است.

باطرقانی آثاری نیز در قرائت و حدیث تألیف کرده بوده که بخش کوچکی از آنها برجای مانده است:

۱. *الامالی*، مشتمل بر مجموعه‌ای از احادیث که نسخه‌ای خطی از آن در کتابخانهٔ شخصی البانی نشان داده شده است (نک: البانی، ۱۴۳/۲).

۲. *طبقات القراء*، یا *المدخل الی معرفة اسانید القراءات* (نک:

سمعانی، *الانساب*، ۲۵۹/۱؛ ابن نقطه، ۱۵۷/۱؛ ابن جزری، ۹۷/۱)، که در طی قرون تداول داشته، و موادی از آن در آثار مؤلفان گوناگون نقل شده است (نک: ابن قیسرانی، ۱۷۶؛ یاقوت، *بلدان*، ذیل تارم، نیز روذبار، که تحریف شده، و به صورت *طبقات الصوفیة* آمده است؛ ابن اثیر، ۳۳۳/۳؛ ابن حجر، *الاصابة*، ۳۲۰/۴)، اما ابن جزری با وجود اشتیاقش بر آن دست نیافته است (نک: ابن جزری، همانجا).

۳. *القراءات الشواذ* (سمعانی، ابن نقطه، ابن جزری، همانجاها).

۴. *المسند*، که مستخرج مانندی بر صحیح بخاری بود، جز آنکه وی متن را از اصل (اثر بخاری) نوشته، و سپس اسانید را بدان ملحق کرده که این روش او در استخراج مورد نقد اصحاب حدیث معاصر وی قرار گرفته است (ابن نقطه، همانجا؛ یاقوت، *ادبا*، ۱۰۲/۳؛ نیز نک: بغدادی، ۷۳/۱).

مآخذ: ابن ابی الدنیا، عبدالله، *العمر و الشیب*، به کوشش نجم عبدالله خلف، ریاض، ۱۴۱۲ق؛ ابن اثیر، علی، *اسدالغابة*، قاهره، ۱۲۸۶ق؛ ابن جزری، محمد، *غایة النهایة*، به‌کوشش برگشترسر، قاهره، ۱۳۵۲ق/۱۹۳۳م؛ ابن حجر عسقلانی، احمد، *الاصابة*، به‌کوشش عادل احمد عبدالموجود، بیروت، ۱۴۱۵ق؛ همو، *تغلیق التعلیق*، به کوشش سعید عبدالرحمان موسیٰ قزقی، بیروت / عمان، ۱۴۰۵ق؛ ابن دمیاطی، احمد، *المستفاد من ذیل تاریخ بغداد*، به کوشش مصطفیٰ عبدالقادر عطا، بیروت، ۱۴۱۷ق؛ ابن عدیم، عمر، *بغیة الطلب*، به کوشش سهیل زکار، دمشق، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ ابن عساکر، علی، *تاریخ مدینة دمشق*، به کوشش علی شیری، بیروت، ۱۴۱۵ق/۱۹۹۵م؛ ابن قیسرانی، محمد، *المؤتلف و المختلف*، به کوشش کمال یوسف حوت، بیروت، ۱۴۱۱ق/۱۹۹۱م؛ ابن ماکولا، علی، *الاکمال*، به کوشش عبدالرحمان بن یحییٰ معلمی، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۲ق/۱۹۷۲م؛ ابن منده، محمد، *الایمان*، به کوشش علی محمد ناصر فقیهی، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۵م؛ ابن نجار، محمد، *ذیل تاریخ بغداد*، به کوشش مصطفیٰ عبدالقادر عطا، بیروت، ۱۴۱۷ق؛ ابن نقطه، محمد، *التقیید*، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ البانی، محمدناصرالدین، *ارواء الغلیل*، به کوشش زهیر شاویش، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ بغدادی، *هدیة*؛ ذهبی، محمد، *سیراعلام النبلاء*، به کوشش شعیب ارنؤوط و دیگران، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ همو، *معرفة القراء الکبار*، به کوشش محمد سید جاد الحق، قاهره، ۱۳۸۷ق/۱۹۶۷م؛ سلفی، احمد، *معجم السفر*، به کوشش عبدالله عمر بارودی، مکه، *المکتبة التجاریه*؛ سمعانی، عبدالکریم، *ادب الاملاء و الاستملاء*، به کوشش سعید محمد لحام، بیروت، ۱۴۰۹ق/۱۹۸۹م؛ همو، *الانساب*، به کوشش عبدالله عمر بارودی، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ همو، *التحبیر*، به کوشش منیره ناجی سالم، بغداد، ۱۳۹۵ق/۱۹۷۵م؛ ضیاءالدین مقدسی، محمد، *الاحادیث المختارة*، به کوشش عبدالملک عبدالله دهیش، مکه، ۱۴۱۰ق؛ عبدالغنی مقدسی، *التوحید لله عز و جل*، به کوشش مصعب عطاءالله حایک، ریاض، ۱۹۹۸م؛ لؤلؤ بن احمد ضریر، جزء، به کوشش مجدی فتحی سید، طنطا، ۱۹۸۹م؛ یاقوت، *ادبا*؛ همو، *بلدان*.

احمد پاکتچی

باطِلِ سِحْر، یا باطل‌السحر، هر آنچه در بی اثر کردن سحر و جادو و رماندن دیوان زیانکار به کار می‌رود. باطل سحرها از جمله تَمائم (جمع تمیمه، تعویذ و اشیاء آویختنی، به ویژه اشیاء سنگی) و نَفرات یا رمانندهایی هستند که مردم آنها را دارای نیرویی ماورای طبیعی و خاصیت جادویی و شرزُدایی می‌پندارند و در گریزاندن دیو و جن و ارواح پلید از انسان، دام و حیوان خانگی، خانه، مزرعه، باغ و... مؤثر می‌انگارند. در جامعه‌های باستانی و ابتدایی برای این رماننده‌ها نیرویی به نام «مانا[1]» (واژه‌ای پولینزیایی؛ احتمالاً شبیه «فَرّ» یا «فَرّه» یا «خرّه» نزد ایرانیان، نک: بهار، ۱۱۹-۱۲۰) قائل بودند که شخص یا شیئی با برخورداری از آن نیرویی ایزدی و جادویی تأثیرگذار می‌یافت. مانا می‌توانست در اشیاء مختلفی نهفته باشد (الیاده، 20-19).

کاربرد سحر و باطل سحر از کهن‌ترین زمان در جامعه‌های باستانی آریایی و سامی، و مردم افریقا و استرالیا و سرزمینهای دیگر رایج بوده است (ابن خلدون، ۱۱۴۸/۳؛ استاتلی، 99-98) و برای باطل کردن سحر و جادو عموماً از دو روش «جادوی تقلیدی[2]» (تأثیرگذاری از طریق چیزی شبیه چیزی یا کسی، مانند تندیس یا پیکرهٔ آن چیز یا کس) و روش «جادوی ساری[3]» (تأثیرگذاری از طریق اجزاء و اشیائی که زمانی در مجاورت و تماس نزدیک با چیزی یا کسی بوده‌اند، مانند مو و ناخن و یا پاره‌هایی از جامهٔ کسی) استفاده می‌کردند (فریزر، 15؛ برای توضیح بیشتر دربارهٔ این دو روش و مثالهای آن، نک: بلوکباشی، «دیدگاهها...»، ۱۲۰-۱۲۱؛ نیز نک: هـ د، جادو). ابن خلدون سحرهایی را که بی‌واسطه بر عالم تأثیر می‌گذارند، «ساحری»، و آنهایی را که با واسطه اثر می‌گذارند، «طلسمات» خوانده است (۱۱۴۷/۳).

در طول تاریخ بشر، اعتقاد به باطل سحرها و شیوهٔ کاربرد آنها دستخوش تحولاتی شده است. بنابر نظر جیمز فریزر زمانی که بشر به تأثیر طلسم و سحر بر نیروهای طبیعی و دیوان و ارواح زیانکار اعتقاد داشت، برای مطیع کردن و رماندن آنها، از باطل سحرها و رماننده‌های جادویی با اعمال و مناسک خاص استفاده می‌کرد؛ سپس به اعتقادات دینی و موجودات روحانی روی آورد و برای دفع جن و شیاطین و ارواح آزار دهنده، رُقیه‌ها و افسونهای حاوی کلمات مقدس و ادعیه و تعاویذ مذهبی را به طلسمات و باطل سحرهای جادویی پیشین افزود و به این اعمال جنبهٔ مذهبی داد (نک: بلوکباشی، همان، ۱۱۸-۱۱۹). افسونی با این عبارات: «بسم‌الله الرحمن الرحیم. اسفندارمذ ماه، اسفندارمذ روز، بستم دم و رفت و زیر و زبر از همه، جز ستوران. به نام یزدان و به نام جم و افریدون. بسم الله بآدم و حوّا حَسبِیَ اللهُ وحدهُ و کفیٰ» که در زمان حیات ابوریحان بیرونی (سده‌های ۴ و ۵ ق) برای رماندن گزندگان به کار می‌رفت، آمیختگی باورهای جادویی ـ مذهبی را در دو فرهنگ مزدیسنایی و اسلامی در ایران نشان می‌دهد. این افسون یا رقیه را در فاصلهٔ میان دو طلوع فجر و شمس روز ۵ اسفند (روز اسفندارمذ) بر روی ۳ کاغذ چهارگوش می‌نوشتند و بر دیوارهای ۳ سوی خانه می‌چسباندند و دیوار صدرخانه را خالی می‌گذاشتند تا گزندگان و حشرات بتوانند از آن بیرون روند (بیرونی، *الآثار...*، ۲۲۹، نیز *التفهیم*، ۲۵۹-۲۶۰، نیز حاشیهٔ ۲).

سحر و جادو و اعمال جادوزدایی هنوز میان مردم بسیاری از جامعه‌های ابتدایی و سنتی و نیمه متمدن کاربرد دارد و در نظام

---

1. Mana 2. homoeopathic/imitative magic 3. contagious magic

فرهنگی ـ آرمانی این مردم نقش مهمی ایفا می‌کند. در این جامعه‌ها کاربرد طلسمات و باطل سحرها به مردم کمک می‌کند تا به هنگام درماندگی و پریشان حالی بیم و اضطراب ناشی از نیروهای زیانکار را از خود دور سازند (ERE, III/393؛ نیز یادداشت مؤلف).

طبقه‌بندی باطل سحر: قدما باطل سحرها را به دو گونه تقسیم می‌کردند: تعویذها و افسونهایی که نام خدا در آنها به کار رفته، و تعویذها و افسونهایی که نام خدا در آنها به کار نرفته بود. طلسمات گونهٔ دوم نیز به دو دستهٔ مفهوم و نامفهوم (اغلوطات) تقسیم می‌شدند (نک: *یواقیت*...، ۲۰۱).



بازوبند نقره

به رغم برخی تفاوتهای ناشی از تنوع محلی مواد و هنرهای بومی به‌کار رفته در ساخت طلسمات، آنها را بر حسب شباهتهای کلی و عام در نوع و کاربرد، به چند طبقه تقسیم کرده‌اند:

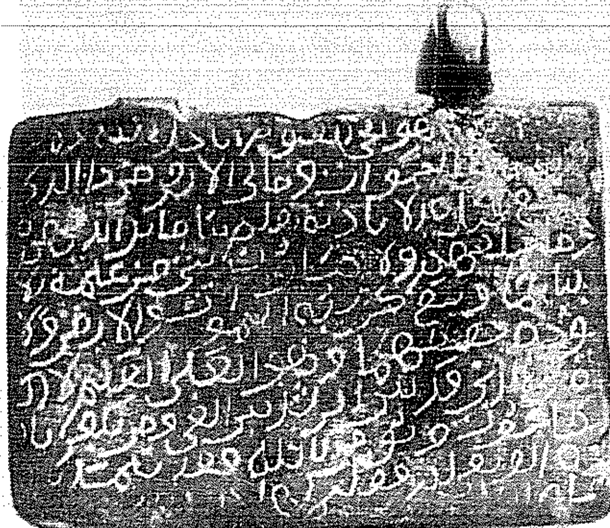
نخست طبقه‌بندی عمومی بر اساس طبیعی یا مصنوعی بودن طلسمات، شامل برخی از احجار کریمه و سنگها؛ اجزائی از رستنیها و گیاهان؛ اندامهایی از انسان و حیوان؛ ابزار و اشیاء و لوحهای فلزی؛ زیورها و گوهرها؛ تندیس و پیکرهٔ ساخته شده از موم و خمیر؛ رقیه و افسون به صورت حرز و تعویذ نوشته شده بر پوست و کاغذ و پارچه و یا کنده شده بر روی فلز؛ دستواره‌ها و چشمواره‌های فلزی و سفالی و شیشه‌ای؛ چیزهای ناپاک و آلوده و فضولات برخی حیوانات.

دوم طبقه‌بندی برحسب مقاصدی که طلسمات را به کار می‌برند، مانند طلسمات مخصوص پیشگیری و درمان بیماریها؛ حفظ و امنیت کلی و عمومی از خطرات و آسیبها؛ به دست آوردن قدرت جسمانی؛ تحصیل خوشبختی و ثروت و جز آن (برای طبقه‌بندی طلسمات و فهرست طلسمات هر رده، نک: ERE، همانجا).

سنگ و استخوان: این دو شیء از طلسمات باطل سحر رایج میان بیشتر اقوام جهان بوده است. اعراب دورهٔ جاهلی انواع سنگها و استخوانهای جمع‌آوری شده در گورستان، و احجار کریمه را که برای هر یک تأثیر سحرزدایی خاصی قائل بودند، همراه افسونهای مخصوص هر یک، به خود می‌آویختند. مثلاً، همراه داشتن «خصمه» ــ که به عقیق می‌مانست ــ و خواندن رقیهٔ ویژهٔ آن را برای تضعیف دشمن و پیروزی بر او در نبرد مؤثر می‌پنداشتند (نوری، ۵۷۵-۵۷۶؛ برای برخی افسونهای این طلسمات، نیز نک: همو، ۵۷۵).

از سنگهای ضد سحر انواع سنگ یشم است. عربها برای باطل کردن جادو و دور ساختن چشم‌بد از کودک و زایمان بی‌دردِ زن آبستن، پاره‌ای سنگ یشم، «حجرالبَشَف» (سنگ سخت)، را به مچ دست راست کودک و ران زن می‌بستند. برای مصون ماندن مرد از زخم و جراحت جنگ نیز طرح مردی را در فروغ شب قدر روی حجرالبشف می‌کشیدند و آن را بر سر می‌گذاردند (ERE, VIII/292). در کردهٔ ۱۴ «بهرام یشت» به کاربرد استخوان و پر مرغ وارِغَن (مرغی شکاری از گونهٔ شاهین) همچون طلسم ایمنی و باطل کنندهٔ سحر دشمن اشاره شده است: زرتشت از اهورامزدا به هنگام افسون‌زدگی ناشی از ساحری مردان بدخواه چاره‌جویی کرد. اهورامزدا برای باطل کردن ساحری دشمن، او را به مالیدن پر این مرغ به تن سفارش کرد (*یشتها*، ۱۲۷/۲؛ نیز نک: ERE, III/448).

زنان عرب برای سحرزدایی و دور کردن هر گونه گزند، از استخوانهای سر مردگان و حیوانات همچون طلسم باطل سحر استفاده می‌کردند و انواعی از آن را در سفر و حضر با خود همراه داشتند (اسمیث، «دین سامیها[1]»، 382-381؛ نیز نک: نوری، ۵۷۴؛ برای پاره‌ای طلسمهای باطل سحر سنگی و استخوانی، نک: ماسه، II/325-327).

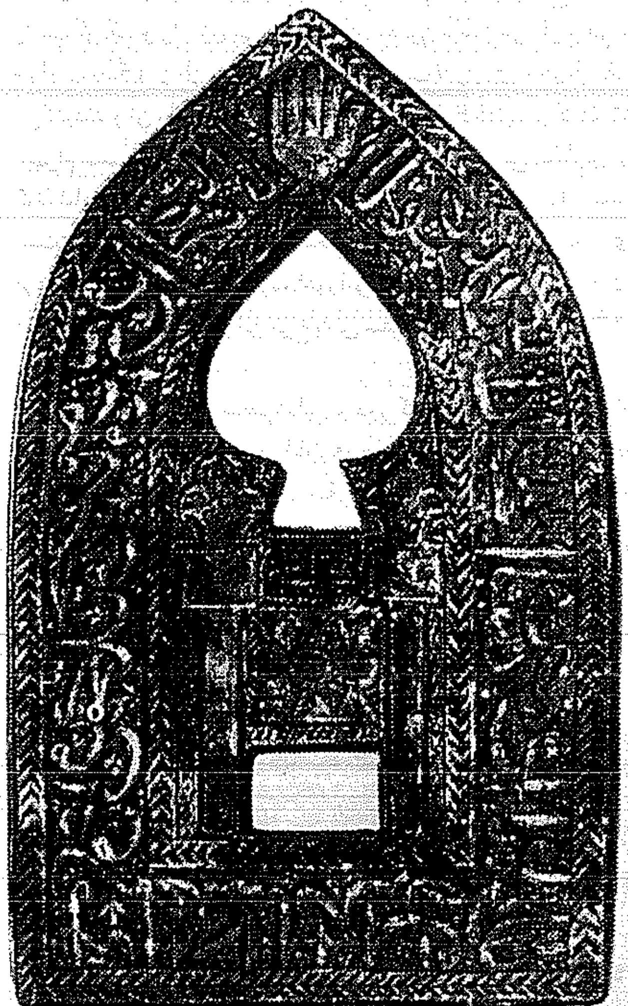


گردن‌بند طلسم از برنز

مُهره: کاربرد خرزات یا مهره‌های باطل سحر از دیرباز در میان ایرانیان و اعراب رایج بوده است. در کتاب *روایات پهلوی* دربارهٔ

1. *The Religion*...

خواص جادویی مهره‌ها برحسب رنگ آنها، در جذب خیر و مهر و محبت یا دفع نوعی شر سخن گفته شده است (نک: تفضلی، ۱۷۸). آقاجمال خوانساری (ص ۲۶) از مهره‌های کبود خوش رنگ، مهرهٔ سفید و مهرهٔ باباغوری (سنگی مدور سیاه و سفید) در شمار باطل سحرها نام برده است (برای مهره‌هایی که در دفع چشم زخم به کار می‌رود، نک: همایونی، ۳۷۷؛ برای «مهرهٔ خر» یا «خر مهره» و «مهرهٔ مار»، نک: کتیرایی، ۴۱۶-۴۱۸، ۴۲۲-۴۲۴).



مهر طلسم از برنج

گوهر و زیور: در جامعه‌های اولیه گوهرها و زیورهای آرایشی مانند گردن‌بند، گوشواره، دست‌بند، بینی‌آویز، حلقهٔ لب و خلخال (پای برنجن) و آویزه‌های آنها را دارای خاصیت جادویی و سحرزدایی می‌دانستند و به بدن انسان یا حیوان یا ابزارهای کار و اسباب خانه و جز آنها می‌آویختند، و یا پای درختان میوه و کنار محصول سبز و رویا می‌نهادند (اسمیث، «سخنرانیها...[1]»، 453؛ ERE,III/393؛ *جودائیکا*، II/906). بابلیها حتیٰ مردگان خود را در برابر حملهٔ دیوان و ارواح خبیث با چنین زیورهایی طلسم پوش می‌کردند. گاهی چهرهٔ مردگان را نقاشی می‌کردند که احتمالاً همچون طلسمی به کار می‌رفت (مکنزی، 206, 211). بعدها، انواع طلسم نقشدار فلزی، پوستی و کاغذی که با شکلها و نشانهای رمزی و اعداد و اوراد آراسته بود، جای زیورهای طلسم‌گونه را گرفت (*جودائیکا*، همانجا).

مو و ناخن: برخی از اقوام جهان مو و ناخن را در شمار اندامهای زنده، و برخی دیگر در شمار اندامهای مرده می‌پنداشتند و آنها را همچون طلسم در جادو کردن اشخاص و دستیابی یا زیان رساندن به آنها به کار می‌بردند (*اوستا*، ۸۴۱/۲، نیز حاشیهٔ ۲؛ اسمیث، «دین سامیها»، 324-325، حاشیهٔ 2).

در بسیاری از فرهنگهای جوامع امروزی، از جمله فرهنگ عامهٔ ایران، مو و ناخن را دارای نیروی جادویی می‌پندارند و آنها را همچون طلسم و رزم افزاری اهریمنی می‌شمارند. مردم عامه موی و ناخن گرفته شده را روی زمین نمی‌اندازند، بلکه در جایهایی مانند شکافهای دیوار پنهان می‌کنند تا از دسترس جادوگران و دشمنان دور بمانند (*اوستا*، همانجا؛ هدایت، ۷۴؛ ماسه، II/314؛ برای چگونگی بهره‌گیری جادوگران از «دُنبه گداز»، نک: *برهان*...، ۸۸۳/۲؛ برای موی و ناخن و عمل جادویی «دنبه گداز»، نک: هدایت، همانجا، حاشیهٔ ۳).

تندیس و پیکره: ساختن عروسک و تندیس مومی و کاربرد آن در اعمال جادویی و مقاصد تخاصمی در بیشتر فرهنگهای قدیم و جدید، از جمله ایران، بابل، هند، مصر، افریقا و اروپا عمومیت داشته است. مثلاً جادو پزشکان بابلی برای بیرون راندن ارواح و دیوان از تن بیمار، تندیس او را می‌ساختند و با خواندن و دمیدن افسونهای مخصوص دیوان زیانکار را از تن بیمار به تندیس او می‌راندند. کاهنان عبرانی نیز دیو ناخوشی را با طلسم و افسون از تن بیمار به درون تندیسهای مومی یا بزغاله‌های کشته شده می‌کردند (استاتلی، 99-98). در مصر باستان و در عهد عتیق و میانه برای آسیب رساندن یا نابود کردن دشمن، تمثال و اشیاء مربوط به او را با خار و سنجاق سوراخ می‌کردند. همچنین تندیسی شبیه دشمن از موم می‌ساختند و آن را در آتش می‌انداختند (تایلر، 389).

طلسم دفع چشم زخم: اعتقاد به چشم زخم و نظر زدن، میان اقوام جهان رواج داشته، و در بیشتر فرهنگها برای دفع آن انواع باطل سحر به کار می‌رفته است. در ادبیات ودایی، *زند اوستا*، ادبیات کهن یونانی، رومانیایی و اسکاندیناویایی دربارهٔ باور عامه به چشم بد سخن رفته است (وسترمارک، 56).

از عمومی‌ترین طلسمهای دفع چشم زخم در میان مردم مشرق زمین طلسم فلزی پنجهٔ باز دست بوده است. این نوع طلسم و طلسمهایی به شکل چشم انسان، یا حتیٰ چشم خشک شدهٔ هدهد، جغد و گربه نیز برای

1. *Lectures*...

دور کردن اثر چشم بد از انسان و حیوان و مزرعه در میان بیشتر اقوام عمومیت داشته است (*جودائیکا*، VI/999؛ وسترمارک، 39). در کاوشهای شوش یک طلسم چشم زخم مصری به دست آمده که از چینی و لعاب آبی ساخته شده است (هدایت، ۱۵، حاشیهٔ ۱).

در جامعه‌های اسلامی آیات قرآنی، دعاها و تعویذهایی برای حفظ سلامت و دور کردن بلا و آفت و چشم زخم به کار می‌رود. سوره‌های مُعَوِّذتان (سورهٔ فلق و ناس)، حمد و توحید، آیهٔ «وَ اِنْ یَکادُ...» (قلم / ۵۱/۶۸)؛ جملهٔ «ماشاءالله لاحول و لا قوة الاّ بالله العلی العظیم»، تعویذ مخصوص «اللهمّ ربّ مَطَرٍ حابِس...» و تعویذهای دیگر (کلینی، ۵۲۱/۲؛ قمی، ۳۱۹-۳۲۰، حاشیه؛ برای تعویذهای دیگر دفع چشم زخم از انسان و حیوانات و جز آن، نک: همو، ۳۲۱، حاشیه) از جمله مشهورترین آنها به شمار می‌روند. همچنین در ایران و سرزمینهای دیگر شرق، از جمله هند، برای دفع چشم بد از چشمواره‌های کبود یا آبی، نقش دست و پنجه و چشم بر روی کاغذ و فلز همراه افسون و ادعیه و اوراد استفاده می‌کنند. مُدی[1] به یک تعویذ ضد چشم زخم در میان زرتشتیان که روی آن اورادی به زبان اوستایی، پازند و پهلوی نوشته بودند و بر دست چپ می‌بستند، و همچنین از یک طلسم سنگی ضدچشم‌زخم که روی آن چیزی شبیه چشم کنده بودند، یاد می‌کند (نک: ERE, III/449؛ برای کاربرد انواع طلسم به شکل یا با نقش دست و پنجه در فرهنگهای گوناگون، نک: وسترمارک، 49). کارادُوو (IV/126) در زمرهٔ زیورهای طلسم‌گونه به نشانی، معروف به «دست فاطمه» اشاره می‌کند که در میان شیعیان به صورت پنجهٔ دست و نمادی از پنج تن آل عبا به کار می‌رود.

بلاغی (ص ۲۸۹) از «چشمارو» (سبویی سفالین که روی آن چهرهٔ آدمی را با چشم و رویی زیبا نقش می‌کردند و در آن سکه می‌انداختند و در شب چهارشنبه سوری برای دفع بلا و چشم زخم آن را از بام خانه به زیر می‌افکندند و می‌شکاندند؛ برای شرح و تفصیل آن، نک: رجایی، ۳۹۶-۴۰۳)، «چشم پَنام» (تعویذی که برای دفع چشم زخم می‌نویسند) و «چشم زد» (مهره‌هایی از شیشهٔ سیاه و سفید و کبود، نک: *برهان*، ذیل همین ماده‌ها) به عنوان باطل سحرهای چشم زخم در ایران نام می‌برد. اسپونر (ص 313) طلسمها و تعویذهای مخصوص دفع جن و موجودات زیانکار را از جمله طلسمهای مشترک دفع چشم زخم میان مسلمانان ایران و جهان می‌داند.

پلیدی: در فرهنگهای ابتدایی، از جمله فرهنگهای سامی و ایرانی، برخی چیزهای نجس و پلید دارای نیروی جادویی، و از این رو «تابو» (ممنوع و حرام) شناخته می‌شده‌اند و همچون باطل سحرهایی قوی و مؤثر به کار می‌رفته‌اند. خون حیض در شمار این چیزهای پلید و نجس بوده است. اعراب این نوع طلسمها را «تَنْجیس» یا «مُنَجِّسه» می‌نامیدند. مثلاً بت‌پرستان دورهٔ جاهلی تنجیسهایی مانند استخوان مردگان و کهنهٔ قاعدگی زنان را همراه کودکان می‌کردند، تا آنها را از گزند جن و ارواح شریر و چشم بد دور و مصون نگه دارند (اسمیث، «سخنرانیها...»، 448؛ نیز نک: نوری، ۵۷۳).

گره و گره‌گشایی: باور به تأثیر جادویی گره، و جادو کردن با «گره‌زنی» و راههای «گره‌گشایی» یا جادوزُدایی با گشودن گره در حوزهٔ عمل ساحری، به ویژه به هنگام ازدواج و زایش، در بیشتر فرهنگها جایگاه ویژه‌ای داشته است. در *روایات پهلوی*، طلسم ضد تب و بند آمدن خون، ریسمانی بود که آن را می‌ریسیدند و سه لا می‌کردند و بنا به مورد گره‌هایی بر آن می‌زدند و بر بازو می‌بستند (نک: تفضلی، ۱۷۸).

قرآن کریم در آیهٔ «وَ مِنْ شَرِّ النَّفّاثاتِ فی الْعُقَد» (فلق /۱۱۳/ ۴) به شر و زیانِ زنانِ دمندهٔ افسون در گرهها اشاره دارد و پیامبر اکرم(ص) را به حیله و تزویر آنان هشدار می‌دهد. سوره‌های مُعَوِّذتان قرآن کریم همچون تعویذی برای ابطال عزایم و اثرات سحر بر پیامبر(ص) نازل شد (بیضاوی، ۵۸۲/۲-۵۸۳؛ نیز نک: ابن خلدون، ۱۱۵۱/۳-۱۱۵۲، حاشیه؛ فریزر، 318).

با بستن گره و بند، مرد را بر زن می‌بستند (افسون و سحر می‌کردند) و از مردی و توانایی می‌انداختند و تا گرهها و بندها را نمی‌گشودند، مرد از آن افسون نمی‌رست و مردی خود را باز نمی‌یافت. فخرالدین اسعد گرگانی در *ویس و رامین* به افسون کردن و بستن شاه موبد بر ویس، با بستن دو طلسم با آهن به یکدیگر و نهان کردن آن در زیر خاک و چگونگی رهایی مرد با شکستن بند طلسمها اشاره کرده است (ص ۷۷-۷۸).

برخی به نقش جادویی گره و گره بستن همراه خواندن دعا و افسون نزد آسوریان قدیم و بابلیان، از دو افسون عبرانی متأخر در کتابی که در موصل به دست آمده است، سخن گفته‌اند (نک: ERE, III/409).

سوریان بسته بودن بند و تکمه‌های جامهٔ داماد را موجب بسته‌شدن مرد و ناتوانی او در شب زفاف می‌پنداشتند، از این‌رو، به هنگام جامه پوشاندن بر تن داماد، بندها و تکمه‌های جامهٔ او را باز می‌گذاشتند (فریزر، 317؛ برای توضیح بیشتر دربارهٔ نقش جادویی و جادو زدایی گره (بستن و گشودن گره) و روشهای گوناگون کاربرد آن نزد اقوام مختلف، نک: همو، 321-314). مردم خیاو یا مشکین‌شهر در استان اردبیل ناتوانی داماد را به علت بستن کمر او با سحر و جادو می‌دانند و برای گشودن بند طلسم و باطل کردن سحر، برای داماد دعا می‌گرفتند، یا او را از زیر بوته‌های وحشی «بوغورتیکانی» (تمشک وحشی) رد می‌کردند (ساعدی، ۱۴۵؛ برای آداب گره یا بندگشایی مرد در خراسان، نیز نک: شکورزاده، ۲۰۴؛ در ایلام و لرستان، نک: اسدیان، ۱۷۶). تهرانیها بندها و گرههای جامهٔ عروس را به هنگام عقدکنان باز می‌گذاشتند تا بختش بسته نشود و گره در کارش نیفتد (هدایت، ۲۸؛ برای بستن کار کسی با گره زدن و بی‌اثر کردن آن با گشودن گره، نک: ماسه، II/312).

---

[1] I. J. J. Modi

جام باطل سحر: جامی است که سوره‌های قرآنی کافرون، اخلاص، فلق و ناس (اصطلاحاً چهار قُل)، آیة‌الکرسی (بقره / ۲/۲۵۵) و آیات دیگر تعویذ و باطل سحر، مانند «...قالَ موسیٰ ما جِئْتُم بِهِ السِّحْرُ اِنَّ اللّٰهَ سَيُبْطِلُهُ...» (یونس / ۱۰/۸۱)، آیهٔ «اِنَّ رَبَّکُمُ اللّٰهُ الَّذی خَلَقَ السَّمٰواتِ...» (اعراف / ۷/۵۴) و «وَ قُلْ جاءَ الْحَقُّ وَ زَهَقَ الْباطِلُ» (اسراء / ۱۷/۸۱) و جز اینها بر روی آن کنده‌اند (نک: شهری، ۱/۵۳۵؛ نیز نک: قمی، ۳۱۶، حاشیه).

در شاهرود بر آبی که از آسیاب بیرون می‌آمد، دعای مخصوص باطل سحر می‌خواندند و بر آن می‌دمیدند (شریعت‌زاده، ۵۱۷) و آن را معمولاً با جام باطل سحر به هنگام سحرزدایی از کسی یا چیزی بر سر شخص می‌ریختند، یا در خانه می‌پاشیدند (برای متن دعای باطل سحر، نک: همو، ۵۱۸-۵۲۱).

قلعهٔ یاسین: یکی از طلسمات باطل سحر رایج در میان مردم جامعه‌های سنتی ایران «قلعهٔ یاسین» بود. این طلسم، پرده‌ای کتانی بود با یک شکاف حلقه‌ای در میان آن که تمام سورهٔ «یس» را با مشک و زعفران روی آن نوشته بودند. به هنگام جادوزدایی و دور کردن درد و بلا از کسی، قلعهٔ یاسین را از محل حلقه در سر او می‌کردند و از پایش در می‌آوردند (اسدیان، ۱۷۳؛ نیز نک: *لغت‌نامه...*، ذیل قلعهٔ یاسین).

باطل سحرهای دیگر: برای باطل کردن اثر سحر و جادو در میان جامعهٔ زنان ایران، این آداب نیز معمول بوده است: بخت‌گشایی (ه‍ م)، یا راههای گشودن بخت دختران شوهر نرفتهٔ در خانه مانده، و زنان «بخت بسته» و «سیاه بخت» (مورد بی‌مهری شوهر قرار گرفته و از چشم او افتاده) و مردان «کار بسته» (بی‌کار و مشکل‌دار و ناموفق)؛ آل‌زدایی و دفع اثرات آل زدگی (نک: ه‍ د، آل)؛ «چِلّه بُری» (آداب زدودن اثرات جادویی و نازایی) از زائو و زنان نازا و ریختن آب «جامِ چهل کلید» بر سر زائو و زنانی که به آنها «چله افتاده» (افسون شده) است (برای چله بری و جام چهل کلید، نک: ه‍ د، آبستنی، ۱/۴۹-۵۰؛ نیز برای اعمال چله‌زدایی از زنان نازا، نک: بلوکباشی، «درمان...»، ۲/۱۳۶-۱۳۷)؛ پاشیدن آبی که ۷ دختر نابالغ در شب چهارشنبه‌سوری در آن قلیا سوده‌اند (نفیسی، ۳۶)؛ ریختن قلیاب سرکه‌ای که دختری باکره آن را در زیر ناودان رو به قبله تهیه کرده است (هدایت، ۱۱۲)، و آب کوزه قلیانی که ۷ روز آن را عوض نکرده‌اند (شهری، ۴/۱۴۰-۱۴۱) در ۴ گوشه یا پیشگاه خانه؛ سوزاندن و دود کردن گیاهان و دانه‌های گیاهی گَندزدا، مانند اسپند و کُندر و وِشا (نک: ه‍ د، اسفند؛ نیز برای آگاهی از خاصیتها و فواید سحرزدایی برگ و شاخه و ریشهٔ اسفند و کندر، نک: قمی، ۳۱۷، حاشیه)؛ آویختن دعا، رقیهٔ معوذتان، «و ان یکاد»، پوست تخم‌مرغ و پارچهٔ کبود حاوی حَرمل (نوعی اسپند) در خانه و باغ و مزرعه (کرباسی، ۱/۱۴۷؛ بلاغی، ۲۹۱) و گذاشتن سینی عاطل باطل در سفرهٔ عقد (برای شرح سینی عاطل باطل و موادی که در ۷ خانهٔ آن می‌ریختند و خواص آنها، نک: شکورزاده، ۱۷۶، نیز حاشیهٔ ۵).

مآخذ: آقا جمال خوانساری، محمد، *عقاید النساء و مرآت البلها*، به کوشش محمود کتیرایی، تهران، ۱۳۴۹ش؛ ابن خلدون، *مقدمة*، به کوشش علی عبدالواحد وافی، قاهره، ۱۳۸۴ق/۱۹۶۵م؛ اسدیان خرم‌آبادی، محمد و دیگران، *باورها و دانسته‌ها در لرستان و ایلام*، تهران، ۱۳۵۸ش؛ *اوستا*، ترجمهٔ جلیل دوستخواه، تهران، ۱۳۷۴ش؛ *برهان قاطع*، محمدحسین بن خلف تبریزی، به کوشش محمد معین، تهران، ۱۳۶۱ش؛ بلاغی، عبدالحجت، *تاریخ نائین*، تهران، ۱۳۶۹ش؛ بلوکباشی، علی، «درمان بیماریها و ناخوشیها در پزشکی عامیانه»، *کتاب هفته*، ۱۳۴۲ش، شم‍ ۱۰۲؛ همو، «دیدگاهها و نگرشها در مردم‌شناسی»، *کتاب جمعه*، ۱۳۵۹ش، س ۱، شم‍ ۳۴؛ بهار، مهرداد، *پژوهشی در اساطیر ایران*، تهران، ۱۳۶۲ش؛ بیرونی، ابوریحان، *الآثار الباقیة*، به کوشش زاخاو، لایپزیگ، ۱۹۲۳م؛ همو، *التفهیم*، به کوشش همایی، تهران، ۱۳۱۸ش؛ بیضاوی، عبدالله، *انوار التنزیل*، قاهره، ۱۳۸۸ق/۱۹۶۸م؛ تفضلی، احمد، *تاریخ ادبیات ایران پیش از اسلام*، به کوشش ژاله آموزگار، تهران، ۱۳۷۶ش؛ رجایی، احمدعلی، «چشمارو چیست؟»، *مجلهٔ دانشکدهٔ ادبیات مشهد*، ۱۳۴۴ش، س ۱، شم‍ ۴؛ ساعدی، غلامحسین، *خیاو یا مشکین‌شهر*، تهران، ۱۳۵۴ش؛ شریعت‌زاده، علی‌اصغر، *فرهنگ مردم شاهرود*، تهران، ۱۳۷۱ش؛ شکورزاده، ابراهیم، *عقاید و رسوم مردم خراسان*، تهران، ۱۳۶۳ش؛ شهری، جعفر، *طهران قدیم*، تهران، ۱۳۷۰ش؛ فخرالدین اسعد گرگانی، *ویس و رامین*، به کوشش محمد جعفر محجوب، تهران، ۱۳۳۷ش؛ *قرآن مجید*؛ قمی، عباس، *مفاتیح الجنان*، تهران، ۱۳۹۱ق؛ کتیرایی، محمود، *از خشت تا خشت*، تهران، ۱۳۴۸ش؛ کرباسی راوری، علی، *فرهنگ مردم راور*، تهران، ۱۳۶۵ش؛ کلینی، محمد، *الاصول من الکافی*، به کوشش علی‌اکبر غفاری، تهران، ۱۳۶۵ش؛ *لغت‌نامهٔ دهخدا*؛ نفیسی، سعید، «چهارشنبه سوری»، *سالنامهٔ کشور ایران*، ۱۳۳۳ش، س ۹؛ نوری، یحیی، *اسلام و عقائد و آراء بشری*، تهران، ۱۳۵۴ش؛ هدایت، صادق، *نیرنگستان*، تهران، ۱۳۱۱ش؛ همایونی، صادق، *فرهنگ مردم سروستان*، تهران، ۱۳۴۹ش؛ *یشتها*، ترجمهٔ ابراهیم پورداود، تهران، ۱۳۴۷ش؛ *یواقیت العلوم و دراری النجوم*، به کوشش محمدتقی دانش‌پژوه، تهران، ۱۳۶۴ش؛ یادداشت مؤلف؛ نیز:

Carra de Vaux, B., *Les Penseurs de l'Islam*, Paris 1923; Eliade, M., *Patterns in Comparative Religion*, tr. R. Sheed, London, 1971; ERE; Frazer, J. G., *The Golden Bough: a Study in Magic and Religion*, London, 1932; *Judaica;* MacKenzie, D. A., *Myths of Babylonia and Assyria*, London; Massé, H., *Croyances et coutumes persanes*, Paris, 1938; Smith, W. R., *Lectures on the Religion of the Semites*, London, 1927; id, *The Religion of the Semites*, NewYork, 1956; Spooner, B., «The Evil Eye in the MiddleEast», *Witchcraft Confessions and Accusations*, ed., M. Douglas, London, 1970; Stutley, M., *Ancient Indian Magic and Folklore*, Delhi, 1980; Tylor, E. B., «Exhibition of Charms and Amulets», *International Folklore Congress*, London, 1892; Westermarck, E., *Pagan Survivals in Mohammedan Civilisation*, London, 1973.

علی بلوکباشی

باطِن، نک: ظاهر و باطن.

باطِن، وادی، دره‌ای پهناور و طولانی در شمال شرقی شبه‌جزیرهٔ عربستان. این دره در منابع کهن به وادی فَلْج معروف بوده است (جاسر و علی، ۲۴۷، ۲۷۶). وادی باطن قبلاً قسمت سفلای وادی الرُّمّه بوده، ولی اکنون شنهای دَهناء آن را از وادی الرمه جدا کرده است. این وادی به طول ۳۸۵ کم‍ از نزدیک دهناء شروع می‌شود و تا جلگه‌ای در ۱۵ کیلومتری جنوب غربی زُبَیر (از استان بصره) در جهت شمال شرقی امتداد می‌یابد. عرض این وادی بین ۱۰ تا ۱۳ کم‍ و پهنای بستر آن ۲ تا ۳ کم‍ است. تنها آب سطحی آن، سیلابهای جانبی است که بر اثر بارانهای محلی پدید می‌آید (EI^2, I/1097؛ نیز نک: لاریمر، 281).

جادهٔ تاریخی بصره به حجاز از وادی باطن می‌گذرد (EI^2, I/1098). ابوموسیٰ اشعری، والی بصره (۱۷-۲۹ق/۶۳۸-۶۵۰م) هنگامی که از

حجاز به بصره می‌رفت، در وادی باطن چاهی حفر کرد که به «حَفَر ابی موسیٰ» مشهور شد. این چاه آبی شیرین داشت و پیرامون آن مسجدی بنا گردید (ابراهیم حربی، ۵۳۴ ـ ۵۳۵، ۵۷۶، ۵۷۹؛ یاقوت، ۲۹۴/۲؛ جاسر، ۵۳۵، ۵۷۹). در این محل که اکنون به «حفر الباطن» معروف است (همو، ۵۳۹)، ۴۲ چاه سنگی بر جای مانده که برخی از آنها فعال است (EI², همانجا؛ نیز نک: دیکسن، 59). پس از حفر، ماویه از دیگر منزلگاههای عرب در وادی باطن بود که آبی شیرین و زلال داشت و امرای حیره بدانجا می‌رفتند (ابراهیم حربی، ۵۸۰؛ جاسر، ۵۸۰). با گذر از ماویه در جایی که وادی باطن می‌پیچید و پهنای وادی کم می‌شد، دو قریه در دو سوی وادی به نام رَقْمَتان قرار داشت (ابراهیم حربی، ۵۸۰ـ۵۸۱). برکه و چاههای موسوم به رُقَیعی در قسمت سفلای وادی باطن، از مشهورترین آبگیرهای منطقه بود که امروزه نزدیک کویت قرار دارد و به رقعی معروف است.

حفر تنها منطقهٔ مسکونی باطن، و امیرنشین آن تابع استان (محافظه) ولایة الشرقیه در دَمّام است (EI², همانجا). در ملتقای وادی باطن، و شعبهٔ آن وادی عوجاء، مرز نجد عربستان سعودی، مرز غربی کویت، و مرز عراق و منطقهٔ بی طرف به هم می‌پیوندد (حمزه، ۱۲؛ رشید، ۳۷ـ۳۸؛ دیکسن، 30).

مآخذ: ابراهیم حربی، *المناسک و اماکن طرق الحج*، به کوشش حمد جاسر، ریاض، ۱۴۰۱ق/۱۹۸۱م؛ جاسر، حمد، حواشی بر *المناسک* (نک: هم، ابراهیم حربی)؛ همو و صالح علی، حواشی بر *بلاد العرب* حسن اصفهانی، ریاض، ۱۳۸۸ق/۱۹۶۸م؛ حمزه، فؤاد، *قلب جزیرة العرب*، ریاض، ۱۳۸۸ق/۱۹۶۸م؛ رشید، عبدالعزیز، *تاریخ الکویت*، بیروت، دارمکتبة الحیاة؛ یاقوت، *بلدان*؛ نیز:
Dickson, H.R.P., *Kuwait and her Neighbours*, London, 1956; EI²; Lorimer, J.G., *Gazetteer of the Persian Gulf, 'Omān, and Central Arabia*, Calcutta, 1908.

محمدرضا ناجی

باطِنه، ایالتی ساحلی در سلطان‌نشین عمان. کوههای الحجر که در بخش خاوری شبه جزیرهٔ مسندم واقع است، به ستون فقرات آن تشبیه شده، و در محل به ظاهره، یعنی پشت معروف است. در مقابل، باطنه یعنی شکم و درون که به بخشهای داخلی نیمهٔ باختری مسندم اطلاق می‌گردد (مجتهدزاده، ۳۲۵ـ۳۲۶).

باطنه نوار ساحلی نسبتاً باریکی میان کوههای الحجر و دریای عمان است که از جنوب عمان تا تنگهٔ هرمز کشیده شده است و از بندر لوا تا نزدیکیهای مسقط را در بر می‌گیرد. این سرزمین از شن سرخ و ماسهٔ نرم پوشیده شده است. نواحی نزدیک به دریا پوشیده از شنهای ریز و نرم‌تر است و هر چه از دریا دور شویم شنها درشت‌تر می‌شود. پهنای این نوار ساحلی میان ۱۶ تا ۳۲ کمـ در نوسان است (جناب، ۳۵۷؛ لاریمر، II/283؛ مجتهدزاده، ۳۲۶). این سرزمین همچون قوسی از مسقط و دماغهٔ ملاحه کشیده شده است و خلیج‌فارس را از دریای عمان جدا می‌کند. در دماغهٔ ملاحه کوهها به دریا نزدیک‌تر است و هر چه به جبل النخل و بندر سیب نزدیک شویم، فاصلهٔ کوهها از دریا بیشتر شده، بر وسعت این سرزمین افزوده می‌شود (مایلز، 379).

باطنه یکی از مهم‌ترین مناطق کشاورزی عمان است و پس از مسقط پرجمعیت‌ترین منطقهٔ آنجا به شمار می‌رود («عمان...»، npn.). در این منطقه موز، زردآلو، انبه، انار، مورد، بادام هندی و انواع مرکبات به عمل می‌آید و لیموی آن از شهرت بسیاری برخوردار است. همچنین در این ناحیه گندم، جو و سبزیجات نیز کشت می‌شود و صید ماهی و مروارید هم رواج دارد (هاولی، 202-201, 22).

منطقهٔ کوهستانی شرق باطنه از شمال تا جنوب ۸۰ کمـ و از شرق به غرب ۳۲ کمـ است. ارتفاع برخی قله‌های آن تا حدود ۲٬۵۰۰ متر می‌رسد (همو، 272 ,21). این کوهها در حقیقت ادامهٔ بلندیهای زاگرس در ناحیهٔ باختری و جنوبی ایران است که به وسیلهٔ تنگهٔ هرمز از یکدیگر جدا شده، با رشته کوههای زاگرس حدود ۵۰ کمـ فاصله دارد (نک: مجتهدزاده، ۳۲۵ـ۳۲۶؛ هاولی، 272).

ایالت باطنه متشکل از ۶ منطقه به نامهای برکاء المصنعه، السویتی، خابورهٔ صحم، صحار، لوی و شناحی است (یگانه، ۶۸) و علاوه بر دو شهر کهن و مهم عمان، یعنی صحار و رستاق، دارای شهرهایی چون حزیم، نخل و ینکال است. در باطنه بیش از ۳۰۰ شهر و روستا و نیز شمار بسیاری دژهای استوار وجود دارد (مایلز، 380).

باطنه از لحاظ داد و ستد یکی از مهم‌ترین ایالات عمان به شمار می‌رود و ماهی‌گیری، سفالگری، نساجی، کشتی‌سازی در آنجا رواج دارد (همانجا). استخراج مس در باطنه بیش از ۵ هزار سال سابقه دارد و هم اکنون نیز از ۳ معدن مس فعال در اطراف صحار بهره‌برداری می‌شود که ذخایر آن حدود ۱۸ میلیون تن تخمین زده شده است. این منطقه با سواحل زیبا و جاذبه‌های سیاحتی و آثار باستانی از مناطق مهم گردشگری کشور عمان به‌شمار می‌رود («عمان»، npn.). بیشتر اهالی باطنه را هنابیها تشکیل می‌دهند که از قبیله‌های آل سعد و حواسنه‌اند. جمعیت این ایالت در ۱۳۷۲ش/۱۹۹۳م حدود ۵۴ هزار نفر بوده است (یگانه، ۱۰).

پیشینهٔ تاریخی: در روزگار شاپور اول ساسانی (سل ۲۴۱ـ۲۷۲م) باطنه بخشی از ایالت مازون (عمان) به مرکزیت صحار و تحت استیلای ایرانیان بوده است (کولسنیکف، ۲۶۷). به روایت کلبی بسیاری از ساکنان مازون غیرعرب بوده‌اند (نک: ابن فقیه، ۳۵ـ۳۶) و شماری زرتشتی در آنجا می‌زیسته‌اند که از ایران کوچ کرده بودند (کولسنیکف، ۲۶۸).

اهالی عمان در ۸ ق و به روایتی در ۶ ق به دست فرستادگان رسول اکرم(ص) به دین اسلام درآمدند (بلاذری، ۷۶ـ۷۷)، اما اندکی پس از رحلت پیامبر اسلام(ص) در ۱۱ ق از اسلام روی گردان شدند و ابوبکر، کسانی را به عمان گسیل داشت و پس از پیروزی مسلمانان، اهالی عمان به اسلام گردن نهادند (همانجا؛ ابن اثیر، ۳۷۲/۲ـ۳۷۳). در نیمهٔ دوم سدهٔ ۱ق با ظهور خوارج، سواحل عمان مرکز دعوت و پایگاه نظامی خوارج گردید (نشأت، ۸۱). در دوران معتضد عباسی (حک ۲۷۹ـ۲۸۹ق)، خوارج صحار برای مقابله با دشمنان خود از خلیفهٔ عباسی

مدد خواستند. خلیفه شخصی به نام بوثور را به صحار گسیل داشت و او آنجا را گشود و خطبه به نام خلیفهٔ عباسی کرد و خوارج را نیز از آنجا بیرون راند (اصطخری، ۲۷).

عمان در زمان عضدالدولهٔ دیلمی (حک ۳۳۸-۳۷۲ق) دستخوش فتنه‌جوییهای خوارج بود. عضدالدوله برای فرونشاندن این فتنه لشکری فرستاد و آنجا را به تصرف درآورد. در سراسر دوران حکومت آل‌بویه و سلجوقیان کرمان (حک ۴۵۶-۵۸۳ق) عمان تحت استیلای آنان بود (نشأت، ۸۹-۹۰؛ اقبال، ۲۶-۳۰) و از سدهٔ ۷ تا اوایل سدهٔ ۱۰ق، این ناحیه تابع جزیرهٔ هرمز شد (همو، ۵۶).

در اوایل سدهٔ ۱۰ق/۱۶م موقعیت تجاری تنگهٔ هرمز و سواحل خلیج‌فارس و دریای عمان توجه پرتغالیها را به خود جلب کرد. آلبوکرک دریانورد معروف پرتغالی در ۹۱۳ق/۱۵۰۷م قلمرو ملوک هرمز را به تصرف درآورد و در سواحل خلیج‌فارس و دریای عمان از جمله در مسقط دست به قتل و غارت زد. حاکم بندر صحار چون تاب مقاومت در خود نمی‌دید، شهر را تسلیم آلبوکرک نمود و قرار گذاشت که خراجی را که به سلطان هرمز می‌پرداخته، از این پس به پرتغالیها بپردازد (قائم مقامی، ۱۲-۱۳، ۲۶-۲۷؛ اقبال، ۵۵-۵۶). بندر صحار و سواحل باطنه تا ۱۰۵۳ق/۱۶۴۳م تحت استیلای پرتغالیها باقی بود، تاآنکه در همین سال ناصر بن مرشد یعربی بر صحار دست یافت و تمام پرتغالیهای مستقر در پادگان آنجا را از دم شمشیر گذراند و تا ۱۰۵۸ق/۱۶۴۸م تمامی قلعه‌های پرتغالیها در سواحل دریای عمان جز مسقط را به تصرف خود درآورد (عاشور، ۱۲۳؛ اقبال، ۹۳).

در دوران نادرشاه افشار بندرها و جزیره‌های خلیج‌فارس و دریای عمان همواره دستخوش دستبردهای دائمی خوارج عمان بود. نادرشاه برای فرونشاندن این ناآرامیها به بهانهٔ حمایت از امام سیف بن سلطان دوم که حکومتش مورد تعرض بلعرب بن حمیر قرار گرفته، و از نادرشاه کمک خواسته بود، در ۱۱۴۹ق لشکریانی به سواحل دریای عمان گسیل داشت و تا ۱۱۵۲ق/۱۷۳۹م به ناآرامیهای عمان پایان داد و سیف بن سلطان را به حکومت عمان گماشت. حاکم قلعهٔ صحار، یعنی احمد بن سعید بوسعیدی بار اول حاضر به تسلیم شهر نشد، اما پس از ۸ ماه محاصره از مقاومت عاجز شد و پذیرفت که با شرایطی آبرومندانه صحار را تسلیم ایرانیان نماید. پس از آن وی به حکمرانی صحار و یکی دو نقطهٔ دیگر از عمان گماشته شد و متعهد گردید که هر ساله مبلغی به عنوان خراج به عامل ایران در عمان بپردازد؛ اما او در ۱۱۵۸ق/۱۷۴۵م از آشفتگیهای سیاسی اواخر زمامداری نادرشاه بهره جست و توانست به راحتی بر صحار و شهرهای باطنه، مسقط و دیگر نواحی عمان دست یابد و بدین‌ترتیب، امامت خود و سلطنت اعقابش را در عمان تأمین کند (نکـ: عاشور، ۱۷۹، ۱۸۴-۱۸۶؛ اقبال، ۱۰۶-۱۰۷).

مآخذ: ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن فقیه، احمد، *مختصر کتاب البلدان*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۳۰۲ق/۱۸۸۵م؛ اصطخری، ابراهیم، *مسالک و ممالک*، ترجمهٔ کهن فارسی، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۶۸ش؛ اقبال آشتیانی، عباس، *مطالعاتی در باب بحرین و جزایر و سواحل خلیج‌فارس*، تهران، ۱۳۲۸ش؛ بلاذری، احمد، *فتوح البلدان*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۶۶م؛ جناب، محمدعلی، *خلیج‌فارس و آشنایی با امارات آن*، تهران، ۱۳۴۹ش؛ عاشور، سعید عبدالفتاح، *تاریخ اهل عمان*، قاهره، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ قائم‌مقامی، جهانگیر، *اسناد فارسی، عربی و ترکی در آرشیو ملی پرتغال دربارهٔ هرمز و خلیج‌فارس*، تهران، ۱۳۵۴ش؛ کولسنیکف، آ.، *ایران در آستانهٔ یورش تازیان*، ترجمهٔ محمد رفیق یحیایی، تهران، ۱۳۵۵ش؛ مجتهدزاده، پیروز، *خلیج‌فارس، کشورها و مرزها*، تهران، ۱۳۷۹ش؛ نشأت، صادق، *تاریخ سیاسی خلیج‌فارس*، تهران، ۱۳۴۴ش؛ یگانه، عباس، *عمان*، تهران، ۱۳۷۴ش؛ نیز:

Hawley, D., *The Trucial States*, London, 1970; Lorimer, T. G., *Gazetteer of the Persian Gulf, 'Omān and Central Arabia*, Calcutta, 1908; Miles, S. B., *The Countries and Tribes of the Persian Gulf*, London, 1966; «Oman / Al Batinah / The Region», www. asiatour. com/oman/c-07 alba/co-alb10.htm.

پرویز امین

باطِنیّه، صفتی است جانشین موصوف (= فرقهٔ باطنیه) که از جهت صرفی و دستوری، اسم جمع به شمار می‌آید و به همین سبب، افادهٔ معنای جمع می‌کند. از آنجا که باطن، بیانگر معانی مختلفی مانند پنهان (صفی‌پوری، ذیل بطن)، درون هر چیز و نیز به معنی اصل (نفیسی، ذیل باطن) و راز (*لغت‌نامه*، ذیل باطن) است، باطنی، در معنای گسترده، اندیشمندی است اهل راز که به باطن امور توجه دارد (نکـ: هـ د، ظاهر و باطن). از منظر دین، باطنی، اعم از اسماعیلی و غیر اسماعیلی، متفکری است که بر باطن و حقیقت دین تأکید می‌ورزد و بر آن است که بنیادهای دین، یعنی *قرآن* و حدیث، دارای دو جنبهٔ ظاهری و باطنی است و هدف همانا سیر از جنبهٔ ظاهری به جنبهٔ باطنی و رسیدن به معانی باطنی دین است، سیری که مبتنی بر تأویل (هـ م) است و به خواص اختصاص دارد. بنابراین، در باطنیگری ۳ اصل مورد توجه است: اصل معنای باطنی در برابر معنای ظاهری، اصل تأویل در برابر تنزیل و تفسیر، و اصل طبقه‌بندی مردم به خواص و عوام. بدین‌معنا که اندیشوران باطنی می‌کوشند تا با تکیه کردن بر خرد و به کارگیری شیوهٔ تأویل، از ظواهر بگذرند و در ورای ظاهر به جست‌وجوی حقیقت بپردازند و بدیهی است که این کار ویژهٔ خواص است. باطنی را می‌توان به «باطنی غیر اسماعیلی»، «باطنی اسماعیلی» (نکـ: هـ د، اسماعیلیه) و «باطنی به عنوان اتهام سیاسی» تقسیم کرد:

۱. **باطنی غیر اسماعیلی:** متفکران خردگرا اهل تأویل هستند؛ چنانکه خردگرایان معتزلی و شیعی و همچنین حکمای خردگرا و حتیٰ اشاعرهٔ دورانهای پس از اشعری، مثل غزالی و فخررازی می‌کوشند تا با تکیه کردن بر عقل به معرفت باطن برسند و در این راه هرگاه معانی ظاهری واژه‌ها و تعبیرهای دینی در *قرآن* و احادیث با خرد سازگاری نداشته باشند، به تأویل آنها می‌پردازند (نکـ: فخرالدین، *التفسیر*...، ۱۲/۱۷-۱۴، ۵/۲۲-۷، *البراهین*، ۸۹/۱ - ۹۵). از همین دیدگاه است که «اِستوا» در آیهٔ «اَلرَّحْمٰنُ عَلَی الْعَرْشِ اسْتَویٰ» (طه /۲۰/۵) به «استیلا» تأویل می‌شود (نکـ: ابن بابویه، ۲۴۸؛ اشعری، *الابانة*...، ۱۲۰، *مقالات*...، ۲۶۰/۱-۲۶۱؛ غزالی، ۳۵-۴۱). استناد طرفداران این دیدگاه به حدیثی نبوی مبنی بر اینکه *قرآن* در ورای معنای ظاهری دارای ۷ بطن است، نیز مؤید همین معناست: «اِنَّ لِلقرآنِ ظَهْراً و بَطْناً و لِبَطْنِهِ بَطْناً اِلیٰ

سَبْعَةِ أبْطُنٍ» (نک: فروزانفر، ۸۳). عارفان نیز با طرح نظریهٔ «شریعت، طریقت، حقیقت» بر باطنی‌گرایی و باطنیگری، به گونه‌ای خاص، تأکید می‌کنند؛ چنانکه شبستری به زبان رمز از ظاهر و باطن دین سخن می‌گوید. وی شریعت را پوست (= ظاهر)، حقیقت را مغز (= باطن) و طریقت را ــ که روش ویژهٔ سیر از ظاهر به باطن است ــ برزخ میانهٔ پوست و مغز می‌شمارد (نک: لاهیجی، ۲۹۶) و لاهیجی شریعت را دانش احکام (= ظاهر)، طریقت را عمل به احکام (= روش) و حقیقت را نتیجه‌ای برآمده از این دو مقدمه می‌شمارد و بدین‌سان، بر سیر از ظاهر به باطن تأکید می‌ورزد (ص ۳۰).

۲. **باطنی اسماعیلی (= باطنیه):** باطنیه یکی از نامهای فرقهٔ اسماعیلیه است که در آثار برخی از نویسندگان به جای اسماعیلیه به کار می‌رود (نک: ابوالفدا، ۱۳۰؛ فخرالدین، *اعتقادات*...، ۷۶) و در آثار برخی دیگر در ترکیب «اسماعیلیهٔ باطنیه» (نک: قاضی نعمان، ۱۵؛ قس: مینوی، ۱) به صورت صفتی ظاهر می‌شود که موصوف خود را وصف می‌کند و به گونه‌ای توضیح می‌دهد. به گواهی اکثر منابع، باطنیه نامی است مشهور از نامهای ۱۵ گانه (دیلمی، ۲۱)، یا هشتگانه (ابن جوزی، ۱۰۲-۱۰۶)، و یا ششگانهٔ اسماعیلیه (تبصرة...، ۱۸۱) که شهرستانی (۱۹۲/۱) به تداول برخی از آنها در خراسان، مثل تعلیمیه و ملاحده، و برخی در عراق، مثل باطنیه، قرامطه، مزدکیه و اسماعیلیه اشاره کرده است که این واپسین، نام برگزیدهٔ طرفداران این فرقه نیز هست. می‌توان نامهای گوناگون اسماعیلیه را به نامهای منفی و مثبت تقسیم کرد: نامهای منفی نامهایی است که مخالفان اسماعیلیه بر آنها نهاده‌اند و اسماعیلیه خود از خوانده شدن بدین نامها خرسند نیستند (دادبه، ۵۴). مهم‌ترین نامهای منفی اسماعیلیه عبارت است از: اباحیه، خرمیه، مزدکیه، بابکیه و محمّره (نک: شهرستانی، همانجا؛ ابن جوزی، ۱۰۳-۱۰۶؛ جرجانی، شرح...، ۳۸۸/۸-۳۸۹؛ تهانوی، ۶۷۰/۱؛ بدوی، ۸/۲). اما باطنیه که از نامهای مثبت اسماعیلیه است و خود از این اسم خرسند بودند، برجسته‌ترین لقب اسماعیلیه به شمار می‌آید. در تبیین و توضیح این نام بایسته است که دو مسأله مورد بحث و بررسی قرار گیرد: وجه تسمیه و تعالیم باطنی:

الف ـ وجه تسمیه: سبب نامیده شدن اسماعیلیه بدین نام آن است که آنان هر ظاهری را دارای باطنی می‌دانند (نک: هـ د، ظاهر و باطن) و بر این معنا که ظاهر دین نیز دارای باطنی است، تأکید می‌ورزند و برآنند که هدف، نه دریافت ظاهر شریعت، که فهم باطن دین است. به نظر باطنیه ظاهر دین به پوست می‌ماند و باطن دین به مغز (ناصرخسرو، ۶۱-۶۷؛ نوبختی، ۱۱۰؛ جوینی، ۱۵۲/۳-۱۵۳؛ رشیدالدین، ۹، ۱۷؛ شهرستانی، همانجا؛ کستلی، ۱۸۹؛ تبصرة، همانجا)، و رستگاری و رهایی با شناخت باطن دین به دست می‌آید و عوام که به ظاهر دین مشغولند، جز رنج و عذاب حاصلی ندارند (ابن جوزی، ۱۰۲)؛ این معنایی است که خداوند نیز در آیهٔ «...لَهُ بابٌ باطِنُهُ فیهِ الرَّحْمَةُ وَ ظاهِرُهُ مِنْ قِبَلِهِ الْعَذابُ» (حدید /۱۳/۵۷) بدان اشارت کرده است (*تبصرة*، همانجا).

ابن خلدون سبب نامیده شدن اسماعیلیه را بدین نام اعتقاد آنان به وجود امام باطن یا امام پنهان (= غایب، مستور) می‌داند (۵۹۷/۲؛ نیز نک: رفیق، ۵۴).

ب ـ تعالیم باطنی: در برابر تعالیم ظاهری که عبارت است از یک سلسله مسائل حقوقی و فقهی، باطنیه بر یک سلسله تعالیم باطنی تأکید می‌ورزند. این آموزشها شامل دو بخش است: تأویل و حقایق. تأویل به مثابهٔ روش است که چون به کار گرفته شود، نتایجی به بار می‌آید که از آن به حقایق (= باورهای کلامی ـ فلسفی) تعبیر می‌شود. حقایق شامل خداشناسی، جهان‌شناسی و دین‌شناسی اسماعیلی است (نک: هـ د، اسماعیلیه) که حاصل به کارگیری روش تأویل است، و تأویل، در برابر تنزیل و تفسیر که چیزی نیست، جز بیان معانی ظاهری *قرآن* و به تعبیر جرجانی (*التعریفات*، ۵۰-۵۱) بیان معنی آیه و شأن نزول آن، عبارت است از بیان معانی باطنی *قرآن*، از طریق برگرداندن لفظ از معنی ظاهری آن به معنای احتمالی (باطنی)، مثل تأویل «حی» به مؤمن یا عالم، و «میّت» به کافر یا جاهل که با *قرآن* و سنت نیز سازگار است (همانجا)، در آیهٔ «...تُخْرِجُ الْحَیَّ مِنَ الْمَیِّتِ...» (آل عمران، ۲۷/۳) که تأویلی است معتدل و مبتنی بر عقل و سازگار با معیارهای علوم بلاغی. اینگونه تأویل خردمندانه و عالمانه، مورد پذیرش متکلمان معتزلی و شیعی و نیز حکماست و بر این اساس حکما و متکلمان نیز از جهتی باطنی به شمار می‌آیند (نک: ابن بابویه، ۲۴۸؛ فخرالدین، *التفسیر*، ۱۲/۱۷-۱۴، ۵/۲۲-۷). در برابر اینگونه تأویل ــ که باید آن را تأویل معتدل خواند ــ باطنیان اسماعیلی به گونه‌ای به تأویل می‌پردازند که در برابر تأویل معتدل، تأویلی است افراطی و تندروانه و ناآشنا که در آن رنگ شدید سیاسی ـ اعتقادی آشکار است؛ مثل تأویل آب به علم «امام» و خاک به علم «حجت» (ناصرخسرو، ۱۲۳)، نماز به اطاعت «ناطق» و زکات به اطاعت «اساس» (همو، ۱۷۹). گذشته از سراسر کتاب وجه دینِ حکیم ناصرخسرو، برخی دیگر از آثار اسماعیلی، جلوه‌گاه تأویلهایی از این قبیل است (نک: ابواسحاق، ۵۲ - ۶۸). همچنین نمونه‌هایی از اینگونه تأویلات را در آثار غیر اسماعیلی، در گزارشهای مربوط به اسماعیلیان باطنی می‌توان یافت (نک: جرجانی، شرح، ۳۹۰/۸؛ تهانوی، ۶۶۹/۱ -۶۷۰). بدیهی است که باطنیه دست‌یافتن به معنی باطنی را ویژهٔ گروندگان به آیین باطنی (= خواص) می‌دانستند و بر آن بودند که ناگروندگان بدین آیین (= عوام) به معانی باطنی دین نخواهند رسید.

۳. **باطنی سیاسی:** باطنی به عنوان اتهامی سیاسی و ابزاری برای تصفیه حسابهای اعتقادی، یا اعتقادی ـ سیاسی همواره در تاریخ بشریت و نیز در تاریخ سیاسی اسلام رایج بوده است. مادلونگ نشان می‌دهد که چگونه امویان با زر و زور و تزویر به استناد آیهٔ «...وَ مَنْ یُرِدْ فیهِ بِإلْحادٍ بِظُلْمٍ نُذِقْهُ مِنْ عَذابٍ ألیمٍ» (حج /۲۵/۲۲) و نیز به استناد حدیثی از پیامبر(ص) مبنی بر اینکه «احتکار گندم در مکه الحاد است»، از ابن زبیر، «ملحد» ساختند و در نابودی او کوشیدند

(EI², VII/546)؛ و یا جریان زندیق کُشی در عصر عباسیان و به ویژه از روزگار مهدی خلیفه (۱۵۸-۱۶۹ق/۷۷۵-۷۸۵م) با تأسیس دادگاه ویژه، به ریاست قاضیی ملقب به صاحب الزنادقه که در منابع مسطور و محفوظ است؛ همچنین می‌توان فهارسی از نام متهمان به زندقه را در پاره‌ای از منابع بازجست (نک: جاحظ، ۴/۴۴۷-۴۴۸؛ ابن ندیم، ۶۰۱). ماجرای غم‌انگیز «بردار کردن حسنک وزیر»، آن‌سان که بیهقی (ص ۱۷۸ به) گزارش کرده، نمونه‌ای است از صدها و هزارها ملحد تراشی و زندیق کُشی با هدف سیاسیِ از میان بردن مخالفان، از طریق «انگشت در کردن در همهٔ جهان و قرمطی جستن» (همو، ۱۸۳).

تعصباتی که در ایران اواخر عصر سامانی (۲۷۹-۳۸۹ق/۸۹۲-۹۹۹م) و نیز از عصر غزنوی (۳۵۱-۵۸۲ق/۹۶۲-۱۱۸۶م) به بعد پدید آمد و دهها و صدها آزاداندیش، اعم از اسماعیلی (= قرمطی) و غیر اسماعیلی را به دست جلاد سپرد، از آن روست که متهم ساختن آزاداندیشان به الحاد و زندقه، به میزان تعصب در جامعه بستگی داشته است؛ بدین معنا که هر زمان تعصب شدت گرفته است، برشمار ملحدان، و به تعبیر دقیق‌تر، بر شمار متهمان به الحاد افزوده شده، و چون تعصب کاستی گرفته، شمار ملحدان و متهمان به الحاد نیز رو به کاستی نهاده است (صلیبا، ذیل الحاد). در میان کشته شدگان به اتهام الحاد و باطنی‌گری بسا کسانی بوده‌اند که تنها گناهشان ناسازگاری با قدرت مسلط زمان بوده است، یا کسانی بوده‌اند اهل شوخی و ظرافت طبع و نه زندیق و باطنی واقعی، و زندقه و باطنی گری آنان در حقیقت ناسازگاری با زمانه بوده است (زرین‌کوب، ۱۱۰-۱۱۱).

مآخذ: ابن بابویه، محمد، *التوحید*، به کوشش هاشم حسینی تهرانی، تهران، ۱۳۸۷ق؛ ابن جوزی، عبدالرحمان، *تلبیس ابلیس*، بیروت، ۱۳۶۸ق؛ ابن خلدون، *مقدمة*، به کوشش علی عبدالواحد وافی، قاهره، ۱۴۰۱ق؛ ابن ندیم، *الفهرست*؛ ابواسحاق قهستانی، *هفت باب*، به کوشش ایوانف، تهران، ۱۳۳۶ش/۱۹۵۷م؛ ابوالفدا، *المختصر فی اخبار البشر*، دارالبحار، ۱۹۶۰م؛ اشعری، علی، *الابانة عن اصول الدیانة*، مدینه، ۱۴۰۵ق؛ همو، *مقالات الاسلامیین*، به کوشش محمد محیی‌الدین عبدالحمید، قاهره، ۱۳۶۹ق/۱۹۵۰م؛ بدوی، عبدالرحمان، *مذاهب الاسلامیین*، بیروت، ۱۹۷۳م؛ بیهقی، ابوالفضل، *تاریخ*، به کوشش قاسم غنی و علی‌اکبر فیاض، تهران، ۱۳۲۴ش؛ *تبصرة العوام*، منسوب به مرتضی بن داعی حسنی رازی، به کوشش عباس اقبال آشتیانی، تهران، ۱۳۱۳ش؛ تهانوی، محمد اعلی، *کشاف اصطلاحات الفنون*، به کوشش اشپرنگر، کلکته، ۱۸۶۲ق؛ جاحظ، عمرو، *الحیوان*، بیروت، ۱۴۱۶ق/۱۹۹۶م؛ جرجانی، علی، *التعریفات*، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ همو، *شرح المواقف*، به کوشش محمد بدرالدین نعسانی، قاهره، ۱۳۲۵ق/۱۹۰۷م؛ جوینی، عطا ملک، *تاریخ جهانگشای*، به کوشش محمد قزوینی، لیدن، ۱۳۵۵ق/۱۹۳۷م؛ دادبه، اصغر، «نگاهی به اسماعیلیه و نظریه‌های کلامی ـ فلسفی در مکتب اسماعیلی»، *مجلهٔ دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تربیت معلم*، تهران، ۱۳۷۴ش، س ۳، شم ۹، ۱۰، ۱۱؛ دیلمی، محمد، *بیان مذهب الباطنیة و بطلانه*، به کوشش اشتروتمان، استانبول، ۱۹۳۸م؛ رشیدالدین فضل‌الله، *جامع التواریخ* (قسمت اسماعیلیان)، به کوشش محمدتقی دانش‌پژوه و محمد مدرسی زنجانی، تهران، ۱۳۵۶ش؛ رفیق، محمد و محمد بهجت، *ولایة بیروت*، بیروت، ۱۳۳۶ق؛ زرین‌کوب، عبدالحسین، *نه‌شرقی، نه غربی، انسانی*، تهران، ۱۳۵۳ش؛ شهرستانی، عبدالکریم، *الملل و النحل*، به کوشش عبدالعزیز محمد وکیل، قاهره، ۱۳۸۷ق/۱۹۶۸م؛ صفی‌پوری، عبدالرحیم، *منتهی الارب*، تهران، ۱۳۷۷ق؛ صلیبا، جمیل، *المعجم الفلسفی*، بیروت، ۱۹۷۱م؛ غزالی، محمد، *الاقتصاد فی الاعتقاد*، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ فخرالدین رازی، محمد، *اعتقادات فرق المسلمین و المشرکین*، به کوشش علی سامی نشار، قاهره، ۱۳۵۶ق/۱۹۳۸م؛ همو، *البراهین*، به کوشش محمدباقر سبزواری، تهران، ۱۳۴۱ش؛ همو، *التفسیر الکبیر*، بیروت، داراحیاء التراث العربی؛ فروزانفر، بدیع‌الزمان، *احادیث مثنوی*، تهران، ۱۳۴۷ش؛ قاضی نعمان، *تأویل الدعائم*، به کوشش محمدحسن اعظمی، قاهره، ۱۹۶۷-۱۹۷۲م؛ *قرآن کریم*؛ کستلی، مصطفی، *حاشیة علی شرح العقائد*، استانبول، ۱۳۱۰ق؛ لاهیجی، محمد، *شرح گلشن راز*، به کوشش کیوان سمیعی، تهران، ۱۳۳۷ش؛ *لغت‌نامهٔ دهخدا*؛ مینوی، مجتبی، «باطنیهٔ اسماعیلیه»، *نشریهٔ دانشکدهٔ الهیات و معارف اسلامی دانشگاه مشهد*، مشهد، ۱۳۵۱ش؛ ناصرخسرو، *وجه دین*، تهران، ۱۳۴۸ش؛ نفیسی، علی‌اکبر، *فرهنگ*، تهران، ۱۳۵۵ش؛ نوبختی، حسن، *فرق الشیعه*، ترجمهٔ محمدجواد مشکور، تهران، ۱۳۵۳ش؛ نیز: EI².

اصغر دادبه

باطوم، نک: باتوم.

باطیه، به معنی جام، نهمین صورت از صورتهای فلکی نیم کرهٔ جنوبی آسمان در نظام نجومی کهن، متشکل از ۷ ستاره از قدر چهارم و پنجم.

باطیه از شمال با صورتهای فلکی اسد و سنبله، از غرب با دو صورت فلکی شجاع و سِکْستان، از جنوب با صورت فلکی شجاع و از شرق با صورت فلکی غُراب احاطه شده است و تقریباً در °۳۰ جنوب ستارهٔ ذنب الاسد قرار دارد. این صورت فلکی را یونانیان کراتِر[1] (جام)، و اعراب دورهٔ جاهلی مِعْلَف (آخور) می‌نامیدند (بطلمیوس، 393؛ صوفی، ۳۸۵-۳۸۷؛ بیرونی، *القانون...*، ۳/۱۱۱۴؛ آلن، 183-182؛ بکیج، 192). در دورهٔ اسلامی این صورت اقراطیرس یا کأس نیز نامیده می‌شد (بتانی، ۲۷۰؛ بیرونی، *التفهیم*، ۹۴)؛ اما مؤلفان کتابهای انواء (ه م) آن را به پیروی از اعراب دورهٔ جاهلی معلف می‌نامیدند (مثلاً نک: ابن قتیبه، ۷۳). البته منجمان دورهٔ اسلامی ستاره‌ای ابر مانند (و نه یک سحابی) در صورت فلکی سرطان (ستارهٔ نخست این صورت) را نیز معلف می‌نامیدند که ارتباطی با صورت فلکی باطیه ندارد (صوفی، ۲۱۶، ۲۲۰؛ بیرونی، همان، ۱۰۹).

در روزگار باستان باطیه را چون جامی که دهانهٔ آن سوی شمال شرقی است، تصویر می‌کرده‌اند. در افسانه‌های یونان باستان آمده است که آپولو جام، کلاغ و مارآبی (شجاع) را به شکل ۳ صورت فلکی درآورد (روم، 77؛ آلن، 183). به همین سبب، هم در آثار یونانی، هم در آثار دورهٔ اسلامی این ۳ صورت فلکی در کنار یکدیگر وصف و ترسیم شده‌اند. بطلمیوس باطیه را متشکل از ۷ ستارهٔ قدر چهارم دانسته، و موقعیت آنها را مشخص کرده است (همانجا). برخی از مؤلفان کتابهای انواء، همچون ابن قتیبه (همانجا)، در وصف ستارگان منسوب و نزدیک به صورت فلکی عقرب، باطیه را مجموعه‌ای از ستارگان پراکنده و بدون نظم و ترتیب میان شراسیف (= صورت فلکی شجاع) و خباء (= صورت فلکی غراب) دانسته‌اند. اما صوفی که در مقدمهٔ *صور الکواکب*، از آشفتگیهای بسیار اینگونه آثار سخت انتقاد کرده (ص ۸-

1. Krater (gen. Krateris)

۱۰)، ضمن وصف موقعیت دقیق ستارگان باطیه، همچون بطلمیوس شمار آنها را ۷ یاد کرده است. ولی درمورد قدر، یا درخشندگی ظاهری برخی از این ستارگان، براساس رصدهای خود، مقادیری متفاوت ارائه کرده است. بیرونی (*القانون*، همانجا) در جدولی نظرات بطلمیوس و صوفی (ص ۳۸۵-۳۸۷) را با یکدیگر مقایسه کرده است. در جدول زیر این نظرات با نتایج رصدهای آرگلاندر[1] (د ۱۸۷۵م)، ستاره‌شناس مشهور آلمانی، مقایسه شده است.

در احکام نجوم مزاج باطیه را مزاج زهره و اندکی عطارد می‌دانستند (شهمردان، ۴۷۵) و برای کسانی که در زمان تأثیر آن متولد می‌شدند، رفعت و بزرگی پیش‌بینی می‌کردند (آلن، 184).

درگذشته واژهٔ کأس برای کل ستارگان صورت فلکی باطیه به کار می‌رفت. بعدها این نام در زیج آلفونسی به الهس[2] تحریف شد و امروزه به صورت اَلْکِس نام خاص ستارهٔ α باطیه است (کونیچ، 31؛ آلن، همانجا).

در نجوم جدید، صورت فلکی باطیه محدوده‌ای به مساحت ۲۸۲/۴ درجهٔ مربع از بُعد ۱۰ ساعت و ۴۸ دقیقه تا ۱۱ ساعت و ۵۴ دقیقه و از میل ۶- تا ۲۵- از آسمان را می‌پوشاند. برخلاف قاعدهٔ معمول نام‌گذاری ستارگان، α درخشان‌ترین ستارهٔ این صورت فلکی نیست؛ بلکه δ با قدر ۳/۵۶ نورانی‌ترین ستارهٔ این صورت فلکی به حساب می‌آید. باطیه درمجموع ۱۱ ستارهٔ درخشان‌تر از قدر ۵/۵ دارد (بکیچ، 193-192).

نام جدید	موقعیت در صورت فلکی	قدر (درخشندگی ظاهری)		
		بطلمیوس	صوفی	آرگلاندر
α Crt	۱. بر پایهٔ جام و مشترک میان باطیه و شجاع	۴	۴	۴
γ Crt	۲. ستارهٔ جنوبی از دو ستارهٔ میان (پایین) جام	۴	۴	۴
δ Crt	۳. ستارهٔ شمالی از دو ستارهٔ پایین جام	۴	۴	۳/۴
ζ Crt	۴. بر دیوارهٔ جنوبی جام	۴+	۵-	۶
ε Crt	۵. بر دیوارهٔ شمالی جام	۴	۴-	۴/۵
η Crt	۶. بر لبهٔ جنوبی جام	۴-	۴-	۵
θ Crt	۷. بر لبهٔ شمالی جام	۴	۴-	۵

منظور از ۴- و ۴+ به ترتیب اصغر (درخشان‌تر) و اکبر (تاریک‌تر) قدر چهارم است.

در اخترشناسی نوین، نام «کریتر[3]» افزون بر صورت فلکی باطیه به حفره‌های سطح ماه نیز اطلاق می‌شود، زیرا شکلی مانند جام دارند (روم، همانجا).

در هندسهٔ دورهٔ اسلامی، باطیه گونهٔ خاصی است از ذوالیمینین (نوعی چهار ضلعی که در آن دو ضلع مجاور با هم، و دو ضلع مجاور دیگر با هم برابرند) که در آن زاویهٔ میان دو ضلع مجاور نابرابر حاده است (غیاث‌الدین، ۱۳۷).

مآخذ: ابن قتیبه، عبدالله، *الانواء*، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۵ق/۱۹۵۶م؛ بتانی، محمد، *الزیج الصابی*، به کوشش ک.آ. نالینو، رم، ۱۸۹۹م؛ بیرونی، ابوریحان، *التفهیم*، به کوشش جلال‌الدین همایی، تهران، ۱۳۵۱ش؛ همو، *القانون المسعودی*، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۵ق/۱۹۵۶م؛ شهمردان بن ابی الخیر رازی، *روضة المنجمین*، چ تصویری، به کوشش جلیل اخوان زنجانی، تهران، ۱۳۶۸ش؛ صوفی، عبدالرحمان، *صور الکواکب*، چ تصویری، به کوشش فؤاد سزگین، فرانکفورت، ۱۹۸۶م؛ غیاث‌الدین جمشید کاشانی، *مفتاح الحساب*، به کوشش احمد سعید دمرداش و محمد حمدی حفنی شیخ، قاهره، ۱۹۶۴م؛ نیز:
Allen, R. H., *Star Names, Their Lore and Meaning*, New York, 1963; Bakich, M.E., *The Cambridge Guide to the Constellations*, Cambridge, 1995; Kunitzsch, P. and T. Smart, *Short Guide to Modern Star Names and Their Derivations*, Wiesbaden, 1986; Ptolemy, *Almagest*, tr. and ed. G.J. Toomer, London, 1984; Room, A., *Dictionary of Astronomical Names*, London/New York, 1984.

حمیدرضا گیاهی‌یزدی

باعَبّاد، نک: باعلوی.

باعَرْبایا، یا باعرمایا، نام کوره یا ناحیه‌ای از دیار ربیعه در مشرق جزیرهٔ ابن عمر.

نام باعربایا برگرفته از واژهٔ سریانی بیت عربای به معنی سرزمین عرب است (نک: ادی شیر، مقدمه، ۱۳/۲). برخی جغرافیانویسان این نام را به صورت بعربایا نیز ضبط کرده‌اند (نک: یعقوبی، ۲۶۳؛ قدامه، ۲۴۵). در روزگار ساسانیان بـه این سرزمین آسورستان که ترجمهٔ فارسی بیت‌ارامایه[4]، یعنی سرزمین سریانیان و آرامیان است، اطلاق می‌شد (نولدکه، 114؛ نک: *زند بهمن یسن*، ۱۱؛ بندهش، ۷۵). سورستان دوران ساسانی منطبق با ناحیهٔ سواد در دوران پس از اسلام است که سلوکیه و تیسفون در آن واقع بوده‌اند (مارکوارت، 162). در دورهٔ ساسانیان بیت عربایه یکی از استانهای هم مرز با روم شرقی و تحت فرمانروایی یک مرزبان بود و همواره در این ناحیه مناقشاتی میان ایرانیان و رومیان در می‌گرفت (پیگولوسکایا، ۴۲۰؛ کریستن‌سن، 138؛ مارکوارت، همانجا؛ غندور، ۲۷-۲۸).

آسورستان قسمت ایرانی ناحیه عرب‌نشین بین‌النهرین بود و قسمت رومی‌این ناحیهٔ عرب‌نشین «عرب» نامیده می‌شد (مارکوارت، همانجا). در روزگار ساسانیان آیین مسیح در این منطقه نفوذ بسیاری داشت؛ وجود کلیساهای متعدد، نشان از گستردگی مسیحیت در این منطقه دارد. میان پیروان مسیحی نسطوری و یعقوبی همواره رقابتهایی وجود داشت، لیکن اوضاع جغرافیایی و سیاسی ناحیهٔ باعربایا ایجاب می‌کرد که ساسانیان از آیین نسطوری که از سوی امپراتوران روم شرقی مردود تلقی و اعلام شده بـود، اجازهٔ

1. Argelander 2. alhes 3. Crater 4. Beth Arāmayê

انتشار دهند (نک: نفیسی، ۱۷۳؛ پیگولوسکایا، ۶۱۲). با اینهمه، مبلغان مذهب یعقوبی در این ناحیه فعال بودند (همانجا). یکی از این مبلغان احودمه مطران یعقوبی بود که در شهر بلد در سرزمین بیت عربایا متولد شده بود و نقش عمده‌ای در ترویج آیین مسیح در میان اهالی بیت عربایا ایفا می‌کرد (همو، ۶۱۹-۶۲۱). یکی از مراکز مهم تبلیغ در برابر نسطوریان، دیر جعتایی در نزدیکی تکریت بود (نک: نفیسی، همانجا؛ پیگولوسکایا، ۶۲۳). با این وصف، با توجه به کتاب *اخبار فطارکه* (ماری، ۵۵، ۶۱) پیروان آیین نسطوری در باعربایا زیاد بوده‌اند.

باعربایا در دوران پس از اسلام به ناحیهٔ کوچک‌تری اطلاق می‌شد و در سدهٔ ۴ق/۱۰م یکی از نواحی موصل به شمار می‌رفت و گسترهٔ آن از شرق به غرب از باعیناثا در شمال غربی موصل تا نهر سریا در یک فرسخی پایین اذرمه از توابع نصیبین و از جنوب، از نواحی سنجار تا مجاور بازَبْدیٰ در شمال امتداد داشت. مقایسهٔ میزان محصول گندم و جو و مالیات ناحیهٔ باعربایا با دیگر نواحی دیار ربیعه نشان دهندهٔ آن است که این ناحیه بزرگ‌تر از دیگر نواحی بوده است (نک: ابن حوقل، ۲۱۷/۱-۲۱۹). یعقوبی (د ۲۸۴ق/۸۹۷م) از موصل و باعربایا به عنوان دو ناحیهٔ متمایز یاد کرده است که کشتیهای تجاری میان آنجا و بغداد در رفت و آمد بوده‌اند (ص ۳۶۳).

بنا بر روایت ازدی در ۱۶۹ق/۷۸۵م حمزهٔ خارجی در جزیره بر ضد هادی خلیفهٔ عباسی (حک ۱۶۹-۱۷۰ق) شورید و حمزة بن مالک خزاعی عامل آن ناحیه سردار خود ابونعیم ابن موسیٰ را به جنگ او فرستاد؛ در نبردی که در باعربایا میان آن دو روی داد، حمزهٔ خارجی پیروز شد و کار او بالا گرفت، اما سرانجام به قتل رسید (ص ۲۵۷-۲۵۸؛ قس: ابن اثیر، ۹۶/۶). همچنین به روایت خلیفة بن خیاط در ۱۸۰ق/ ۷۹۶م در زمان هارون‌الرشید، ولید بن طریف شاری از اعراب بنی تغلب با ۳۰ تن از یاران خود در ساحل فرات قیام کرد. وی به رأس‌العین رفت و آنجا را به آتش کشید. سپس از نصیبین به باعربایا رفت و در تل ابو الجوزا از توابع باعربایا با بزار تغلبی جنگید و او را شکست داد. ولید بن طریف در همین سال (۱۸۰ق) به دست یزید بن مزید به قتل رسید (۷۲۰/۲-۷۲۱).

یاقوت از محلی به نام دیرباعربا در ساحل [غربی] دجله میان موصل و حدیثه یاد کرده که مسیحیان آن را بزرگ می‌داشتند و شمار زیادی از راهبان و کشاورزان در آنجا به سر می‌بردند. به گفتهٔ وی، این دیر دیواری بلند داشت که ارتفاع آن به حدود ۱۰۰ ذراع می‌رسید و درون این دیر مهمانخانه‌ای بود که در آنجا از رهگذران پذیرایی می‌شد و پیرامون دیر نیز کشتزارهایی وجود داشت (۶۴۵/۲). ابن فضل‌الله نیز از بنای شگفت این دیر و قبوری که در آنجا مورد احترام مسیحیان بود، سخن گفته است (۲۱۸/۱).

مآخذ: ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن حوقل، محمد، *صورة الارض*، به کوشش کرامرس، لیدن، ۱۹۳۸م؛ ابن فضل‌الله عمری، احمد، *مسالک الابصار فی ممالک الامصار*، چ تصویری، به کوشش فؤاد سزگین، فرانکفورت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ ادی شیر، *تاریخ کلدو و آثور*، بیروت، ۱۹۱۳م؛ ازدی، یزید، *تاریخ الموصل*، به کوشش علی حبیبه، قاهره، ۱۳۸۷ق/۱۹۶۷م؛ بندهش، به کوشش مهرداد بهار، تهران، ۱۳۶۹ش؛ پیگولوسکایا، ن.و.، *اعراب حدود مرزهای روم شرقی و ایران*، ترجمهٔ عنایت‌الله رضا، تهران، ۱۳۷۲ش؛ خلیفة بن خیاط، *تاریخ*، به کوشش سهیل زکار، دمشق، ۱۹۶۸م؛ زند بهمن یسن، به کوشش محمدتقی راشد محصل، تهران، ۱۳۷۰ش؛ غندور، محمدیوسف، *تاریخ جزیرة ابن عمر*، بیروت، ۱۹۹۰م؛ قدامة بن جعفر، «نبذ من کتاب الخراج و صنعة الکتابة»، همراه *المسالک و الممالک* ابن خردادبه، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۳۰۶ق/ ۱۸۸۹م؛ ماری بن سلیمان، *اخبار فطارکة کرسی المشرق من کتاب المجدل*، رم، ۱۸۹۹م؛ نفیسی، سعید، *مسیحیت در ایران*، تهران، ۱۳۴۳ش؛ یاقوت، *بلدان*؛ یعقوبی، احمد، «البلدان»، همراه *الاعلاق النفیسة* ابن رسته، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۹۲م؛ نیز:
Christensen, A., *L'Iran sous les Sassanides*, Copenhagen, 1944; Marquart, J., *Ērānšahr*, Berlin, 1901; Nöldeke, Th., «Die Namen der aramäischen Nation und Sprache», ZDMG, 1871, vol. XXV.

محمدرضا ناجی

باعَلَوی، شهرت خاندانی بزرگ و پرنفوذ از سادات، اشراف، عالمان و متصوفان عربستان جنوبی که بیشتر آنان در حضرموت، از جمله در تریم می‌زیسته‌اند.

نسبت باعلوی به سبب انتساب افرد این خاندان به جد اعلایشان علوی بن عبدالله بن احمد بوده است. برپایهٔ آنچه در منابع آمده است، نخستین کس از این خاندان، احمد بن حسین علوی (د ۳۴۵ق/۹۵۶م)، جد علویان حضرمی که نسب وی به امام جعفرصادق(ع) می‌رسد، در خاندانی اهل علم و فضل در بصره زاده شد و سپس به یمن مهاجرت کرد (شاطری، ۱۴۲/۱، ۱۵۲). او آموزشهای خود را بر مذهب شافعی پشت‌سر نهاد و با گرایش شدید به اهل بیت (ع)، به پرورش فرزندش، عبدالله در بصره پرداخت. عبدالله با آموختن علوم اولیهٔ نقلی و عقلی به‌ویژه در حدیث تبحر یافت و از حفّاظ زمان خود شد؛ وی در ۳۷۷ق/ ۹۸۷م با حضور در درس ابوطالب مکی (د ۳۸۶ق/۹۹۶م)، به تصوف گرایید. عبدالله را که در نیمهٔ نخست سدهٔ ۴ق/۱۰م به همراه پدرش، احمد و دیگر اعضای خاندان، به حضرموتِ یمن مهاجرت کرد، می‌توان یکی از قدیم‌ترین متصوفان حضرمی به شمار آورد. وی در ۳۸۳ق در حضرموت درگذشت (همو، ۱۵۸/۱-۱۶۰).

خاندان باعلوی با این پیشینه، از حضرموت تا زَبید یمن، به ویژه در تریم، شِبام و شِحْر، در قالب شاخه‌های گوناگونی از این خاندان همچون باعَبّاد، بافقیه (ه م)، سَقّاف، آل عَیْدَروس، عَطّاس، آل شیخ ابوبکر، آل‌حَبَشی، آل شهاب، الکاف و بَلْفقیه پراکنده شدند (بکری، ۱۱۸/۱-۱۱۹). اعضای خرد و کلان این خاندان به ویژه شاخهٔ اصلی، در یمن دارای نفوذ روحانی بسیار بودند؛ البته این گرایش و احترام فراوان مردم به ایشان، نه به سبب قدرت سیاسی و نظامی، بلکه انتساب آنها به اهل بیت، و نیز تقویٰ و دیانتشان بوده است؛ جایگاه اجتماعی آنان تا آنجا خود می‌نماید که افراد این خاندان مجاز به انتخاب همسر از غیرعلوی نبوده‌اند (نک: همانجا).

اعضای این خاندان، عموزادگان بنی اهدل به شمار می‌روند (نک: زبیدی، ۲۲۳). علی بن محمد بن احمد جدیدی در سدهٔ ۶ق/۱۲م با تحقیق در شجرهٔ این خاندان، سیادت افراد آن را به تأیید رساند؛ پس از

آن نیز آثار بسیاری دربارهٔ سادات عربستان جنوبی تألیف گشت که نام بسیاری از اعضای خاندان باعلوی در آنها یاد شده است (نک: بعکر، EI²؛۵۱۱).

گرایش علمی افراد این خاندان بیشتر در دو زمینهٔ فقه و اصول، و تصوف بوده است؛ البته نباید از یاد برد که برخی تألیفاتِ شماری از ایشان، نشان از میل آنان به علم تاریخ و انساب نیز دارد. فقیهان این خاندان با آموزش در زمینه‌های فقه و اصول، به‌عنوان مجتهدانی صاحبِ نام و نظر، یا دست کم شیوخی بزرگ در این علوم شناخته می‌شوند. ابوالحسن علی بن باعلوی (د ح ۷۲۰ق/۱۳۲۰م) و فرزندش، محمد در زمرهٔ قدیم‌ترین مجتهدان این خاندانند و در کنار ایشان می‌توان از عمر بن عبدالرحمان (د ۸۳۳ق/۱۴۳۰م)، فقیهی مشهور به صلاح و کرامات یاد کرد که گویا به احداث چند مسجد نیز همت گماشته بوده است (نک: زبیدی، همانجا).

سکنای علی بن علوی بن محمد (د ۵۲۷ق/۱۱۳۳م)، معروف به خالع قَسَم، به عنوان نخستین کس از این خاندان در تریم در ۵۲۱ق (نک: شلی، ۲/۵۰۰-۵۰۲)، سبب شد تا در طی زمان، عملاً این شهر به یکی از اصلی‌ترین مناطق حضور باعلویان تبدیل گردد. در این دیار به ویژه در سده‌های اخیر فقیهانی از این خاندان توجه را به خود جلب می‌کنند که از آن میان می‌توان به احمد بن ابی بکر بن عبدالله شِلّی حسینی (د ۱۰۰۴ق/ ۱۵۹۶م)، اشاره کرد. وی از احمد بن علی باجحدر و شهاب‌الدین بن عبدالرحمان بن محمد سقّاف علم آموخت و با سفر به حجاز، از بزرگان آنجا دانش اندوخت. او را در علم فقه و اصول توانا و نیز اهل زهد یاد کرده‌اند (صنعانی، ۲۰).

در این میان، از مهم‌ترین آثار فقهی باعلویان که در سده‌های متأخر تألیف شده است، باید از *بغیة المسترشدین فی تلخیص فتاویٰ بعض الائمة من العلماء المتأخرین* و *غایة تلخیص المراد من فتاویٰ ابن زیاد* از عبدالرحمان بن محمد بن حسین (د ح ۱۲۵۱ق/۱۸۳۵م)، مفتی دیار حضرموت یاد کرد که از ۱۳۰۳ق به بعد چند بار به چاپ رسیده است. *عقد الفرائد من نصوص العلماء الاماجد لاهل المذاهب الاربعة* (چ بولاق، ۱۲۸۳ق)، در فقه نیز از فضل بن علوی بن محمد (د ۱۲۸۳ق/ ۱۸۶۶م)، در شمار دیگر آثار فقهی باعلویان است. همچنین در علم فرائض کسانی چون محمد بن ابی بکر شلی (د ۱۰۹۳ق/۱۶۸۲م)، *شرح التحفة المکیة فی شرح التحفة القدسیة* (کحاله، ۹/۱۰۵)، و طاهر بن حسین بن طاهر (د ۱۲۴۱ق/۱۸۲۶م)، *کفایة الخائض فی علم الفرائض* (زرکلی، ۳/۲۲۱) را تألیف کردند. گفتنی است که در زمان طاهر بن حسین میان نجدیان و تریمیان جنگی درگرفت. گروهی از مسیله و تریم دور طاهر گرد آمدند و در مقابل نجدیان ایستادگی کردند، اما شکست خوردند و طاهر مجبور به ترک تریم به سمت شِحر شد (همانجا). همچنین ابوبکر بن عبدالرحمان بن محمد (د ۱۳۴۶ق/ ۱۹۲۷م)، نیز کتاب *ذریعة الناهض فی علم الفرائض* را در زمینهٔ یاد شده، تألیف کرده است (بعکر، ۷۱۷-۷۱۸).

تمایل برخی از اعضای خاندان باعلوی به علم حدیث، اگرچه در سطحی گسترده نبوده، اما قابل یاد کرد است. احمد بن ابی بکر بن احمد (د ۱۰۵۷ق/۱۶۴۷م)، متولد تریم، و نیز یکی از مشهورترین افراد این خاندان، محمد بن ابی بکر شلی که اثر گرانقدر او *المشرع الروی*، کتابی ارزشمند در زمینهٔ شناخت اعضای خاندان باعلوی است، نیز افزون بر فقه، در حدیث تبحر داشتند (محبی، ۳/۳۳۶-۳۳۷؛ صنعانی، همانجا).

گفتنی است که *رسالة مشتملة علیٰ عقیدة وجیزة کافیة فی سند الاخذ و التلقی* از عبدالله بن حسین بن طاهر (د ۱۲۷۲ق/۱۸۵۶م)، در شمار آثار حدیثی گنجانده می‌شود. البته عبدالله بن حسین از باعلویان پرتألیف به شمار می‌آید. آثار فقهی او و از جمله *سلّم التوفیق الیٰ محبة الله علی التحقیق*، در فقه شافعی (چ قاهره، ۱۳۱۶ق)، *الخطبة النونیة فی احکام الصلاة السنیة*، *نظم الرسالة الجامعة فی الفقه* از احمد بن زین حبشی، و نیز کتاب *صلة الاهل و الاقربین بتعلم الدین*، در تصوف، از آثار چاپ شدهٔ اوست (حبشی، ۲۴۵).

در یادکرد از باعلویانی که در زمینهٔ تاریخ و انساب آثاری برجای گذارده‌اند، سرجنت مقالاتی تألیف نموده است (نک: مآخذ[1]). از آن میان، می‌توان به عمر بن عبدالرحمان بن محمد، معروف به صاحب الحَمرا (د ۸۸۹ق/۱۴۸۴م) متولد تریم و اثر او *فتح الله الرحیم الرحمان فی مناقب عبدالله بن ابی بکر عبدالرحمان* (عیدروس)، اشاره کرد. از دیگر آثار در این زمینه‌ها *غرر البهاء الضوئی فی مناقب السادة بنی علوی* از محمد بن علی بن علوی (د ۸۹۰ق)، معروف به خَرِد؛ *تاریخ شَنْبَل* از احمد بن عبدالله بن علوی (د ۹۲۰ق/۱۵۱۴م) (سرجنت، «تاریخ‌نگاران...[2]»، 243)؛ و *تریاق القلوب الواف بذکر حکایات السادة الاشراف* از عمر بن محمد بن احمد (د ۹۹۴ق/۱۵۳۷م) قابل یاد کردند. در این میان، محمد شلی که پیش‌تر از او یاد شد، با آثاری همچون *المشرع الروی*، *السناء الباهر بتکمیل النور السافر*، و *عقد الجواهر و الدرر فی اخبار القرن الحادی عشر* (نک: غزی، ۳/۱۶۴- ۱۶۵؛ سید، ۲۴۵) دارای شهرت فراوان در این علوم است (برای شرح حال و آثار او، نک: محبی، ۳/۳۳۶؛ کتانی، ۲/۶۲۰؛ بغدادی، ۲/۲۸، ۱۰۶، ۴۸۶؛ سرجنت، همان، 246، «موادی...[3]»، 583-582).

در سخن از تصوف در این خاندان باید گفت: تصوفی که عبدالله بن احمد به این منطقه آورد، در سدهٔ ۷ق/۱۳م توسط محمد بن علی بن محمد (د ۶۵۳ق/۱۲۵۵م)، معروف به استاد اعظم که از مشایخ و عارفان برجستهٔ آن زمان بود، در قالب طریقهٔ علویه به بار نشست. او به عنوان بنیان‌گذار این طریقه، با بهره‌گیری از تصوف مغربی ابومَدْیَن (ﻫ م)، طریقهٔ خود را برپایهٔ تصوفی جامع میان شریعت و طریقت بنا نهاد (نک: ابن مریم، ۱۰۸). این طریقه توسط دیگر اعضای خاندان تداوم یافت و می‌توان گفت که بیشتر افراد این خاندان با گرایش به تصوف، ضمن خرقه‌پوشی و دریافت اجازه از مشایخ خود به تألیف آثاری در تصوف

---

1. Serjeant 2. «Historians...» 3. «Materials...»

دست زدند. از میان آثار متنوع در این زمینه می‌توان به نمونه‌هایی اشاره کرد: *النفحات* محمد بن علی خرد، *مذاکرات الاخوان*، *المعاونة و المظاهرة للراغبین فی طریق الآخرة*، و *النصائح الدینیة و الوصایا الایمانیة* از عبدالله بن علوی بن محمد (د ۱۱۳۲ق/۱۷۲۰م)، نیز اثری چند از عبدالله بن حسین بن طاهر همچون *تذکرة النفس و الاخوان بآیات من السنة و القرآن* (حبشی، ۳۰۴؛ مرادی، ۹۳/۳).

از موضوعات قابل توجه دربارهٔ برخی اعضای خاندان باعلوی از سدهٔ ۱۰ق/۱۶م به بعد، سفرهای ایشان به سمت شرق است؛ بدین معنی که موجی از گرایش به سمت هند و آسیای جنوب شرقی به ویژه جاوه، در این زمان در میان آنها دیده می‌شود. برای نمونه عقیل بن عبدالله بن عقیل (د ۱۰۲۲ق/۱۶۱۳م)، در ضمن مسافرتهایش، به هند نیز سفر کرد و در آنجا به گردآوری کتبی نفیس همت گماشت (صنعانی، ۱۴۹؛ شلی، ۴۴۱/۲). احمد بن ابی بکر بن احمد (د ۱۰۵۷ق/۱۶۴۷م) نیز که در فقه و حدیث و ادبیات عرب توانا بود، مدتی را در هند سپری کرد و در آنجا به آموزش علوم اسلامی پرداخت و بسیاری از هندوان از او بهره بردند (صنعانی، ۲۰). همچنین فرزند وی محمد (د ۱۰۹۳ق/۱۶۸۲م) نیز که از مشاهیر افراد این خاندان است، ضمن بیان شرح زندگی خود و یاد کردِ استادانش، به سفرش به هند و تعلیم علوم دینی نزد برخی بزرگان آن دیار اشاره کرده است (نک: محبی، ۳۳۷/۳). ابوبکر بن عبدالرحمان بن محمد (د ۱۳۴۶ق/۱۹۲۷م)، اگرچه بیشتر بخش نخست عمرش را در تریم گذراند، اما از ۱۲۸۸ق/۱۸۷۱م سفرهایی را به ویژه به شرق دور آغاز کرد و در این مسافرتها، به عنوان بازرگان به جاوه رفت و تا حدود سال ۱۲۹۳ق/۱۸۷۶م در آن دیار به تجارت پرداخت. او سپس به حیدرآباد دکن رفت و تدریس در مدرسهٔ نظامیه را برعهده گرفت و مدتها میان هند و جاوه در تردد بود. او در حیدرآباد درگذشت (بعکر، ۷۱۷-۷۱۸).

در سخن از شاخه‌های منشعب از خاندان باعلوی باید گفت که نیای دو شاخهٔ مهم عیدروس و سقاف، عبدالرحمان سقاف (د ۸۱۹ق/۱۴۱۶م)، فرزند محمد بن علی بن علوی از همین خاندان است. از احمد ابن عبدالرحمان بن علوی فقیه نبیرهٔ محمد بن علی، معروف به صاحب یرباط (د ۵۰۵ق/۱۱۱۱م) نیز شاخه‌های بلفقیه، بافقیه و حدّاد به وجود آمد. همچنین احمد، فرزند محمد بن علی استاد اعظم ــ بنیان‌گذار طریقهٔ علویه ــ نیای خاندان بلفقیه به شمار می‌آید.

از شاخه‌های فرعی باعلوی، خاندان باعبّاد است و از مهم‌ترین افراد این خاندان ابومحمد عبدالله بن محمد بن عبدالرحمان (د ۶۸۷ق/۱۲۸۸م) و محمد بن عمر بن محمد بن عبدالرحمان باعباد حضرمی (د ۷۲۱ق/۱۳۲۱م) شایان ذکرند.

عبدالله در آغاز به محضر شریف صالح محمد بن علی باعلوی رسید و از او بهره برد. سپس برای دیدار شیخ احمد بن جعد از شهر خود خارج شد و با حضور نزد شیخ ابوالغیث ابن جمیل و دیگران از آنان سود جست و با طرق گوناگون صوفیه آشنا شد. او در شهر شِبام درگذشت و مدفن وی محل زیارت مردم بود (زبیدی، ۱۷۶-۱۷۷؛ نبهانی، ۲۴۰/۲-۲۴۱). پس از وفات وی، برادرزاده‌اش، محمد بن عمر در جایگاه او قرار گرفت. وی که در خاندانی متصوف رشد کرده، و نزد پدر و عمویش تربیت یافته بود، به گفتهٔ زبیدی، شیخی کامل و صاحب کرامات شد. با مرگ وی، مدفن او نیز چون عبدالله، در شبام محل زیارت و تبرک مردمان گشت. فرزند او عبدالله باعباد راه پدر و دیگر اعضای خاندان را ادامه داد و شهرت باعبادیان را تداوم بخشید (نک: ص ۳۱۱).

مآخذ: ابن مریم، محمد، *البستان فی ذکر الاولیاء و العلماء بتلمسان*، به کوشش محمد ابن ابی شنب، الجزایر، ۱۳۲۶ق/۱۹۰۸م؛ بعکر، عبدالرحمان، *کواکب یمنیة*، دمشق، دارالفکر؛ بغدادی، *ایضاح*؛ بکری، صلاح، *تاریخ حضرموت السیاسی*، قاهره، ۱۳۷۵ق/۱۹۵۶م؛ حبشی، عبدالله محمد، *مصادر الفکر العربی الاسلامی فی الیمن*، صنعا، مرکز الدراسات الیمنیه؛ زبیدی، احمد، *طبقات الخواص*، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ زرکلی، *الاعلام*؛ سید، ایمن فؤاد، *مصادر تاریخ الیمن*، قاهره، ۱۹۷۴م؛ شاطری، محمد، *ادوار التاریخ الحضرمی*، جده، مکتبة الارشاد؛ شلی، محمد، *المشرع الروی*، قاهره، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۲م؛ صنعانی، محمد، «ملحق»، همراه ج ۲ *البدر الطالع* شوکانی، بیروت، دارالمعرفه؛ غزی، محمد، *دیوان الاسلام*، به کوشش کسروی حسن، بیروت، ۱۴۱۱ق/۱۹۹۰م؛ کتانی، عبدالحی، *فهرس الفهارس و الاثبات*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۲م؛ کحاله، عمررضا، *معجم المؤلفین*، بیروت، ۱۳۷۶ق/۱۹۵۷م؛ محبی دمشقی، محمدامین، *خلاصة الاثر*، قاهره، ۱۲۸۴ق؛ مرادی، محمدخلیل، *سلک الدرر*، قاهره، ۱۳۰۱ق؛ نبهانی، یوسف، *جامع کرامات الاولیاء*، به کوشش ابراهیم عطوه عوض، بیروت، ۱۴۰۹ق/۱۹۸۹م؛ نیز:

EI[2]; Serjeant, R. B., «Historians and Historiography of Ḥaḍramawt», *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, London, 1962, vol. XXV; id, «Materials for South Arabian History», ibid, 1950, vol. XIII(3).

فرامرز حاج منوچهری

باعَلَوی، ابوبکر، نک: عیدروس، خاندان.

باعونی، نسبت مشترکی برای اعضای خاندانی شافعی مذهب در صفد که حدود یک قرن از اواسط سدهٔ ۹ق، در جایگاههای مختلف فرهنگی درخشیدند. این خاندان را، به سبب انتساب آنان به خاستگاه اصلیشان، باعونه ــ یکی از روستاهای عجلون (از توابع صفد در فلسطین) ــ باعونی خوانده‌اند. ناصر بن خلیفة بن فرج باعونی ناصری، بزرگ این خاندان که به داد و ستد می‌پرداخته، برای کسب و کار از دیار خود به ناصره (از توابع صفد) مهاجرت کرده بود و به همین سبب، در نسب آنها ناصری هم دیده می‌شود (سخاوی، *الضوء...*، ۲۳۱/۲؛ ابن تغری بردی، *المنهل...*، ۲۳۸/۲-۲۳۹). دربارهٔ زندگانی ناصر بیش از این چیزی دانسته نیست و ظاهراً در کارهای علمی و فرهنگی نیز دستی نداشته است. اعضای این خاندان غالباً در امر قضا، خطابت و نیز علومی چون فقه، علوم قرآنی و ادب، مهارت داشتند و آثاری نیز از خود برجای گذاشته‌اند:

۱. **ابوالعباس شهاب‌الدین احمد بن ناصر** (د محرم ۸۱۶/آوریل ۱۴۱۳): وی در ۷۵۱ و به قولی در ۷۵۲ق به دنیا آمد (نک: مقریزی، ۴(۱)/۲۷۷؛ ابن قاضی شهبه، ۲۱/۴) و پس از فراگیری مقدمات علوم در ناصره، به دمشق رفت و در آنجا نزد بزرگان بسیاری از جمله

تاج‌الدین سبکی، ابن قاضی شهبه، ابن شریشی، ابن خطیب بیرود، ابن قاضی زیدانی، شمس‌الدین ابن محب، ابن امیله و شهاب‌الدین احمد ایکی به یادگیری حدیث، نحو و فقه پرداخت و از بسیاری از ایشان اجازه دریافت کرد (همانجا؛ ابن حجر، ۱۲۵/۷؛ سخاوی، همانجا، نیز *الذیل*...، ۱۰۶).

احمد پس از گذراندن دورهٔ آموزش در دمشق، راهی صفد شد و تا اواخر سدهٔ ۸ق در آن شهر ماند، ولی در ۷۹۱ق/۱۳۸۹م به سبب برخی جانبداریهای سیاسی، مردم از وی روی برتافتند و او مجبور به ترک آن دیار شد و پنهانی به قاهره رفت. در آنجا با یلبغا سالمی ملاقات نمود و سالمی که با ملک برقوق نزدیکی داشت، احمد را به وی معرفی کرد و بدین ترتیب توانست نزد ملک برقوق منزلتی یابد؛ تا آنکه در ۷۹۲ق خطابت جامع اموی، و سال بعد منصب قضای دمشق به او داده شد. او در این منصب چندان نپایید، چه، ملک برقوق از او درخواست کرد تا از اموال ایتام، مبلغی را به صورت قرض در اختیار وی بگذارد، ولی احمد نپذیرفت و از این‌رو، سلطان بر او خشم گرفت و در ۷۹۶ق وی را از قضای دمشق برکنار کرد (ابن قاضی شهبه، ۲۲/۴؛ ابن حجر، ۱۲۵/۷، ۱۲۷؛ ابن تغری بردی، همان، ۲۳۹/۲).

وی پس از برقوق در ۸۰۲ق/۱۴۰۰م خطابت قدس را عهده‌دار شد و مدتی نیز در ۸۱۱ق خطیب جامع اموی بود (سخاوی، *الضوء*، ۲۳۱/۲؛ مقریزی، ۴(۱)/۷۳)؛ تا اینکه در ۸۱۲ق/۱۴۰۹م شهاب‌الدین محمد تبانی که مذهب حنفی داشت، بدین سمت منصوب شد، اما شافعیان متعصب دمشق شرط واقف را مبنی بر شافعی بودن خطیب جامع اموی، بهانه قرار داده، احمد باعونی را به شغل سابق بازگرداندند (ابن ایاس، ۲(۱)/۸۰۱ -۸۰۲). در ۸۱۵ق بر اساس نوعی گرایشهای سیاسی، جلال‌الدین بلقینی، قاضی القضات دمشق، از سمت خود عزل، و احمد باعونی به جای وی منصوب گردید، اما احمد نیز پس از حدود یک ماه از این منصب عزل شد. احمد در برخی از اشعار هجو خود، از این عزل با آزردگی خاطر یاد کرده است (مقریزی، ۴(۱)/۲۳۰؛ ابن تغری بردی، *المنهل*، ۲۳۹/۲-۲۴۰؛ سخاوی، همانجا؛ ابن ایاس، ۶/۲؛ ابن قاضی شهبه، ۲۲/۴-۲۳؛ ابن طولون، *قضاة*...، ۱۱۲ ب).

احمد بن ناصر باعونی در دوره‌ای که به امر قضا می‌پرداخت، از امور علمی غفلت نورزید، بلکه در همین دوره چندی در مدارس رکنیه و شامیه تدریس می‌کرد و مدتی هم مشیخهٔ سمیساطیه را برعهده داشت (مقریزی، ۴(۱)/۱۲۲؛ ابن قاضی شهبه، ۲۲/۴؛ نعیمی، ۲۵۵/۱، ۳۰۸). او در مصر احتمالاً بر اثر ابتلا به طاعون درگذشت (قس: ابن ایاس، همانجا).

احمد تألیفاتی داشته است که منظومهٔ او در فقه (بغدادی، *هدیه*، ۱۲۱/۱)، عقیده‌نامه‌ای در قالب قصیده (سخاوی، همان، ۲۳۲/۲)، و کتابی منظوم در تفسیر (ابن حجر، همانجا) از آن جمله است. همچنین دو تخمیس از او باقی مانده که یکی مربوط به بردهٔ بوصیری است (نک: طلس، ۱۵۴).

برادر بزرگ‌تر شهاب‌الدین احمد، به نام عمادالدین اسماعیل بن ناصر (ح ۷۴۰- ذیحجهٔ ۸۰۹ق/۱۳۳۹- مهٔ ۱۴۰۷م) با وجود آشنایی به علوم اسلامی و تواناییهایی در علم فقه، بیشتر به بازرگانی اشتغال داشت و چندی نیز نیابت قضای ناصره را عهده‌دار بود (ابن حجر، ۲۳/۶؛ سخاوی، *الضوء*، ۳۰۸/۱).

۲. **ابواسحاق برهان‌الدین ابراهیم بن احمد** (رمضان ۷۷۷- ربیع الاول ۸۷۰/فوریهٔ ۱۳۷۶- نوامبر ۱۴۶۵): وی در صفد متولد شد (همان، ۲۶/۱) و در جوانی همراه پدر به شام رفت و از شرف‌الدین غزی فقه آموخت و سپس ملازم درس نورالدین ابیاری شد. او در حدود سال ۸۰۴ق به مصر رفت و سالی از محضر سراج‌الدین بلقینی بهره برد و افزون بر آن چندی به حلقهٔ درس کمال‌الدین دمیری، زین‌الدین عراقی و نیز هیثمی راه یافت و پس از آن به سرزمین خود بازگشت. در موطن، از پدرش و نیز جمال‌الدین ابن شرائحی، صالح بن خلیل بن سالم و عایشه دختر ابن عبدالهادی و صلاح بن خلیل کنانی دانش آموخت. در همین دوره بود که به نیابت حکم از جانب پدر رسید و افزون بر خطابت جامع بنی امیه و مدرسهٔ سمیساطیه، به عنوان ناظر «حرمین» نیز برگزیده شد. در ۸۱۲ق خطابت مسجد بیت‌المقدس و سپس مشیخهٔ خانقاه باسطیه در صالحیهٔ دمشق را بر عهده داشت و کسانی چون سخاوی در آنجا از او علم آموختند (همان، ۲۶/۱-۲۷؛ سیوطی، ۱۳). برخی او را نخستین کسی دانسته‌اند که ولایت مشیخهٔ خانقاه باسطیه را بر عهده گرفته است (نعیمی، ۱۴۳/۲؛ ابن طولون، *القلائد*...، ۲۷۶/۱). مقریزی از دعوت او به امر قضا در ۸۴۲ق و عدم قبول آن یاد کرده، و گفته است که ابراهیم در ۸۴۳ق به جای قاضی ابن شهبه به خطابت جامع اموی برگزیده شد و سال بعد برکنار گردید (۴(۳)/۱۰۹۷، ۱۱۰۰-۱۱۰۱، ۱۱۸۸، ۱۲۲۱).

ابراهیم در دورهٔ دانش اندوزی، به مطالعهٔ بسیاری از آثار حدیثی، ادبی و صوفیانه پرداخت (نک: سیوطی، همانجا) و در شمار یکی از بزرگ‌ترین ادبای سرزمین شام درآمد (سخاوی، *الضوء*، ۲۷/۱- ۲۸؛ ابن طولون، همانجا). از او ابیاتی برجای مانده که به صورت قطعاتی از *دیوان* (نک: سطور بعد) و برخی به طور پراکنده در منابع گوناگون ثبت گشته است (مثلاً نک: سخاوی، همان، ۲۸/۱-۲۹؛ سیوطی، ۱۳-۱۵).

از آثار بر جای ماندهٔ اوست: *الغیث الهاتن فی العذار الفاتن* (آلوارت، شم 7911)؛ رساله‌ای با عنوان *شروط الوضوء* (همان، شم 8293)؛ و نیز برخی از قطعات او که در مجموعه‌ای در بغداد موجود است (نقشبندی، ۵۳۹)؛ آثاری نیز به او نسبت داده شده است، از جمله: *الالفاظ الرائقة و المعانی الرائقة* (همو، ۴۵)، *دیوان الخطب* (بغدادی، *ایضاح*، ۵۰۱/۱)، تخمیس *الفیهٔ* ابن مالک (ابن تغری بردی، *النجوم*، ۳۴۶/۱۶). گفتنی است که بغدادی دو اثر *منحة اللبیب* و *ینابیع الاحزان* را نیز بدو نسبت داده (همان، ۵۷۹/۲، ۷۳۱؛ نیز نک: کحاله، ۱۰/۱) که ظاهراً خلطی میان آثار او و برادرش محمد بن احمد است.

۳. **شمس‌الدین محمد بن احمد** (ح ۷۸۰-۸۷۱ق/۱۳۷۸-۱۴۶۷): او در موطن خود دمشق به دانش اندوزی آغاز کرد و افزون بر پدرش، نزد

شهاب‌الدین غزی و شمس‌الدین کفیری فقه آموخت و از شمس‌الدین محمد بن محمد بن علی بن خطاب و عایشه دختر ابن عبدالهادی حدیث فرا گرفت. سخاوی او را در دمشق ملاقات کرده، و مجموعه‌ای از مرویات و منظومات وی را کتابت کرده بوده است (همان، ۱۱۴/۷). شمس‌الدین محمد مدتی در جامع ناصری و نیز در جامع دمشق به امر خطابت پرداخت و زمانی نیز در کنار برادرش برهان‌الدین در مدرسهٔ امجدیه تدریس کرد و سپس به امور عبادی همت گماشت و به تألیف آثاری چند دست یازید (همانجا؛ نعیمی، ۱۷۵/۱).

از میان آثار او باید به *تحفة الظرفاء فی تاریخ الملوک و الخلفاء* اشاره کرد که به کوشش یوسف الیان سرکیس در مجلهٔ *المقتطف* (۱۹۰۸م) به چاپ رسیده است. همچنین *منحة اللبیب فی سیرة الحبیب* که دارای نسخی در دار الکتب مصر (منجد، ۲۵۰-۲۵۱) و کتابخانهٔ گوتاست (پرچ، شم 1866) و نیز تخمیس قصیدهٔ ابن زریق (برنباخ، 388؛ نیز نک: *آلوارت*، شم 8261) از دیگر آثار او به شمار می‌آیند. سخاوی از تألیف دیگر او با عنوان *ینابیع الاحزان* یاد کرده است (همانجا).

۴. ابوالمحاسن جمال‌الدین یوسف بن احمد (۸۰۵-۸۸۰ق/۱۴۰۲-۱۴۷۵م): او را ابن باعونی نیز گفته‌اند. چهار ساله بود که پدرش او را از قدس به دمشق برد (همان، ۲۹۸/۱۰؛ ابن طولون، همان، ۴۸۸/۲). یوسف در دمشق از عالمانی همچون شمس‌الدین خطیب، شمس‌الدین بصروی و علاءالدین قابونی علوم قرآنی و ادب آموخت. افزون بر اینها در شهرهای مختلف شام نزد مشایخی چون برهان‌الدین ابن خطیب عَذرا، شمس‌الدین برماوی و شمس‌الدین کفیری به فراگیری فقه و اصول پرداخت و از برخی چون شهاب‌الدین ابن ارسلان، عایشه دختر ابن عبدالهادی و تاج‌الدین ابن‌غرابیلی حدیث شنید (سخاوی، همانجا). هنگامی که در ۸۲۸ق به قاهره رفت، نجم‌الدین ابن حجی او را منصب کاتب السری صفد داد. یوسف چندین بار به قضای شهرهای گوناگون منصوب شد. در ۸۳۰ق/۱۴۲۷م قضای قاهره به او داده شد، ولی در ۸۳۶ق از آن کناره‌گیری کرد. در این زمان به دمشق نزد برادرانش رفت و از سوی ابن حجی نیابت قضای آن دیار را بر عهده گرفت. او بار دیگر به قاهره رفت و در ۸۳۹ق کتابت سر و قضای آن دیار به او داده شد، ولی پس از ۸۴۷ق/۱۴۴۳م که به قضای طرابلس و سپس حلب برگزیده شده بود، توانست در دمشق به استقلال بر مسند قضا بنشیند (همان، ۲۹۸/۱۰-۲۹۹؛ برای این عزل و نصبها، نک: ابن طولون، *القلائد*، ۴۸۹/۲، *قضاة*، ۱۷۲-۱۷۳؛ مقریزی، ۴(۳)/۱۱۷۹). از فعالیتهای اجتماعی یوسف، تعمیر و افزایش بناهای بیمارستان نوری و در نظر گرفتن اوقافی برای آن بود (سخاوی، همانجا؛ نعیمی، ۲۳/۲).

یوسف علاوه بر امور قضا، به تدریس هم اشتغال داشت و در مدارس عادلیهٔ صغری، شامیهٔ جوانیه و عزیزیه به آموزش می‌پرداخت (سخاوی، همان، ۲۹۹/۱۰). به سبب اشتغال فراوان، یوسف باعونی توفیقی در تألیف نداشت، و عملاً نتوانست اثر خود در نظم *منهاج الطالبین* را به اتمام رساند و در تألیف کتابی به سبک *عنوان الشرف* بزیادة *علم الهندسه* نیز طرفی نبست. وی در صالحیهٔ دمشق درگذشت و پیکر او را در دامنهٔ کوه قاسیون در آرامگاه خاندان باعونیها در زاویهٔ داوودیه به خاک سپردند (همانجا).

۵. عایشه ام عبدالوهاب، دختر یوسف بن احمد باعونی (د ۹۲۲ق/۱۵۱۶م): ادیب و صوفی مشرب. وی در دمشق فقه و ادب و نحو و عروض را نزد بزرگان زمان همچون اسماعیل حورانی و محیی‌الدین ارموی فراگرفت و در ادب و نظم و شعر و بلاغت مهارت تام یافت. عبدالغنی نابلسی او را فاضلهٔ زمان خوانده است و برخی دیگر خدایگان فضل و ادبش نامیده‌اند (فواز، ۲۹۳). گرایش شدید به تصوف، او را نزد بزرگان سیر و سلوک کشاند و از دست اسماعیل خوارزمی و یحییٰ ارموی خرقه پوشید (ابن عماد، ۱۱۱/۸؛ غزی، ۲۸۸/۱). عایشه چند سال آخر عمر را در قاهره گذراند و در آن دیار افزون بر بهره‌گیریهای علمی، با احترام تمام به تدریس و افتا پرداخت (همانجا). پس از آن در آخرین سال عمرش به حلب رفت و سلطان او را بسیار گرامی داشت و سپس به دمشق بازگشت و در همانجا از دنیا رفت (همو، ۲۹۲/۱؛ زرکلی، ۲۴۱/۳).

آثار: عایشه آثار ارزشمندی تألیف نمود که برخی از آنها چاپ شده است و برخی دیگر به صورت نسخه‌های خطی در کتابخانه‌های بزرگ جهان نگهداری می‌شود:

الف- چاپی: ۱. منظومه‌ای با عنوان *مولد النبی (ص)*، که در دمشق (۱۳۰۱ق) منتشر شده است. ۲. *الفتح المبین فی مدح الامین*. این اثر که بارها از جمله در بولاق (۱۲۹۱ق) و دمشق (۱۳۰۱ق) انتشار یافته، به شیوهٔ بدیعیهٔ تقی‌الدین ابن حجه نوشته شده، و نویسندهٔ *الدر المنثور*... مقدمهٔ آن را آورده است (نک: فواز، ۲۹۳).

ب- خطی: ۱. *فتوح الحق*، در مدح رسول اکرم(ص) که نسخه‌ای از آن به خط مؤلف (۹۲۱ق) در کتابخانهٔ ظاهریه موجود است (ظاهریه، ۳۲۳-۳۲۴). ۲. *القول الصحیح*، که تخمیس بردهٔ بوصیری است و نسخهٔ کتابت شده در ۹۲۱ق توسط مؤلف در همان کتابخانه یافت می‌شود (همان، ۳۵۱). ۳. *لوامع الفتوح*، اثر دیگری است که در همان سال کتابت شده است و در همان کتابخانه وجود دارد (همان، ۳۶۹-۳۷۰). ۴. *نفائس الغرر*، در مدح نبی اکرم(ص) که عایشهٔ باعونی آن را در ۹۲۱ق کتابت نموده است و نسخه‌ای از آن در ظاهریه نگهداری می‌شود (همان، ۴۱۰-۴۱۱). ۵. *درالغائص فی بحر الخصائص*، اثری است که بروکلمان از وجود آن در دارالکتب مصر خبر داده است (نک: GAL, S, II/181؛ نیز نک: زرکلی، همانجا).

ج- آثار یافت نشده: آثاری نیز به او نسبت داده شده که از آن جمله است: *صلات السلام فی فضل الصلاة و السلام*؛ *الفتح الخفی*؛ *الملامح الشریفة و الآثار المنیفة*، مشتمل بر معارف صوفیانه؛ *الاشارات الخفیة فی منازل العلیة*، ارجوزه‌ای است که مؤلف در آن *منازل السائرین* هروی را مختصر کرده است؛ و نیز ارجوزه‌ای دیگر که در آن *القول البدیع فی*

الصلاة علی الحبیب الشفیع سخاوی را خلاصه کرده است (غزی، ۲۸۸/۱؛ حاجی خلیفه، ۹۶/۱؛ بغدادی، هدیه، ۴۳۶/۱).

گفتنی است که برخی معاصران به بررسی آثار و اسلوب نظم و نثر عایشه پرداخته، و برخی رویدادهای تاریخی را در موضوعات و شعر او یافته‌اند (نک: مغربی، ۶۴۸-۶۵۳). عبدالله مخلص نیز شرحی از احوال او و آثارش را در *مجلة المجمع العلمی العربی* دمشق (۱۳۳۹ق، س ۱۶، جزء اول و دوم) منتشر کرده است.

۶. بهاءالدین محمد بن یوسف (د ۲۱ رمضان ۹۱۶ق/۲۳ دسامبر ۱۵۱۰م): وی در ۸۵۷ یا ۸۵۹ق در صالحیهٔ دمشق متولد شد (غزی، ۷۲/۱) و با بهره گیری علمی از عمویش برهان‌الدین، و نیز ابن مفلح و برهان الدین مقدسی انصاری و برهان‌الدین اذرعی و قطب‌الدین خیضری در ادب عربی مهارت یافت (همو، ۷۳/۱). بهاءالدین چنانکه گفته شده است، از فقه اطلاع چندانی نداشت، ولی در ادب توانا بود و دیوانهایی را گردآوری کرد (همانجا). او همچنین ظاهراً مدتی نیابت قضای دمشق را بر عهده داشته است (سخاوی، *الضوء*، ۸۹/۱۰).

بهاءالدین آثار بسیاری تألیف کرد که برخی از آنها باقی مانده است: ۱. *تحفة الظرفاء فی تاریخ الملوک و الخلفاء*، که در واقع ادامهٔ کار عمویش برهان‌الدین است و مؤلف آن را تا زمان قایتبای ادامه داده است (زیدان، ۵۱۴/۱۴؛ GAS, II/67)؛ ۲. *القول السدید الاظرف فی سیرة السعید الملک الاشرف*، ارجوزه‌ای در ۵۵۷ بیت، در برگیرندهٔ تاریخ زمان برسبای تا قایتبای (زیدان، همانجا؛ *آلوارت*، شم 9821)؛ ۳. *اللمحة الاشرفیة و البهجة السنیة*، اشعاری است در مدح قایتبای (زیدان، همانجا؛ دوسلان، شم (2)1615)؛ ۴. *بهجة الخَلَد فی نصح الوَلَد*، ارجوزه‌ای در تعلیم و تربیت است (زیدان، همانجا؛ *آلوارت*، شم 5400).

مآخذ: ابن ایاس، محمد، *بدائع الزهور*، به کوشش محمد مصطفی، قاهره، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م؛ ابن تغری بردی، *المنهل الصافی*، به کوشش محمد محمد امین، قاهره، ۱۹۸۴م؛ همو، *النجوم*؛ ابن حجر عسقلانی، احمد، *انباء الغمر*، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۴ق/۱۹۷۴م؛ ابن طولون، محمد، *قضاة دمشق*، به کوشش صلاح‌الدین منجد، دمشق، ۱۹۵۶م؛ همو، *القلائد الجوهریة*، به کوشش محمد احمد دهمان، دمشق، ۱۴۰۱ق/۱۹۸۰م؛ ابن عماد، عبدالحی، *شذرات الذهب*، بیروت، دارالفکر؛ ابن قاضی شهبه، ابوبکر، *طبقات الشافعیة*، حیدرآباد دکن، ۱۴۰۰ق/۱۹۸۰م؛ بغدادی، *ایضاح*؛ همو، *هدیه*؛ حاجی خلیفه، *کشف*؛ زرکلی، *اعلام*؛ زیدان، جرجی، *المؤلفات الکاملة*، بیروت، دارالجیل؛ سخاوی، محمد، *الذیل علی رفع الاصر*، به کوشش جوده هلال و محمد محمود صبح، قاهره، الدار المصریه؛ همو، *الضوء اللامع*، قاهره، ۱۳۵۴ق؛ سیوطی، *نظم العقیان*، به کوشش فیلیپ حتی، نیویورک، ۱۹۲۷م؛ طلس، محمداسعد، *الکشاف عن مخطوطات خزائن کتب الاوقاف*، بغداد، ۱۳۷۲ق/۱۹۵۳م؛ ظاهریه، خطی (شعر)؛ غزی، محمد، *الکواکب السائرة*، به کوشش جبرائیل سلیمان جبور، بیروت، ۱۹۴۵م؛ فواز عاملی، زینب، *الدر المنثور فی طبقات ربات الخدور*، قاهره، ۱۳۱۲ق؛ کحاله، عمررضا، *معجم المؤلفین*، بیروت، ۱۹۵۷م؛ مغربی، «اثناعشر کوکباً»، *مجلة المجمع العلمی العربی*، دمشق، ۱۹۳۲م، ج ۱۲؛ مقریزی، احمد، *السلوک*، به کوشش سعید عبدالفتاح عاشور، قاهره، ۱۹۷۲م؛ منجد، صلاح‌الدین، *معجم المؤرخین الدمشقیین*، بیروت، ۱۳۹۸ق/۱۹۷۸م؛ نعیمی، عبدالقادر، *الدارس فی تاریخ المدارس*، به کوشش جعفر حسنی، دمشق، ۱۳۶۷ق/۱۹۴۸م؛ نقشبندی، اسامه ناصر، *مخطوطات الادب فی المتحف العراقی*، کویت، ۱۹۸۵م؛ نیز:

Ahlwardt; Berenbach, J., «Verzeichnis der neuerworbenen orientalischen Handschriften der Universitätsbibliothek Heidelberg», ZDMG, 1966, vol. XCI; *De Slane;* GAL, S; GAS; *Pertsch*.

فرامرز حاج منوچهری

باعَیْناثا، شهر و روستایی کهن در شمال عراق.

۱. شهر: باعیناثا شهری از دیار ربیعه بود و در راه موصل به نصیبین قرار داشت و فاصلهٔ آن با موصل (در جنوب شرقی) ۱۳ فرسخ و با نصیبین (در شمال غربی) ۲۱ فرسخ بود. شهرهایی که بین موصل و نصیبین واقع بودند، عبارتند از بَلَد، باعیناثا، بَرقَعید، اَذرَمه و تلّ فَراشه (نک: ابن خردادبه، ۹۵؛ قس: قدامه، ۲۱۴، که مسافت میان این شهرها را با اندکی تفاوت یاد کرده است؛ لسترنج، نقشهٔ شم 3). یعقوبی (۴۷۶/۲) نیز باعیناثا را در یک منزلی نصیبین نوشته است.

بنا به نوشتهٔ یک منبع سریانی، باعیناثا میان شَلْمَت و ده باشوش واقع بوده که یکی از اشراف عرب مسیحی به نام حُجَیر دیری در آن ساخته بوده است. با توجه به اینکه این نواحی در نزدیکی موصل قرار داشته‌اند، باعیناثای یاد شده نیز احتمالاً در حوالی موصل واقع بوده است؛ هرچند احتمال قرار گرفتن آن در مشرق موصل نیز می‌رود، به خصوص که شوش و عَقر حُمَیدیه که در نزدیکی آن ذکر شده‌اند، در مشرق موصل بوده‌اند (هوفمان، 224). به گفتهٔ ابن حوقل (۲۱۸/۱) باعیناثا حد [شرقی] استان (کوره) باعَربایا (ه م) در ناحیهٔ موصل محسوب می‌شد. ابوتمام در شعر خود از «ارض باعیناثا» و برقعید یاد کرده است (۳۲۴/۱). به نوشتهٔ لسترنج (ص 99، نیز نک: نقشهٔ شم 3)، وصفی که مقدسی از باعیناثا به دست داده، راجع به همین شهر است. به گفتهٔ مقدسی (ص ۱۳۹) باعیناثا جایی خوش آب و هوا و خرم بود و دارای ۲۵ محله که بین این محله‌ها باغها و آبها بود، به گونه‌ای که از لحاظ رفاه و ارزانی در عراق مانند نداشت. هم به گفتهٔ او (ص ۳۵) باعیناثا از جهت وفور نعمت و ارزانی و میوه همسنگ با شهرهایی مانند قیساریه، خُجَنده، دینور و نوقان بود.

در ۲۲۳ق/۸۳۸م عُجَیف بن عَنبَسه از سرداران معتصم عباسی که با عباس بن مأمون برضد خلیفه توطئه کرده بود، گرفتار آمد و در همین باعیناثای موصل درگذشت و یا از رنج تشنگی جان داد و در تل باعیناثا مدفون شد (یعقوبی، همانجا؛ طبری، ۷۶/۹-۷۷؛ ابن اثیر، ۴۹۲/۶-۴۹۳). در ۳۰۴ق/۹۱۶م نیز مونس مظفر (خادم)، سردار عباسیان به هنگام لشکرکشی به بلاد روم، ولایتِ بخشی از بلاد ربیعه، یعنی بلد و باعیناثا و سنجار را به عثمان عنزی سپرد (همو، ۱۰۶/۸).

۲. روستا: باعیناثا قریهٔ بزرگ شهر مانندی بود که در شمال جزیرهٔ ابن عُمَر قرار داشت. در کنار این قریه نهری بزرگ موسوم به باعیناثا جاری بود که از ساحل چپ دجله به این رود می‌ریخت. به نوشتهٔ علی بن مهدی کسروی، نهر باعیناثا در جنوب نهر یَرنیٰ (یارنا) بود که آن نیز در حد جنوبی ارمینیه به دجله می‌ریخت (یاقوت، ۴۷۲/۱، ۵۵۱/۲-۵۵۲؛ لسترنج، 99 ,94-93، نیز نقشهٔ شم 3). در کتاب *عجائب الاقالیم* (سهراب، ۱۲۶) از نهری با نام باسانفا یاد شده که از میافارقین

سرچشمه می‌گرفته، و در ۵ فرسخی شمال شرقی جزیرهٔ ابن عمر به دجله می‌ریخته است. لسترنج این نام را تحریف باعیناثا دانسته است (ص 94-93). به عقیدهٔ مارکوارت (ص 347)، نهر باعیناثا باید همان رودخانهٔ دیر گلی[1] باشد که از جنوب آوا سرچشمه می‌گرفته، و میان فَنَک (در جزیرهٔ ابن عمر) و منصوریه به دجله می‌ریخته است.

به گفتهٔ یاقوت باعیناثا باغهای بسیار داشت و جایی خرم بود. وی آنجا را از این جهت به دمشق تشبیه کرده است (۴۷۲/۱).

مآخذ: ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن حوقل، محمد، *صورة الارض*، به کوشش کرامرس، لیدن، ۱۹۳۸م؛ ابن خردادبه، عبیدالله، *المسالک و الممالک*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۳۰۶ق/۱۸۸۹م؛ ابوتمام، حبیب، *دیوان*، همراه با شرح خطیب تبریزی، به کوشش محمد عبده عزام، قاهره، ۱۹۵۷م؛ سهراب، *عجائب الاقالیم السبعة*، به کوشش هانس فون مزیک، وین، ۱۳۴۷ق/۱۹۲۹م؛ طبری، *تاریخ*؛ قدامة بن جعفر، «الخراج»، همراه *المسالک و الممالک* ابن خردادبه، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۳۰۶ق/۱۸۸۹م؛ مقدسی، محمد، *احسن التقاسیم*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۰۶م؛ یاقوت، *بلدان*؛ یعقوبی، احمد، *تاریخ*، بیروت، دارصادر؛ نیز:

Hoffmann, G., *Auszüge aus syrischen Akten persischer Märtyrer*, Leipzig, 1880; Le Strang, G., *The Lands of the Eastern Caliphate*, London, 1966; Markwart, J., *Südarmenien und die Tigrisquellen*, Wien, 1930.

محمدرضا ناجی

باغ، محوطه‌ای غالباً محصور، ساختهٔ انسان با بهره‌گیری از گل و گیاه، درخت، آب و بناهای ویژه که بر قواعد هندسی و باورها مبتنی است.

مقدمه:

واژه: واژهٔ باغ در فارسی میانه و نو به کار رفته است. در فارسی میانهٔ مانوی به صورت b'w و در سغدی به صورت bāg به معنای قطعه یا پاره‌ای از زمین است که مترادف با واژهٔ اوستایی bāga و سنسکریت bhāga به معنای بخش، سهم، دارایی و بهره به کار رفته است. bāga در ختنی، bāg در ارمنی، و bāgā شکل آرامی شدهٔ این واژه در *تلمود* به معنای زمین مشترک است (*ایرانیکا*؛ *دانشنامه*...، ۵۷۰/۱).

کلمهٔ «باغ» در ترکیبهای مختلفی به کار رفته است؛ از جمله باغ بدیع به معنی بهشت، باغ سیاوشان و باغ شهریار که نام دو نوا در موسیقی ایرانی است، و نیز باغ شیرین که از الحان باربدی است و بعضی فرهنگها آن را لحن چهارم به شمار آورده‌اند، اما در خسرو و شیرین نظامی سی و یکمین لحن یاد شده است (*لغت‌نامه*...؛ معین، ۲۳۲/۵؛ *ایرانیکا*؛ سامی، ۱۷۹/۱-۱۸۰).

پیشینه: دریافت و باور انسان از باغ به عنوان بهشت و اشارهٔ متون مذهبی به آغاز خلقت آدم و حوّا در باغ بهشت، قدیم‌ترین نشان اهمیت باغ در روند حیات انسان است. داده‌های باستان‌شناختی محوطهٔ چغامامی در عراق (در غربی‌ترین کوهپایه‌های زاگرس، نزدیک مرز ایران) نمایشگر رواج کشاورزی همراه با آبیاری ساده به روش افشان در پیش از هزارهٔ ۶ق‌م است؛ حدود ۵۰۰۰ق‌م کانالهای جانبی متعددی نیز در این محل ایجاد شده است. اما دربارهٔ احداث باغ تا هزارهٔ ۳ق‌م مدرکی در دست نیست. احتمالاً از اوایل هزارهٔ ۳ق‌م باغهای سلطنتی در مصر وجود داشته است؛ متون اساطیری و مذهبی سومری نیز در این هزاره اشاره به باغهای معابد در بین‌النهرین دارند. در منابع به کاخ ـ باغهایی در بابل اواخر هزارهٔ ۳ و اوایل هزارهٔ ۲ق‌م اشاره شده است و پس از آن در متون آشوری میانه از توجه شاه به باغها و باغداری و تلاش برای خو دادن درختهای وارداتی به محیط زیست تازه سخن رفته است (استروناخ، ۵۴-۵۵، ۶۴).

در اوایل هزارهٔ یکم ق‌م باغهای شاهانه یکی از ویژگیهای بیت‌المقدس بودند؛ همچنین می‌توان به باغهای شاهانه‌ای در سرزمین اورارتو اشاره کرد. در واقع در هزارهٔ یکم ق‌م آشوریها پدیدآورندگان باغهای یادمانی در خاور نزدیک بودند و گسترهٔ شگفت‌آوری از باغهای سلطنتی پدید آوردند. کشت درختها روی سازه‌های مرتفع در سدهٔ ۷ق‌م در آشور نو الهام‌بخش ابداع طرحهای پیچیده‌تری مانند «باغهای معلق» بابل در اوایل سدهٔ ۶ق‌م شد (همو، ۵۶-۵۸).

یونانیان نیز باغهای زیادی داشتند، اما آنها باغهای تزیینی را ابداع نکردند، بلکه فقط از بوته‌ها و درختها برای زیبایی معبدها و محوطهٔ اطراف ورزشگاهها سود می‌جستند. تنها در دورهٔ رومیها بود که به ساخت گونه‌های مختلف باغ به شکلهای مجزا یا وابسته به بنا پرداختند و دیوارهای شهر پمپئی را با صحنه‌های نقاشی بسیار بزرگ شامل درختان، گلها و جانوران و پرندگان آراستند. رومیها باغ زینتی نساختند، ولی ساخت باغهای تفریحی بخشی از زندگی آنها بود و هدف باغبانان احداث ساختار طبیعی جذاب بود (لینگ، 733,737).

باغ در ایران:

الف ـ قبل از اسلام: تا به امروز برپایهٔ داده‌های باستان‌شناختی سابقهٔ باغ در ایران به «پاسارگاد» پایتخت کورش هخامنشی بازمی‌گردد. پاسارگاد شهر پایتختی در قالب سنتی خاور نزدیک نبود و هیچ‌گاه استحکاماتی قابل توجه و کافی نداشت؛ تک بناها در محدودهٔ باغی سلطنتی یا «پردیس» عالی برپا شده بودند. یافته‌های کاوشهای اخیر و کشف یک سیستم آبیاری شامل جویها و حوضچه‌هایی که کاخ را احاطه می‌کرده است، تأیید می‌کند که پاسارگاد کهن‌ترین باغ ایرانی است (استروناخ، 50؛ مشسن، ۱۱). در چنین محیطی کورش در مجاور کاخ اصلی خود طرح یک باغ سلطنتی را انتخاب کرد. این باغ فضای مستطیل شکلی است که محور طولی آن آشکارا به کاخ اصلی می‌پیوندد. در نقشهٔ بنا دو کلاه فرنگی کوچک جالب توجه است که نه‌تنها کمابیش در مقابل هم و در فاصله‌ای از کاخ اصلی قرار دارند، بلکه تقریباً در وضعیتی مانند «کلاه فرنگیهای ورودی» هستند که در باغهای دورهٔ اسلامی برپا شده‌اند (استروناخ، همانجا).

بخش مرکزی نقشهٔ این باغ خود به دلیل ویژگی هندسی اهمیت دارد. باغ دارای ۴ کرت است که کلاً با ساختار فضای در دسترس یکپارچه است. با توجه به درختان و بوته‌هایی که در نقشهٔ فرضی در

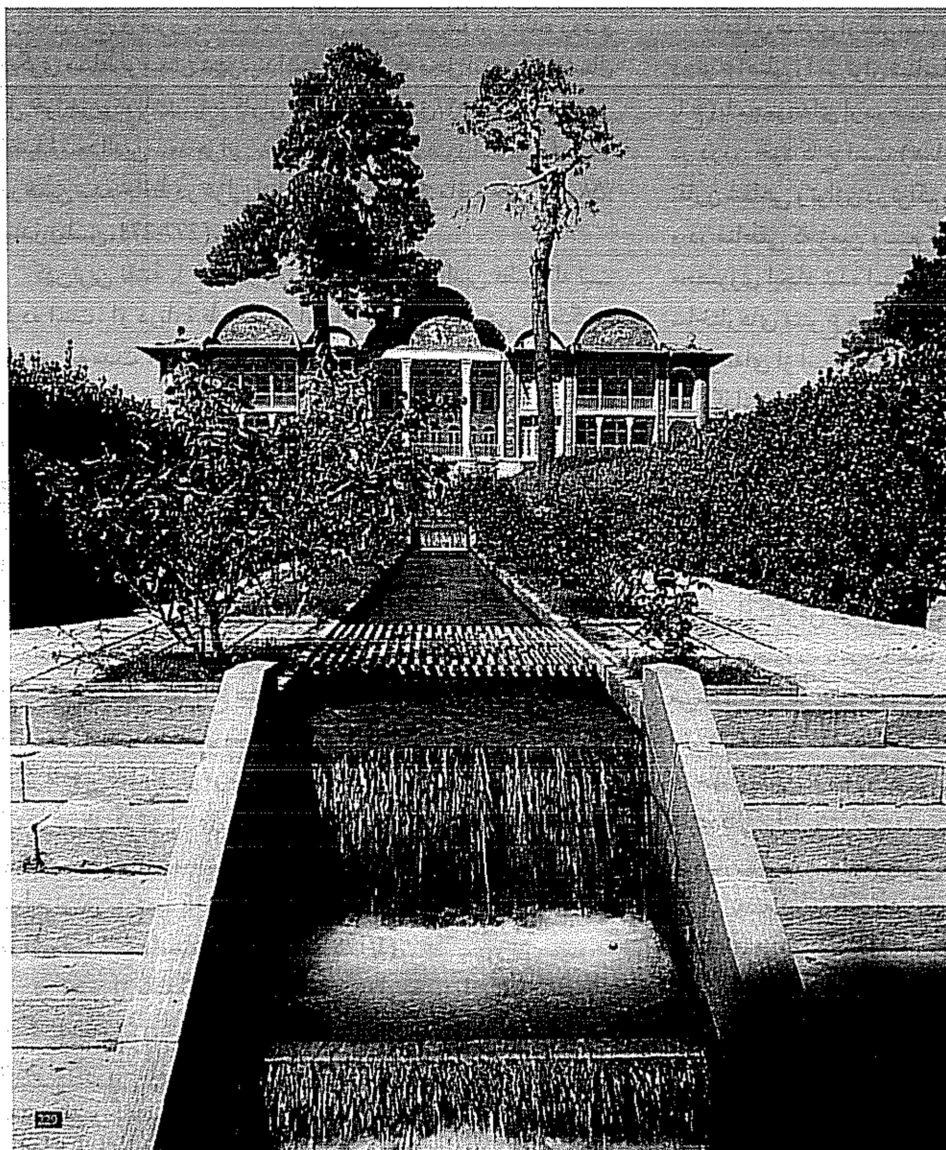
1. Dēr Gulī

ردیفهای قرینه کاشته شده‌اند، می‌توان فرض کرد آبگذرهای مستقیم باغ را تقسیم کرده باشند. در یک جمع‌بندی می‌توان ادعا کرد که یکی از بنیادی‌ترین عوامل باغهای ایرانی، یعنی «چهار باغ» به عنوان اصل پایدار نخست در نقشهٔ باغ اصلی پاسارگاد آشکار است؛ از این‌رو، شایسته است که کورش مبتکر آن به شمار آید؛ در واقع حتیٰ اگر کورش پدید آورندهٔ آن نباشد، چنین نقشهٔ مناسب و گیرایی را می‌شناخته، و چهار باغ را نماد یک هنجار مناسب می‌دانسته است (همو، 52، نیز ۵۹-۶۰).

تداوم سنت باغسازی را پس از کورش در باغی واقع در دشت گوهر در کرانهٔ غربی رود پُلوار و باغی دیگر در تخت رستم (یا تخت گوهر) در حوالی تخت جمشید که آرامگاه ناتمام کمبوجیه (سل ۵۳۰ تا ۵۲۲ق‌م) در آن قرار دارد، می‌یابیم. به نظر می‌رسد که داریوش نوع جدیدی از باغ را تجربه کرده، و ترجیح داده که از نمونه‌های پاسارگاد متفاوت است (همو، ۶۱-۶۲). لوساندرس در گزارشی (ح ۴۱۰ ق‌م) از باغ کورش جوان در سارد یاد کرده است (نک: وست، ۴۰۱). یک مجموعه باغ و کاخ در شوش از دورهٔ سلطنت اردشیر دوم هخامنشی، در کنار رودخانهٔ شائور شناخته شده که «خلوتگاهی با صفا» وصف شده است (استروناخ، ۶۲).

الگوی چهار باغ ــ یکی از ماندگارترین ابداعات هخامنشیان در عرصهٔ طراحی یادمانی باغ ــ برای نخستین‌بار در نیمهٔ دوم سدهٔ ۶ق‌م در پاسارگاد پدید آمد و در باغهای ایرانی بعد از هخامنشی و در ترکیب ابعاد تمثیلی بهشت (چهار نهر بهشتی) و در تمامی باغهای دورهٔ اسلامی تأثیر گذاشت (همانجا؛ دیبا، ۳۵). در این خصوص باید از عمارت خسرو، حوش کوری و بنای چهار قاپو در قصر شیرین یاد کرد که مجموعه‌ای از کاخ، کوشک و باغ است (رویتر، 543 ,540 ,539). استیلای اسلام بر ایران باغهای ایرانی را از روند تکامل باز نداشت، بلکه باعث گسترش و توسعهٔ باغهای ایرانی شد (استروناخ، ۶۳).

ب ـ دورهٔ اسلامی: با اسلام آوردن ایرانیان و پیوستن آنان به دیگر مسلمانان، طرح باغ ایرانی در جهان اسلام منتشر شد؛ و چون ایرانیان پس از چند سده با حکومت خاندانهای ایرانی مستقل شدند، سنت باغسازی پیش از اسلام در ایران ادامه یافت (پیندر ویلسن، 277-275).



باغ ارم شیراز

اصطخری دربارۀ شهر ساسانی گور (فیروزآباد) می‌گوید: تا یک فرسنگ پیرامون شهر را بستانها فراگرفته‌اند (ص ۱۱۰-۱۱۱). همچنین در متون دیگر از باغهای خرم و سرسبز با آبهای روان و گلهای زیبا در جای جای این سرزمین یاد شده است (نک: ابن فقیه، ۱۸۶، ۲۱۶-۲۱۷؛ ابن حوقل، ۴۳۳/۲؛ مقدسی، ۳۷۸، ۳۹۲، ۴۰۹، ۴۱۳). ناصرخسرو نیز از باغستانهایی فراوان در قزوین یاد می‌کند (ص ۵).

ملکشاه سلجوقی چون اصفهان را به پایتختی برگزید، چهار باغهایی در این شهر احداث کرد که از جمله می‌توان از اینها یاد کرد: باغ بکر با عطر گلهای نرگس، مورد و زعفران، نیز کلاه فرنگی رفیع؛ باغ احمد سیاه دارای کوشکهای رفیع، حوضها و گل و گیاهی که یادآور بهشت بود؛ باغ فلاسان با درختهای مو و نهرهای پر آب و کلاه فرنگی سر به فلک کشیده؛ پراهمیت‌تر از آنها باغ کاران با درختهای میوه، ردیف درختان کاج و سرو، با دو کلاه فرنگی: یکی مشرف بر زاینده رود و دیگری مسلط بر میدان شهر. پنداشته می‌شود که محل این باغ در شمال پل خواجو بوده باشد. باغ کاران تا اوایل سدۀ ۸ق/۱۴م ــ زمانی که در قصیدۀ سعدالدین سعد هراتی به آن اشاره شده ــ هنوز آباد بوده است و در همین سده حافظ در غزلی از آن یاد می‌کند (نک: مافروخی، ۵۳-۵۸؛ پیندر ویلسن، 278-277).

کهن‌ترین نقشۀ باغ را در دورۀ ایلخانی رشیدالدین فضل‌الله ثبت کرده است. او دربارۀ طرح باغ اوجان می‌گوید: گروهی صنعتگر و مهندس به مدت ۳ سال برای احداث آن کار کردند. محوطۀ مربع باغ را دیواری محصور می‌کرد، رودها و نهرها در آن جاری بود، درختان بید در حاشیۀ خیابانها کاشته شده بود و محوطۀ مرکزی برای خرگاه (کلاه فرنگی)، تخت، و برجهای پیرامون آنها، حمامها و بناهای رفیع در نظر گرفته شده بود (نک: همو، 279-278). افزون بر این، حمدالله مستوفی نیز از باغستانهای بسیاری در ایالات مختلف ایران نام برده است (نک: ص ۷۷، ۸۰، ۸۵، ۸۷، ۸۸، ۱۵۱، جم).

پیش از تیموریان، حکمرانان آق قویونلو نیز به باغ‌سازی پرداختند، از جمله مهم‌ترین آنها باغ هشت بهشت در تبریز بود. این باغ محوطۀ محصوری بود با درختان سپیدار در پیرامون آن. کوشکی ۸ ضلعی در مرکز باغ بر صفه‌ای از مرمر بنا شده بود و استخری با ۴ فواره به شکل اژدها در هر گوشۀ آن در باغ وجود داشت. باغ دارای خیابانهایی با پوشش مرمر بود؛ همچنین استخری دیگر با قایق و کشتیهای شناور بر سطح آن در باغ بود که با هزاران چشمه، جویبار و نهر کوچک جاری در آن وصف شده است (گلمبک، I/178-179).

در متون از باغهایی از دورۀ حکومت آل مظفر یاد شده است، از جمله باغهایی در شهر یزد که بسیاری از آنها بنیادی قدیم‌تر داشتند. شاهزادگان و حکمرانان تیموری این باغها و چمنزارها را جانی تازه بخشیدند و گاه بناهای جدیدی به آنها افزودند. باغ محل اقامت حکمران محلی، شاهزاده یا وزیر بود و یا به امیران سپاه تعلق داشت. تمام باغها به سرچشمۀ آب متصل، و دارای ردیفی درخت بودند. غالب باغها تأسیساتی مانند دریاچه یا حوضخانه برای جمع‌آوری آب داشتند. باغهای یزد دارای ساباط بودند که به طور معمول نزدیک ورودی و در طول خیابان بود. آل مظفر میدان وسیعی خارج از ساباط باغشاه، به نام باغ ساباط ساختند، و بعدازظهرها شاهزاده در آنجا به تماشای جنگ شیر و گاو می‌نشست (همو، I/179).

در دوران صفوی در اکثر شهرهای ایران باغ‌سازی در ابعاد وسیع و هماهنگ با بافت و شبکه‌های شهری اهمیت فراوانی داشت. در ساخت کاخهای صفوی تکیه بر نمایش وسعت باغ بود و بناها تنها جزئی از کاخ شمرده می‌شد و اغلب باغ و گاه بناها درصد بیشتری از فضای کاخ را اشغال می‌کرد؛ اما با اینهمه، آنچه از این مجموعه‌ها در گذر زمان باقی مانده، بناهاست و مطالعۀ بناها بدون محیط اطراف آنها نمی‌تواند کامل باشد (هیلنبراند، ۵۱۷).

باغهای صفوی از نظر ابعاد، منظر و تأثیر متفاوتند، ولی در میان آنها دو نوع اصلی را می‌توان شناسایی کرد: ۱. باغ محصور بزرگ (چهار باغ) با مجموعه‌ای از درخت، نهر، حوض و بنا؛ ۲. باغ کوچک‌تری که در درون خود کاخ است (همانجا). باغهای بزرگ صفوی براساس تقارن شعاعی و توازن در تراکم به بخشهای کوچک‌تری تقسیم می‌شوند و در مناطقی که زمین وسیع کافی در اختیار نبوده، قطعه‌های مستقل محصوری ایجاد شده است که هر یک ساختاری متفاوت دارند. این ساختارهای متنوع هر یک دارای ویژگی خاص خودند و در هر یک مجموعه‌ای از آب و گیاه و رنگ بر عنصر معماری پیرامون خود اثری ویژه گذاشته، آن را زیباتر می‌سازد. در باغهای صفوی گویی بستر باغ ترصیع می‌شود و کوشک در منظر کلی محاط در استخر یا حوض تزیینی است (همو، ۵۱۷-۵۱۸). در نتیجه، در کاخهای صفوی تأکید به دریافت احساسی است که در این باغها دست می‌دهد و جایگاه کاربری کاخ اهمیت کمتری می‌یابد (همو، ۵۱۸، ۵۲۲).

در بافت فرش طرحی است که در آن نقش خیالی و نمادین بهار و بهشت به صورت باغی با صفا و پر گل و گیاه، با پرندگان و... کشیده می‌شود. این طرح در دورۀ صفوی رواج خاص یافت و فرشهایی از سده‌های ۱۱ تا ۱۳ق/۱۷ تا ۱۹م با این طرح بافته شدند. در اکثر طرحهای باغی دو محور اصلی به صورت دو جوی آب در برخورد با هم زمینۀ قالی را ۴ بخش کرده است. قالی زربفت جیپور که گویا در حومۀ اصفهان بافته شده، از آن مقبرۀ شیخ صفی‌الدین در اردبیل بوده، و به عنوان تحفه‌ای به کاخ عنبر مهاراجۀ جیپور برده شده است (ویلبر، ۴۰-۴۲).

بیشتر باغهای دورۀ صفوی در دو شهر قزوین و اصفهان و سواحل جنوبی بحر خزر در شرق مازندران احداث شده‌اند. در قزوین بخش کوچکی از باغهای صفوی باقی مانده است، ولی وصف آنها در اشعار نویدی شیرازی دیده می‌شود (نک: ص ۳۰ ب).

در اصفهانِ این دوره، پیوند میان انسان و طبیعت در احداث باغهای وسیع مشاهده می‌شود. در *سفرنامۀ* کمپفر که اصفهان دوران شاه-

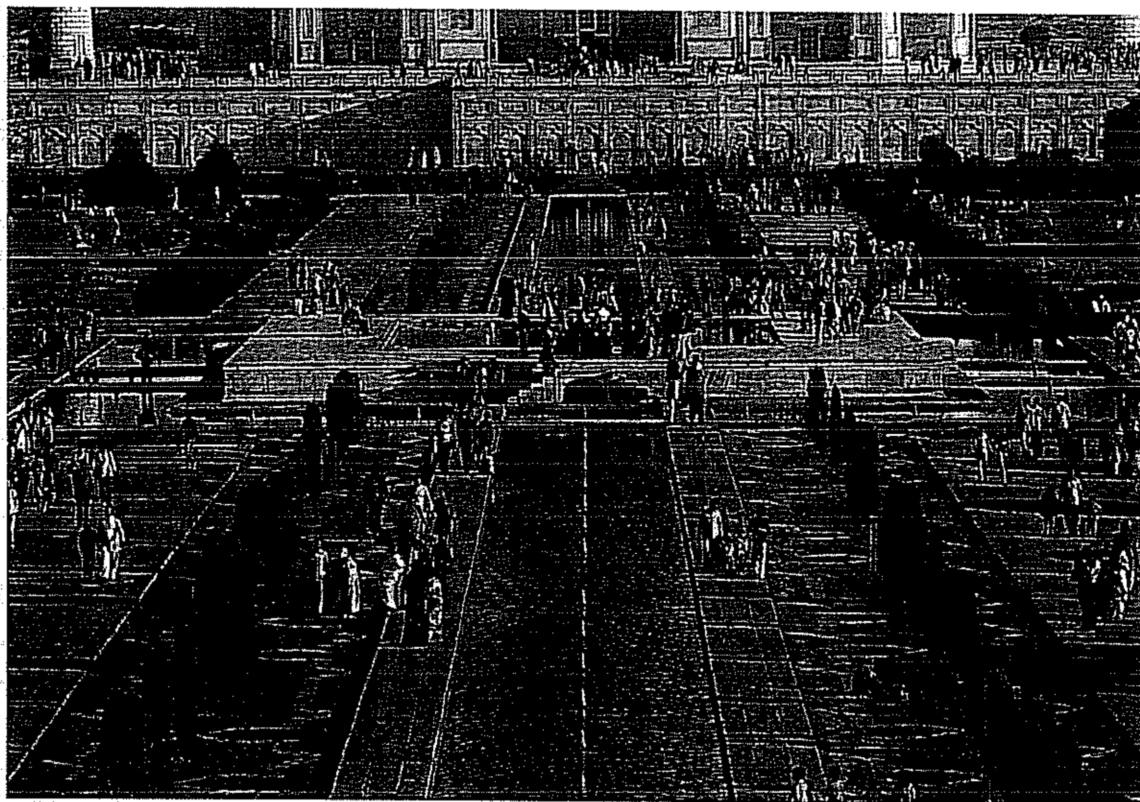
سلیمان را نشان می‌دهد، قسمت عمدهٔ بستر شهر را باغها فرا گرفته‌اند. منطقهٔ اول در فاصلهٔ میان میدان نقش جهان و چهار باغ، مثل باغ طویله و باغ خلوت؛ و منطقهٔ دوم باغهای دو سوی چهار باغ بالا و پایین که سر درهای با شکوه ــ که متعلق به دربار بود ــ داشتند و باغ تخت و بلبل (هشت بهشت) از این گروهند (ص ۱۹۹ ب، نیز تصویرهای روبه‌روی ص ۱۸۵، ۱۹۲). جابری انصاری فهرستی از باغهای این دورهٔ اصفهان را ضبط کرده که از آن میان تنها هشت بهشت، چهار باغ و چهل ستون باقی است (*دانشنامه*، ۵۹۹/۱ـ۶۰۰).

کاخها و باغهای ساحلی خزر در شهرهایی چون بهشهر، ساری، بابل، آمل، صفی‌آباد، عباس‌آباد و فرح آباد ساخته شده، و تقریباً همگی با مشخصات مشابه کاخ ـ باغهای اصفهان است (ویلبر، ۱۴۸ـ۱۴۹)؛ تنها تفاوت آنها در نوع اقلیم منطقهٔ جغرافیایی است که اوضاع اقلیمی ساحل بحر خزر کاملاً با وضع فلات ایران که منطقهٔ اصفهان در آن واقع است، تفاوت دارد.

بعد از دوران صفوی، از دوران زندیه شماری باغ باقی است که باغ نظر (آرامگاه کریم خان زند)، باغ جهان نما در شیراز، باغ دولت آباد یزد از آن جمله‌اند؛ همچنین الحاقات دوران زندی به باغ فین و مواردی از این دست نیز موجود است (*دایرةالمعارف*، ۵۸/۳؛ *دانشنامه*، ۵۹۳/۱ ـ ۵۹۴، ۵۹۷ـ۵۹۸؛ ویلبر، ۲۲۰ـ۲۲۱).

در دورهٔ قاجار باغ‌سازی در تهران توسعه یافت و تا پایان دوران ناصری باغهای فراوانی ساخته شد که عموماً به دربار و یا به شخصیتهای ممتاز سیاسی ـ اجتماعی پایتخت تعلق داشت. طرح کلی باغ‌سازی ایران در احداث این باغها امتداد یافت و با توسعهٔ ارتباط با اروپا عناصری از باغ‌سازی غربی چون تپه‌های گل، حاشیه کاری با شمشاد و... در طرح باغهای ایرانی راه یافت. چنانکه آرایش گیاهان با بریدن شاخسارها و ایجاد نظم هندسی و قرار دادن مجسمه نیز پس از سده‌ها فراموشی بار دیگر رواج یافت. در ساخت کوشکها نیز نمونه‌های غربی تأثیرگذار بوده است. از باغهای مهم دورهٔ قاجار می‌توان در تهران به قصر قاجار، اتابک، نظامیه، باغشاه، باغ فردوس و...، و در شهرهای دیگر چون شیراز باغ عفیف‌آباد (گلشن) اشاره کرد (*دانشنامه*، همانجا، نیز ۵۸۵/۱؛ ویلبر، ۱۹۵، ۱۹۶، ۲۰۵ـ۲۰۶، ۲۳۸).

کاخ ـ باغ: روند ساخت و شکل‌گیری کاخها در سرزمینهای اسلامی همواره با باغ همراه بوده است. اختصاص فضای وسیعی به آب یکی از شاخصه‌های کاخهاست. در دورهٔ اموی کاخ در باغهای انبوه محصور بود. چشمه‌ها و استخرها نیز بخشی از فضای باغ بودند. در دورهٔ عباسی زیباترین بخش کاخ باغ آن بود (هیلنبراند، ۴۵۱، ۴۵۹). کاخ بَلکُوارای سامره دارای باغ، عمارتهای تفریحی، آبگیر و رودخانه بود. در دوران صفوی هدف اصلی نمای وسیع باغ بود. در مواردی فضای ساخت و ساز بر فضای باغ غلبه داشت و در بسیاری موارد باغ فضای عمدهٔ کاخ را بـه خود اختصاص مـی‌داد. این مورد قبلاً در کاخهای هخامنشی پاسارگاد، مجموعهٔ قصر شیرین، مجموعهٔ سامانی بخارا، کاخهای آل بویـه در شیراز و ایلخانیان در اوجان مشاهده‌شده



چهار باغ تاج محل

است (همو، ۴۷۷، ۵۱۷). از مطالعهٔ کاخهای صفوی این نتیجه به دست می‌آید که تأکید اولیه بر احداث ساختمانهای منفرد مهم جای خود را به احساسی در احداث باغهای پهناور داده است (همو، ۵۲۲).

در کاخهای فاطمی مصر از باغهایی با درختان مصنوعی استفاده می‌شد (همو، ۵۲۴). کاخهای نرمانها در پالرموی سیسیل در باغی وسیع قرار داشت. در مدینة الزهرا (قرطبه) باغهای وسیع در مکانی شیب‌دار قرار داشت. مرتفع‌ترین مکان محل کاخ بود و بخشهای دیگر به محوطهٔ باغها اختصاص داشت (همو، ۵۳۲، ۵۳۴). در اسپانیا کاخهای درون قلعه نیز در کنار باغها احداث می‌شدند؛ همزمان طرح حیاط باغ‌دار صلیبی‌شکل نیز در قرن ۶ق/۱۲م در کاخ مرابطون در مغرب مورداستفاده قرار گرفت (همو، ۵۳۶). کاخ الحمرا در غرناطه ردیفی از کوشکهای میان باغها بود. در توپکاپی‌سرایی استانبول نیز بخش بزرگی از کاخ به باغهای کاربردی و زینتی، حوضها و فواره‌ها اختصاص داشت (همو، ۵۴۴، ۵۵۱).

باغ ـ آرامگاه: آرامگاههای اسلامی که برای امامزادگان، اولیا و بزرگانِ درگذشته ساخته می‌شود، اشاره‌ای به بهشت موعود دارد. در این بناها گنبد نماد آسمان و بهشت است. نقش درختان سرو در تزیینات بنابر کاشی و سنگ اشاره به زندگی ابدی دارد؛ تصویر طاووس نیز دارای معنایی مشابه است. به کارگیری نمادهای مختلفی در معماری آرامگاهها در ایران تأکیدی بر یادآوری بهشت است. استفاده از غرفه‌های ۸ ضلعی در درون محوطهٔ درختان، گلها و چشمه‌ها، و استفاده از طرح ۸ ضلعی برای بنای آرامگاهها که برخی درون باغ هستند، اشاره‌ای به لذتهای بهشت دارد. چنین سنتی در هند و تحت حکومت گورکانیان نیز باعث احداث آرامگاههای بزرگ در باغها شد (همو، ۳۴۱، ۳۶۲). از جمله آرامگاههای مهمی که در درون باغهای بزرگ رسمی عمومی و خصوصی واقع هستند، می‌توان از آرامگاه کورش در باغهای پاسارگاد، مدفن سلطان محمود در باغ پیروزی در غزنه، آرامگاه حکیم ابوالقاسم فردوسی در باغ ویژهٔ او در طوس یاد کرد (استروناخ، ۶۲؛ نفیسی، ۱۴۸/۱، ۵۷۷).

ویژگیهای باغهای اسلامی: کاربرد هندسه در ایجاد نظم، رعایت قرینه‌سازی در ایجاد احساس خشنودی، استفاده از آب برای ایجاد حس تداوم در سطح باغ با احداث نهرهایی که نمادی از حرکت، جهت و هدایت چشم به عمارت اصلی داخل باغ است و استفاده از خط و تناسب تعریف روشن و شفافی از فضا را در اختیار می‌گذارد (لرمن، 41, 59, 61). شکل باغ اسلامی از سویی به سنتها و فرهنگ اقوام، و از سوی دیگر به آب و هوا، میزان آب، زمین و آرزوهای صاحب آن بستگی دارد (همو، 61-62, 65).

شبه جزیرهٔ عربستان، سوریه، عراق و فلسطین: به نظر می‌رسد که قبل اسلام باغهایی در سرزمین نجد، یمن و طائف وجود داشته است. در نجد نام شهر ریاض به معنای باغهاست و ظاهراً آثاری از آب و باغ در آنجا وجود داشته است. شبه جزیرهٔ عُمان دارای نخلستانهای بزرگ است و در یمن به سبب آنکه یکی از خوش آب و هواترین مناطق جنوب شبه جزیره است، امکان بیشتری برای احداث باغ وجود دارد. منطقهٔ شمالی شبه جزیره شامل سوریه، عراق و فلسطین از سرسبزترین نقاط آن است و به سبب کوهستانی بودن و باران زیاد، دارای باغهای فراوان وسیع انجیر، زیتون، خرما و انگور بوده است (همو، 189-190).

در سوریه کاخهای اموی در میان باغهای انبوه محصور بود و چشمه‌ها و استخر نیز بخشی از این فضاسازی به شمار می‌رفت. خلفای اموی به باغ سازی و حفر نهرها توجه بسیار داشتند. در سوریه مناطق مستعد آبیاری که کشت می‌شدند، به نام «باغ» یا «غوطه» معروف بودند. سبزیجات و میوه‌ها در نزدیکی منابع آب کاشته، و تاکستانها و مزارع غلات در حوالی آن ایجاد می‌شدند (همو، 190؛ هیلنبراند، ۴۵۹). ابن جبیر، دمشق را در سدهٔ ۶ق/۱۲م بهشت خاور می‌نامد و می‌نویسد: این شهر آراسته به گلهای رنگارنگی است که در حریر سبز باغ و بوستان جلوه‌گرند. باغها شهر را تا جایی که چشم کار می‌کند احاطه کرده‌اند. آنگاه ادامه می‌دهد که بی‌تردید اگر بهشت در زمین بود، جز دمشق نبود و اگر این خطه در آسمان بود، همان فردوس، و با آن همسان بود (ص ۲۳۴-۲۳۵).

عراقِ امروز یا بین‌النهرین کهن با میراث بسیار غنی چندهزار ساله، به همراه حضور بسیار پر رنگ فرهنگ و اندیشهٔ ایرانی و در پی آن حکومت مقتدر عباسی و شکل‌گیری شهر بغداد بر سوخته‌های تیسفون سهم عمده‌ای در روند شکل‌گیری انواع باغهای اسلامی دارد. در قرون نخستین اسلامی در عراق کاخها همراه باغهایی با خیابانهای عمود بر هم گلکاری شده و استخرها و حوض‌ها بودند؛ از جملهٔ آنها می‌توان از کاخهای جوسق و باغ بلکوارا یاد کرد (*دایرة المعارف*، ۵۷/۳). در سامره مقابل پایتخت در جانب باختری دجله باغهایی بود که نخل آنها را از بصره و نهالهای دیگر را از اقصیٰ نقاط سرزمینهای اسلامی مانند شام و خراسان آورده، و در آن نزهتگاه کاشته بودند. حمدالله مستوفی نیز دربارهٔ شهر انبار که باغهای بسیار و میوهٔ فراوان داشت، می‌گوید: «باغستانش بباغات بغداد پیوسته است و در آن خلفا عمارات خوب ساخته‌اند...» (نک: لسترنج، 54, 67). سفیران امپراتوری بیزانس در دربار مقتدر عباسی از باغهای مختلف با شکوه یاد کرده‌اند (اتینگهاوزن، 3-4).

مصر: باغ در سرزمین مصر از اوایل هزارهٔ ۳ق‌م وجود داشته است و گمان می‌رود که عناصری از باغهای رسمی و تزیینی پادشاهی نوین مصر در دورهٔ پادشاهی کهن نیز وجود داشته است (استروناخ، ۶۴، حاشیهٔ ۴).

مدارک در دست حاکی از آن است که در زمان بنیاد نهادن قاهره شهر دارای باغهای عمومی و خصوصی بسیار و چندین باغ ـ کاخ بوده است؛ همچنین اهالی شهر فسطاط در ساخت و ایجاد باغها علاقهٔ بسیاری از خود نشان می‌دادند (لرمن، 189). ناصرخسرو نیز از باغهایی بر بام خانه‌ها در مصر یاد کرده است (ص ۱۰۸).

ترکیه: منابعی که از باغهای کهن در ترکیه بحث کنند، نادرند و تنها شماری مینیاتور و نوشته از نویسندگان محلی و سیاحان باقی مانده است؛ ولی با توجه به شواهدی که از باغهای اورارتویی در دست است، حضور مؤثر فرهنگ ایرانی در آسیای صغیر مشاهده می‌شود؛ با وجود حکومت طولانی رومیان و سپس دولت بیزانس و نیز طبیعت مناسب این ناحیه باید انتظار وجود باغهایی را در ترکیه داشت (لرمن، 190؛ استروناخ، ۵۶). در دوران دولت عثمانی باغها ضمن عملکرد دولتی، برای استفاده در ضیافتها نیز به کار می‌رفت. با توجه به اینکه بیشتر مرزهای ترکیه مرزهای آبی است، باغهای بسیاری رو به دریا ساخته شدند و از این‌رو، باغهای ترکیه کمتر به محور و جهت وابسته بودند (لرمن، همانجا). با توسعهٔ متصرفات عثمانی کاخهای بسیاری ساخته شد. باغهای بزرگ آنها به حیاطهایی شامل کلاه فرنگیها تقسیم می‌شد و در پیرامون این مجموعه شکارگاهها قرار داشت. توپکاپی سرایی اقامتگاه سلاطین عثمانی از قرن ۱۰ تا ۱۳ق/۱۶ تا ۱۹م، مجموعه‌ای بزرگ از باغهاست که مشرف بر دریاست و در آن کوشکها و تاکستانها، برکه‌ها و چشمه‌های متعددی بوده است. در آغاز قرن ۱۲ق/۱۸م با قدرت یافتن دولت عثمانی بسیاری از ضیافتهای شبانه در این باغ برگزار می‌شد (همو، 191-190).

اندلس: با خلافت اموی در اندلس در اوایل قرن ۲ق/۸م باغ و باغ‌سازی در این سرزمین با بهره‌گیری از سنن بومی و تاریخی، اوضاع مساعد آب و هوا، زمینه‌های علایق علمی به امر کشاورزی و شناخت گیاهان، رشد و توسعه یافت (*دانشنامه*، ۱/۵۷۵ - ۵۷۶). عبدالرحمان یکم که از دمشق به اندلس رفته بود، به ایجاد باغی براساس نمونه‌های دمشق اقدام کرد. وی از سایر بلادِ گیاه آورد که از جملهٔ آنها رُز زردِ ایران بود. در زمان ورود مسلمانان به اندلس هنوز باغها و سیستمهای آبیاری رومی وجود داشت. طرح باغها عموماً هندسی بود و باغها با دیواری سنگی یا پرچین محصور می‌شد. در غرناطه باغها در دامنهٔ تپه‌ها ایجاد شده بود و از مشخصه‌های این باغها سایه‌بانهای کوچکی بود که با الهام از کوشکهای ایرانی ایجاد می‌شد (لرمن، 89-87). در مدینة الزهرا در قرطبه باغهای وسیع در بخش میانی بستری شیب‌دار و صفه مانند ایجاد شده بود و علاقهٔ وافر به امر باغبانی چنان بود که کاخها نیز در کنار باغها بنا می‌شد. کاخ الحمرا در غرناطه مجموعه‌ای از کوشکهای میان باغی بود که بهشتی پهناور را می‌مانست و بسیاری از آنها پر از جانوران مختلف بود (هیلنبراند، ۵۳۴، ۵۴۴). در این کاخ آب نقش کاربردی و زیباشناختی خود را داشت؛ مجموعه‌ای آرام از فواره‌ها بر جذابیت باغ افزوده بود. حوضها، باغچه‌ها، شبکهٔ معابر مجموعاً احساسی جدا از زندگی روزمره را القا می‌کرد (همو، ۵۴۸).

شبه قارهٔ هند: باغهای شبه قاره یا در منطقهٔ جلگه‌ای و یا در منطقهٔ کوهستانی کشمیر واقعند. باغهای دوران اسلامی قبل از مغول به دورهٔ حکومت فیروزشاهی در اطراف دهلی بازمی‌گردد؛ اما باغ‌سازی در شبه قاره سنت دیرینه‌ای دارد. آشوکا، امپراتور بزرگ هند در دو هزار سال پیش اقدام به احداث و توسعهٔ باغها کرد. باغها در هند ابتدا به معابد بودایی، سپس به خانهٔ شاهزادگان، ثروتمندان و تجار تعلق داشت (لرمن، 140-139). بعد از سدهٔ ۸ق/۱۴م قصرهای بسیاری با باغهای پیرامون آنها شکل گرفت. در ساخت باغهای ناحیهٔ احمدآباد از هنر باغبانی خراسانی بهره‌مند شده‌اند و تأثیر هنر باغ‌سازی ایرانی در باغهای بنگاله و ماندو آشکار است (*دانشنامه*، ۱/۵۷۷). سنت باغ اسلامی در دوران حکومت مغولها به اوج رسید. امپراتوران مغولی با باغ ایرانی آشنا بودند و دربارهٔ نقشهٔ باغ و کاشت و پرورش گیاهان آگاهی داشتند. با اینکه سنت چهار باغ اساس نقشهٔ باغ بود، اما آنان تقلید کنندهٔ محض نبودند. باغها در این سرزمین طبق نیازهای اقلیم و منطقه تعدیل شد و گسترش یافت. باغهای این دوره با «رام باغ» در آگره در زمان بابر آغاز شد و در دورهٔ جهانگیر به اوج شکوفایی رسید (لرمن، 140؛ جلیکو، 109).

بابر به باغ بیشتر به عنوان موضوعی زیبا علاقمند بود، تا به عنوان بازتابی تصوری از بهشت که انسان ایجاد کرده است؛ او با استقرار در هند به زودی دریافت آنچه در کابل و سمرقند با آنها سر و کار داشته است، مناسب سرزمین تازه نیست؛ در نتیجه، طرحی از باغ را آغاز کرد و گسترش داد که در نهایت شاخص باغ هندی شد (لرمن، 141). او سنت باغ‌سازی ایرانی را ـــ با کاربردِ نظم، هندسه، نهرها و حوض ـــ همراه با بهره‌گیری از سنن بومی به کار گرفت. باغهای او عموماً مطبق بودند و این شیوه بعد از او هم دنبال شد (همو، 141-140). برخی از باغهای بابر ۳ طبقه بود، از جمله باغ شالمار در لاهور که معظم‌ترین باغ جهان است. این باغ، باغی سلطنتی بوده که هر یک از طبقات با هدف متفاوتی کاربری داشته است: طبقهٔ اول برای عموم مردم، طبقهٔ دوم مخصوص امپراتور، و سومین و بالاترین طبقه مختص اهل حرم بود؛ هر طبقه یا باغ کلاه فرنگی خاصی برای خود داشت (جلیکو، 115). گاهی باغها در ۸ طبقه (مفهوم باغ بهشت)، ۷ طبقه (به معنای هفت آسمان) و در مواردی در ۱۲ طبقه ـــ مثل باغ نشاط در کشمیر ـــ بودند (لرمن، 142).

کوشک نقطهٔ تمرکز باغهای زینتی هند بود که گاهی در طبقهٔ اول و گاهی در بالاترین طبقه قرار داشت. کوشک روی یک صفه در مرکز چهار باغ ایجاد می‌شد (همانجا). باغهای مغولی با به کارگیری طرحی واحد متشکل از نهری مرکزی، حوضهای کم عمق، دیوار بلند محصور کننده، درختان چنار، برکه‌های مصنوعی و فواره‌ها ساخته می‌شدند. از عناصر دیگر باغ مغولی نهرهایی است که گاه در زاویهٔ قائمه با بستر اصلی آب قرار داشتند، و از سنت تقسیم چهار بخشی پیروی می‌کردند. این نهرها به موازات خیابانهای مستقیم بودند و حد فاصل آنها را چمن فراگرفته بود و حاشیه‌ها با بستری از گلها و ردیف درختان سایه‌دار پر شده بودند (*دانشنامه*، ۱/۵۷۸).

افغانستان: اوضاع اقلیمی و آب و هوایی افغانستان چنان بوده است که از همان ابتدا مردم این سرزمین وجود باغ را ضروری دانسته،

و آن را محترم شمرده‌اند. برای مطالعهٔ روند باغ‌سازی در سرزمین امروزین افغانستان که وارث فرهنگ مادی و معنوی ایران و هند است، نظر به کمبود آثار باقی مانده از باغهای دورهٔ قبل از تیمور و مغولان هند باید به منابع کتبی تاریخی و ادبی و مدارک باستان‌شناختی رجوع کرد. بیهقی به باغ پیروزی در غزنه اشاره دارد که سلطان محمود را در همانجا دفن کردند و سپس از جشن سلطان سعید بهرامشاه در آن باغ یاد می‌کند. وی در جایی دیگر از باغ هزار درخت در شهر غزنه نام می‌برد (نک: نفیسی، ۱۴۸/۱، ۲۲۳، ۵۷۷). کاخ ـ باغها و باغهای منفرد احتمالی در شهرهای غزنه، بست و لشکری بازار و... در حملهٔ غوریان و سپس مغولان و تیموریان تخریب شد (*ایرانیکا*).

منابع جغرافیایی از باغهای فراوان و انبوهی در مناطق مختلف این سرزمین‌یاد کرده‌اند (ابن‌حوقل، ۴۳۹/۲). افزون‌براین، وصف‌شماری از این باغهای از میان رفته را در متون منظوم می‌یابیم؛ از جمله فرخی (د ۴۲۹ق/۱۰۳۸م)، شاعر نامدار «باغ نو» را در دورهٔ سلطنت محمود غزنوی به نظم کشیده است، او در این شعر به نکات پراهمیتی اشاره می‌کند: دو ورودی باغ که در خاور و باختر واقع بوده، و به ترتیب مهر و ماه نام داشته‌اند. باغ آراسته به انواع گلها و درختان گوناگون، از جمله سرو بوده است که به شکل مدور پیرایش شده بودند (گفتنی است که در سدهٔ اخیر پنداشته شده که پیرایش درختان روشی غربی است). در ادامه به مرغان آموخته در باغ اشاره شده است؛ کاخ شاه در میان باغ برپا بوده، و نیز استخر بسیار وسیعی از سنگ مرمر که آن را «دریا» نامیده است، با ماهیان و زورقی شناور بر سطح آن و عمارت کلاه‌فرنگی در کنار آن، در باغ وجود داشته است. فرخی در وصف باغ دیگری از مجسمه‌های گوناگون در آن یاد می‌کند: «سیصد هزار گونه بت است اندرو بپای/ هر یک چنانکه خیره شود زو بت بهار» (ص ۵۳ ـ ۵۵، ۱۶۷). این بیت شاعر نیز سندی است که رسم قرار دادن مجسمه در باغ نیز از غرب تقلید نشده است.

بسیاری از باغهای غزنوی با حملهٔ غوریان و باقی‌ماندهٔ آنها و آثار سلجوقی در حملهٔ مغولان و تیموریان از بین رفت؛ لیکن با حضور تیمور و اخلاف او در هرات و کابل سنت پایداری از باغ‌سازی به وجود آمد که ضمن بهره‌گیری بنیادین از سنت باغهای ایرانی خود به توسعهٔ این فعالیتها کمک کرد و بر باغ‌سازی مغولی هند و صفوی ایران تأثیر نهاد. در زمان جانشینان تیمور باید به احداث باغهای گازرگاه در هرات به دستور شاهرخ میرزا و باغهای تخت سفر توسط سلطان حسین بایقرا اشاره کرد (*ایرانیکا*).

بابر بنیان‌گذار سلسلهٔ مغولی هند پس از تسخیر کابل علاقهٔ شدیدی بدان پیدا کرد و نسبت بـه آبادانی آن بسیار کوشید و بـه تأسی از سمرقند به احداث باغ در کابل پرداخت. او در *بابرنامه* می‌نویسد: در ۹۱۴ق/ ۱۵۰۸م چارباغی در ناحیهٔ استالف در نزدیکی کابل به نام «باغ‌وفا» طراحی کرده که مشرف بر رود است، و نیز آب همان رود در باغ جریان دارد. بابر در همین منطقهٔ پر صفا و سبزه‌زار بهای باغ بزرگی را که الغ‌بیک میرزا غصب کرده بود، به صاحبان آن پرداخته است و در وصف آن از درختهای چنار بزرگ، سبزه‌زار پر صفا یاد می‌کند و می‌افزاید: از میان باغ یک آسیا آب جاری است که مسیر پر پیچ و خمی را طی می‌کرده، و وی جهت آن را مطابق اصول طراحی کرده، و سامان داده است. در پایین این باغ نیز چشمه‌ای به نام «سه یاران» وجود داشت با درختان چنار، بلوط و ارغوان زرد و سرخ که در منطقه یگانه بود. به‌دستور بابر چشمه نیز سامان یافت (ص ۸۳، ۸۶ ـ۸۷). تا سال ۱۳۵۰ش/۱۹۷۱م این محل گردشگاه مردم بود.

جهانگیر فرزند بابر از ۷ باغ، و شاهجهان نیز از ۱۰ باغ در ۱۰۴۸ق/۱۶۳۸م یاد کرده است. باغی که بابر در آن دفن شد، باغی پله‌ای بود به طول ۵۰۰ متر در ۱۵ طبقه و شاهجهان نسبت به مرمت و توسعهٔ آن اقدام کرد. جهانگیر باغ جهان آرا را در کابل، و احتمالاً همسرش نورجهان باغ نمله را در غرب جلال‌آباد احداث کرد. توجه بابر به باغ‌سازی مخصوصاً در تأمین محور صحیح و آب کافی، و علاقه و کوشش او در به دست آوردن گیاهان جدید از بلاد مختلف باعث شد که او سنت باغ‌سازی اسلامی در هند را بنیاد نهد (*توزک جهانگیری*، ۵۲، ۲۶۶، ۲۸۶؛ لرمن، 193, 192).

ماوراءالنهر: دو شهر بخارا و سمرقند مراکز و نقاط ثقل فرهنگی ماوراءالنهر بوده‌اند. از باغهای قبل از دوران مغول و حکومت تیموری اطلاعات چنان است که ابن حوقل می‌گوید: در شهر سمرقند کمتر خانه‌ای است که بوستانی نداشته باشد و یاقوت اشاره می‌کند که هوای شهر مرطوب است و هر خانه‌ای چه در شهر و چه در ربض باغ یا باغچه‌ای دارد، چنانکه از بالای قلعه شهر پوشیده از درخت و سبزه به نظر می‌رسد (۱۳۵/۳؛ نک: لسترنج، 464)؛ ولی دورهٔ اوج و شکوه سمرقند و سنت باغ‌سازی آن به دوران حکومت تیمور و اخلاف او بازمی‌گردد. دو تن از مورخان دربار تیمور ــ ابن عربشاه و شرف‌الدین علی یزدی ــ و کلاویخو سیاح اسپانیایی به وصف باغهای آن پرداخته‌اند. یک قرن بعد وصف مجددی از باغهای سمرقند، مخصوصاً از چهار باغ درویش محمد ترخان، توسط بابر ارائه شده است. علاوه بر باغهای کمربندی شهر که هر یک نام یکی از شهرهای مهم و معروف و فرهنگی جهان اسلام چون سلطانیه، قاهره، شیراز، بغداد و دمشق را داشت، اسامی باغهای متعددی با وصف آنها چون باغ شمال، باغ ارم، باغ بهشت و... در دست است. طرح و شکل باغهای سمرقند براساس سنت باغ‌سازی ایرانی است و هنرمندان باغ‌ساز ایرانی نهایت مهارت خود را در تقویت سنت ایرانی به خرج داده‌اند. باغهای ساکت، سبز، سایه‌دار و زیبایی در سمرقند وجود داشتند که دارای اساس هندسی و محور اصلی، کوشکی روی صفه در محل تقاطع محورها، استخر مرکزی با نهرهای مفروش با کاشی، ورودی با شکوه در مسیر محور اصلی و حصار و درختان انبوه بودند (لرمن، 192-191؛ کلاویخو، ۲۱۴، ۲۱۹ـ۲۲۰، ۲۲۹ـ۲۳۰، ۲۳۲).

شکل باغ: از نظر طرح و نقشه می‌توان باغهای ایرانی را به ۳ گروه

تقسیم کرد: ۱. باغهای مسطح و کم شیب، مانند باغ فین. ۲. باغهای شیب‌دار و صفه‌دار که معماری آنها بر خیابانهای اصلی و آب نماهای میانی تمرکز دارد و بنای اصلی در طبقهٔ فوقانی است؛ قدیم‌ترین نمونهٔ آن باغ تخت شیراز (قرن ۵ق/۱۱م)، و بهترین نمونهٔ آن باغ هزار جریب صفوی در اصفهان است. ۳. باغهایی که در بسترهای عارضه‌دار طبیعی و یا در میان آبگیرها ساخته می‌شود. این باغها شباهت بسیار به باغهای اولیه دارد و سعی شده است که حالت طبیعی محیط حفظ گردد. باغ عباس‌آباد بهشهر از دوران صفوی در دورن جنگل و در کنار دریاچهٔ مصنوعی و مشرف به منظر طبیعی گسترده از جملهٔ آنهاست.

ابونصر هروی در قرن ۱۰ق/۱۶م طرح باغ ایرانی را با جزئیات شرح داده است (سراسر کتاب، به ویژه ص ۲۸۲-۳۸۰).

شکل هندسی باغ ایرانی چهار گوش و عموماً مستطیل، و جهت طولی باغ محور آن است و شیب و سازه‌های درون باغ نسبت بدان مشخص می‌شوند. استفاده از الگوی محوری که تا دوره‌های متأخر در ایران و نیز هند معمول بود، باقی‌ماندهٔ میراث هخامنشی است (استروناخ، 50). باغ با دیوار محصور، و برخی از آنها مثل باغ فین دارای برج و باروست. سر در ورودی که مبین میزان تمکن صاحب آن نیز هست، در محور اصلی و جهت طول باغ ایجاد می‌شود. باغها دارای در کوچک اختصاصی نیز هستند. پشت در، هشتی قرار دارد که حایلی بین درون و بیرون باغ است. خیابان‌بندی باغ به نسبت وسعت و چگونگی بستر باغ و شمار بناهای آن شکل می‌گیرد. دو خیابان متقاطع شمالی - جنوبی و شرقی - غربی خیابانهای اصلی باغ هستند. خیابانهایی در اطراف و کنار دیوار حصار ایجاد می‌شود. اگر بستر باغ شیب داشته باشد، با ایجاد پله آن را می‌شکنند. استخر و حوضهای بزرگ و کوچک، آبنما و آبشار و نیز نهرهای منظم در محور شبکه‌بندی باغ و در محل اتصال و مقابل کوشک و ایوان و یا دیگر بناهای اصلی شکل می‌گیرند. کف نهرها و حوضهای کم عمق به صورت آب‌نما با کاشی الوان فرش می‌شود. شکل حوضها عموماً مستطیل و ساده، و یا زائده‌دار است. از طرحهای آزاد جز دایره از اشکال دیگر استفاده نمی‌شود و حوض پاشویه‌دار از دوران صفوی مرسوم گردیده است.

در اکثر باغهای ایرانی جوی آب از طبقهٔ زیرین کوشکِ میان باغ سرچشمه می‌گیرد و پس از ورود به حوض جلو آن در کل باغ جاری می‌گردد (دیبا، ۳۰). برای بهره‌گیری از زیبایی آب از فواره استفاده می‌شود که نمونه‌های صفوی آن موجود است و سیاحان و شاعران بدان اشاره کرده، و نگارگران از آن اطلاع داشته‌اند. شکل آنها مخروطی با لعاب فیروزه‌ای است و از انواع فلزی هم استفاده شده است. در زمینهای شیب‌دار از آبشارهای کوچک به صورت سطوح پله‌ای و شیب‌دار استفاده می‌شود. باغچه‌بندی به ۳ شکل باغچه‌های بزرگ چهار گوش، پهنه‌های بزرگ و نوارهای کم عرض پله‌ای است و رعایت نوع گیاه، گل و درختی که کاشته می‌شود، از شاخصه‌های باغچه‌بندی است. در الگوی چهار باغ سطح باغ توسط شبکه‌بندی خیابانها و نهرها به چهار بخش قرینه تقسیم می‌شود که شاخص‌ترین معرف باغهای ایرانی است.

از دیگر عناصر باغ احداث کوشک و عمارت و ایوان است و طراحی شبکه‌بندی و تعیین محل جزئیات باغ به نسبت آن صورت می‌گیرد. محل آن باید از بهترین چشم‌انداز طبیعی برخوردار باشد و ساخت‌نمونه‌های هشت‌گوش بر همین‌اساس بوده‌است. از خصوصیات باغ ایرانی منظرهٔ روبه‌روی کوشک و کشیدگی کل باغ در محور شمال - جنوب است (همو، ۳۷). گاهی کوشک باغ را به دو بخش وسیع‌تر عمومی و کوچک‌تر خصوصی تقسیم می‌کرد، مانند باغ ارم شیراز (ابوالقاسمی، ۲۸۹). غیر از کوشک میانی و اصلی بناهای دیگری هم به منظورهای مختلفی چون اقامتگاه ساکنان باغ و گاه کاربردهای رسمی و روزمره ساخته می‌شد. بعد از آب که نقش اصلی در شکل باغ ایرانی دارد، درختان در مرتبهٔ بعدی قرار می‌گیرند (دیبا، ۳۰-۳۱). گیاهان زینتی، درختان میوه و سایه‌دار و چمن در باغ معمول است. نوع و ارتفاع و انبوهی برگها و شاخسار درختان و بوته‌ها در ایجاد فضای مطلوب مؤثر است. از شاخصه‌های باغ ایرانی کاشت درختان میوه در کرت بزرگ است. زمان شکوفایی و تنوع رنگ گلها مهم است تا سرسبزی و تداوم رنگها و پویایی باغ را به چشم بیننده بیاورد. درختان میوه را در حاشیهٔ کرتها و باغچه‌ها و خیابانها و گاهی داخل کرتها می‌کارند. از قدیم رایج بود که نمونه‌های تازه‌ای از دیگر بلاد وارد می‌شد، چنانکه مثلاً از دوران صفوی استفاده از نمونهٔ گلهای زینتی اروپا مرسوم شد. مهم‌ترین و بهترین گل در باغ ایرانی گل سرخ در انواع سفید و زرد و سرخ و گاهی دو رنگ بود. گاهی برای پوشش سطوح باغ از شبدر استفاده می‌شد. *روضة الصفات* نویدی مدرکی گویا بر استفاده از انواع گلها و گیاهان در باغهای صفوی بود.

روشنایی باغها در شب نیز از طریق فانوسها، و در حین مراسم خاص با استفاده از شمار بسیاری شمع بود و شمعهای بلند و درشت را درون شمعدانها قرار می‌دادند.

مآخذ: ابن جبیر، محمد، *رحلة*، بیروت، ۱۳۸۴ق/۱۹۶۴م؛ ابن حوقل، محمد، *صورة الارض*، به کوشش کرامرس، لیدن، ۱۹۳۸-۱۹۳۹م؛ ابن فقیه، احمد، *مختصر کتاب البلدان*، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ ابوالقاسمی، لطیف، «هنجار باغ ایرانی در آینهٔ تاریخ»، مجموعه مقالات کنگرهٔ *تاریخ معماری و شهرسازی ایران*، تهران، ۱۳۷۴ش، ج ۲؛ ابونصر هروی، قاسم، *ارشاد الزراعه*، به کوشش محمد مشیری، تهران، ۱۳۴۶ش؛ استروناخ، د.، «شکل‌گیری باغ سلطنتی پاسارگاد و تأثیر آن در باغ‌سازی ایران»، ترجمهٔ کامیار عبدی، *اثر*، تهران، شم ۲۲ و ۲۳؛ اصطخری، ابراهیم، *مسالک و ممالک*، ترجمهٔ محمد بن اسعد تستری، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۷۳ش؛ بابر، ظهیرالدین محمد، *بابرنامه*، ترجمهٔ فارسی، بمبئی، ۱۳۰۸ق؛ *توزک جهانگیری*، لکهنو، نولکشور؛ حمدالله مستوفی، *نزهة القلوب*، به کوشش گ. لسترنج، لیدن، ۱۹۱۳م؛ *دانشنامهٔ جهان اسلام*، تهران، ۱۳۷۵ش؛ *دایرة المعارف تشیع*، به کوشش احمد صدر حاج سیدجوادی و دیگران، تهران، ۱۳۷۱ش؛ دیبا، داراب و مجتبی انصاری، «باغ ایرانی»، مجموعه مقالات کنگرهٔ *تاریخ معماری و شهرسازی ایران*، تهران، ۱۳۷۴ش، ج ۲؛ سامی، علی، *تمدن ساسانی*، شیراز، ۱۳۴۲ش؛ فرخی سیستانی، *دیوان*، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۳۵ش؛ کلاویخو، روی، *سفرنامه*، ترجمهٔ مسعود رجب‌نیا، تهران، ۱۳۴۴ش؛ کمپفر، ا.، *سفرنامه*، ترجمهٔ کیکاووس جهانداری، تهران، ۱۳۶۰ش؛ *لغت‌نامهٔ دهخدا*؛

مافروخی، مفضل، محاسن اصفهان، به کوشش جلال‌الدین طهرانی، تهران، ۱۳۱۲ش؛ معین، محمد، فرهنگ فارسی، تهران، ۱۳۷۱ش؛ مقدسی، محمد، احسن التقاسیم، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۰۶م؛ ناصرخسرو، سفرنامه، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۵۵ش؛ نفیسی، سعید، در پیرامون تاریخ بیهقی، تهران، ۱۳۵۲ش؛ نویدی شیرازی، زین‌العابدین، روضة الصفات، به کوشش ابوالفضل رحیموف، مسکو، ۱۹۷۴م؛ وست، و.س.، «باغهای ایران»، میراث ایران، به کوشش ا.ج. آربری، ترجمهٔ احمد بیرشک و دیگران، تهران، ۱۳۳۶ش؛ ویلبر، د.، باغهای ایران و کوشکهای آن، ترجمهٔ مهین‌دخت صبا، تهران، ۱۳۴۸ش؛ هیلنبراند، ر.، معماری اسلامی، ترجمهٔ ایرج اعتصام، تهران، ۱۳۷۷ش؛ یاقوت، بلدان؛ نیز:

Ettinghausen, R. introd. *The Islamic Garden*, Washington, 1976; Golombek, L. and D. Wilber, *The Timurid Architecture of Iran and Turan*, Princeton, 1988; *Iranica*; Jellicoe, S., «The Development of the Mughal Gardens», *The Islamic Garden*, Washington, 1976; Lehrman, J., *Earthly Paradise*, London, 1980; Le Strange, G., *The Lands of the Eastern Caliphate*, London, 1966; Ling, R., «The Arts of Living», *The Oxford History of the Classical World*, ed. J. Boardman et al., New York, 1990; Matheson, S.A., *From Pasargadae to Darab*, Tehran, 1997; Pinder-Wilson, R., *Studies in Islamic Art*, London, 1985; Reuther, O., «Sasanian Architecture, A. History», *A Survey of Persian Art*, ed. A.U. Pope, Tehran etc., 1967, vol.II; Stronach, D., «Anshan and Parsa: Early Achaemenid History, Art and Architecture on the Iranian Plateau», *Mesopotamia and Iran in the Persian Period: Conquest and Imperialism 539-331BC*, ed. J. Curtis, London, 1997.

ناصر نوروززادهٔ چگینی

باغچه‌بان، جبار (عسکرزاده) (۱۲۶۴- ۱۳۴۵ش/۱۸۸۵- ۱۹۶۶م)، مبتکر آموزش ناشنوایان در ایران، پایه گذار آموزش و پرورش پیش دبستانی و از پیشگامان شعر و ادبیات کودکان.

نیاکان باغچه‌بان ازمردم تبریز بودند، اما او در ایروان (مرکز جمهوری ارمنستان امروزی) زاده شد. پدرش عسکر در ایروان به کارهایی، همچون معماری، مجسمه‌سازی و قنادی می‌پرداخت (*دانشنامه*...، ۶۰۵/۱؛ مرسلوند، ۱۲/۲). باغچه‌بان در زادگاه خود، به مکتب خانه رفت، ولی در ۱۵ سالگی برای گذران زندگی مجبور به ترک تحصیل شد و به کارهای پدر روی آورد (همانجاها) و در ۱۲۸۴ش/ ۱۹۰۵م به علت درگیریهای قومی و مذهبی به ویژه جنگهای مسلمان و ارمنی که در منطقهٔ قفقاز به اوج خود رسیده بود، مدتی به زندان افتاد. زندان در افکار و اعتقادات او چنان اثر گذاشت که پس از رهایی، فعالانه وارد زندگی فرهنگی و اجتماعی شد (احیایی، ۵۸؛ *دانشنامه*، همانجا).

در ۱۲۹۰ش/۱۹۱۱م، باغچه‌بان کار روزنامه نگاری را که بسیار به آن دلبستگی داشت، آغاز کرد و به همکاری با روزنامهٔ *قفقاز* و نوشتن مطالب فکاهی و سرودن اشعار طنز برای روزنامهٔ معروف *ملانصرالدین* پرداخت (احیایی، مرسلوند، همانجاها) و یک سال بعد توانست ادارهٔ مجلهٔ فکاهی *لک لک* را بر عهده بگیرد و انتشار آن را تا نخستین سال جنگ جهانی اول (۱۹۱۴م) که تعطیل شد، ادامه دهد.

باغچه‌بان در اواخر جنگ، به شهر کوچک مرزی «ایغدیر[1]» در خاک ترکیه مهاجرت کرد. وی در آنجا به سبب رفتار شایسته و کارآیی، پس از آنکه چندی به عنوان تحویلدار شهرداری خدمت کرد، به سرپرستی آنجا برگزیده شد، ولی پس از شکست دولت عثمانی در جنگ، ناچار به ایروان بازگشت (همانجاها)، اما دیگر نتوانست در زادگاهش بماند. قحط و گرانی، بیماری، جنگهای داخلی و درگذشت پدر و مادر، او را وادار کرد که در ۱۲۹۸ش به سوی سرزمین نیاکان خود روی آورد. وی سرانجام پس از تحمل سختیهای فراوان به مرند رسید و به عنوان آموزگار در مدرسهٔ احمدیه به کار پرداخت (مرسلوند، ۱۳/۲؛ احیایی، همانجا).

دیری نگذشت که نحوهٔ کار و روش ابتکاری او در تدریس جلب توجه کرد و به دعوت رئیس فرهنگ آذربایجان به تبریز رفت (*دانشنامه*، ۶۰۶/۱؛ مرسلوند، همانجا) و در ۱۳۰۳ش/۱۹۲۴م نخستین کودکستان ایرانی را به نام «باغچهٔ اطفال» در آنجا تأسیس کرد و نام خانوادگی خود را از عسکرزاده به باغچه‌بان تغییر داد (احیایی، ۵۹؛ صنعوی، ۱۱۷۴- ۱۱۷۶؛ آرام، ۱۰). در ۱۳۰۵ش با توجه به حالات ۳ کودک ناشنوا که در میان شاگردان او بودند، در باغچهٔ اطفال کلاسی مخصوص تعلیم و تربیت کرولالها تأسیس کرد (صنعوی، مرسلوند، نیز *دانشنامه*، همانجاها). در ۱۳۰۷ش به خواهش رئیس فرهنگ فارس به شیراز رفت و کودکستانی در این شهر بنیاد نهاد. وی پس از ۵ سال خدمت در آنجا در ۱۳۱۲ش به تهران آمد و با تأسیس اولین مدرسه رسماً به تعلیم و تربیت کودکان کر و لال پرداخت و در همین سال بود که برای استفادهٔ شاگردان ناشنوای خود «تلفن گنگ» یا سمعک استخوانی را اختراع کرد و به ثبت رساند (همانجاها). در ۱۳۱۴ش از سوی وزارت فرهنگ، دستور *تعلیم الفبای* او که امروزه به «روش باغچه‌بان» معروف است، منتشر شد. از این روش هنوز در کلاسهای دبستانی وسوادآموزی بزرگسالان استفاده می‌شود (*دانشنامه*، همانجا).

باغچه‌بان در ۱۳۲۲ش با کمک افراد نیکوکار «جمعیت حمایت از کودکان کرولال و کور» را تشکیل داد و به ثبت رساند و بعداً کلمهٔ «کور» از عنوان جمعیت حذف شد (همانجا؛ مرسلوند، ۱۴/۲؛ آرام، ۱۱). در ۱۳۲۳ش امتیاز مجله‌ای با عنوان *زبان* را به دست آورد و نخستین شمارهٔ آن را در بهمن ۱۳۲۳ منتشر ساخت (مرسلوند، همانجا). در ۱۳۲۸ش اساسنامه و برنامهٔ کامل تحصیلات پنج سالهٔ ناشنوایان برای آموزش زبان و حرفه، همچنین روش آموزش الفبای دستی و گویا را تهیه کرده، به تصویب رساند. در ۱۳۳۰ش «کانون کر و لالها» و در ۱۳۳۴ش نخستین کلاس خاص تربیت معلم برای آموزش ناشنوایان را با همکاری وزارت فرهنگ تشکیل داد (*دانشنامه*، ۶۰۶/۱).

باغچه‌بان مردی خود ساخته، مبتکر و فعال بود و بدون داشتن تحصیلات رسمی مرتب با فکری آزاد و اندیشه‌ای بارور در راه مقاصد انسانی خود پیش می‌رفت (صنعوی، همانجا). او به هنر تئاتر کودکان آشنایی داشت و کارگردانی و اجرای برخی از نقشها و طراحی دکور و صحنه آرایی نمایشنامه‌های منظوم خود را شخصاً بر عهده می‌گرفت (احیایی، همانجا). وی برای کودکان اشعار زیبایی می‌سرود و بازیهای گوناگونی ابداع می‌کرد (صنعوی، ۱۱۷۵). یکی از مهم‌ترین کارهای او

1. Iğdir

تألیف کتاب *روش آموزش کرولالها* ست که در ۱۳۴۳ش به چاپ رسید (آرام، ۱۵). او در این اثر ضمن توضیح صداهای زبان فارسی و روش آموزش تلفظ و لب خوانی، اصول «زبان مصور» را به تفصیل شرح داده است (*دانشنامه*، همانجا).

باغچه بان تألیفات بسیاری در زمینه‌های گوناگون از خود به یادگار گذاشت. مهم‌ترین آثار وی اینهاست: *اسرار تعلیم و تربیت یا اصول تعلیم الفبا*؛ *الفبای آسان*؛ *دستور تعلیم الفبا*؛ *الفبای باغچه‌بان*؛ *روش آموزش کر ولالها*؛ *برنامهٔ کار آموزگار*؛ *پیر و ترب* (نمایشنامه)؛ *رباعیات آذری خیام* (ترجمه)؛ *علم آموزش برای دانشسراهای مقدماتی*؛ *رباعیات باغچه‌بان*؛ *بابابرفی* (داستان منظوم)؛ *خانم خزوک*؛ *گرگ و چوپان*؛ *بادکنک* (مرسلوند، همانجا)؛ و نیز داستانهای منظوم به زبان ترکی آذری مثل *قیزیللی یاپراق* (برگ زراندود) و *بایرام چیلیق* (مژده‌رسانی عید) از وی به چاپ رسیده است.

مآخذ: آرام، احمد، «جبار باغچه‌بان»، *ماهنامهٔ آموزش و پرورش*، تهران، ۱۳۴۵ش، س ۳۶، شم ۷ـ ۸؛ احیایی، محمود، «جبار باغچه‌بان و کودکان»، *آرمان*، تهران، ۱۳۶۹ش، شم ۸ ـ ۹؛ *دانشنامهٔ جهان اسلام*، تهران، ۱۳۷۵ش؛ صنعوی، قاسم، «مردی که کودکان و خاموشان را دوست می‌داشت»، *سخن*، تهران، ۱۳۴۵ش، س ۱۶، شم ۱۱؛ مرسلوند، محسن، *زندگی‌نامهٔ رجال و مشاهیر ایران*، تهران، ۱۳۶۹ش.

جلال خسروشاهی

باغَچه‌سَرای، شهری در شبه جزیرهٔ کریمه که زمانی تختگاه خانات تاتار بود. این شهر در ۳۲ کیلومتری شهر سیمفروپل و ساحل دریای سیاه در ۴۴° و ۴۵′ عرض شمالی و ۳۳° و ۵۱′ طول شرقی واقع است (*بروکهاوس*، III/214) و اکنون مرکز شهرستانی است به همین نام در جمهوری اوکرائین که جمعیت آن در ۱۹۶۹م/۱۳۴۸ش حدود ۱۵ هزار نفر (BSE³, III/56)، و در ۱۹۹۰م/۱۳۶۹ش حدود ۲۶٬۶۰۰ نفر بوده است (*آمریکانا*).

باغچه‌سرای در منطقهٔ بسیار خوش منظره‌ای از حوضهٔ رود چوروک‌سو (BSE³، همانجا؛ «دائرةالمعارف جغرافیایی...[1]»، I/201)، و در دشت تنگی نهاده شده که در شرق آن دره‌ای به نام سالچیک واقع است. در انتهای درهٔ سالچیک دژی کوهستانی به نام جهود قلعه وجود دارد (بارتولد، III/368). این ناحیه از سوی امیران تاتار، برای اسکان یهودان کریمه تخصیص یافته بود. تا سدهٔ ۱۹م، بومیان شبه جزیرهٔ کریمه آنجا را قِرقِر یا قرقری می‌نامیدند (همانجا). این نام نخستین بار در نوشتهٔ ابوالفدا آمده که ظاهراً معنای آن ۴۰ مرد است. قرقر یا قرقری قلعه‌ای است تسخیر ناپذیر بر سرکوهی در شمال صاری کرمان که دسترسی بدان دشوار است. در نزدیکی آن کوهی بلند به نام جاطرطاق وجود دارد که از دریای سیاه می‌توان آن را مشاهده کرد (ابوالفدا، ۲۱۴، ۲۱۵). ابوالفدا مردم قرقر را از قوم آص (آس) نامیده است (ص ۲۱۵). قوم آس مردمی ایرانی نژاد و ایرانی زبانند (نک: هـ د، اوستیا، نیز آسی). بعضی از محققان معنای ۴۰ مرد را برای قرقر درست ندانسته، آن را قرق ـ اور (۴۰ قلعه) معنا کرده‌اند. بارتولد می‌نویسد که بر سکه‌های یافت شده، نام قرق ـ یر آمده که به معنای ۴۰ جای است (همانجا). چنین به نظر می‌رسد که حاجی گرای از نوادگان جوجی، فرزند چنگیز و بنیادگذار دودمان گرای در ۸۵۸ق/۱۴۵۴م تختگاه خود را به قرق ـ یر انتقال داده بود (همانجا). در اوایل سدهٔ ۱۰ق/۱۶م منگلی‌گرای در سومین دورهٔ فرمانروایی خویش (۸۸۳-۹۲۰ق/۱۴۷۸-۱۵۱۴م) باغچه‌سرای را بنا نهاد و آن را تختگاه خود قرار داد («دائرةالمعارف تاریخی...[2]»، III/178).

در یک کیلومتری غرب باغچه‌سرای در دشت چیریک، خرابه‌های قصبه‌ای وجود دارد که تاتارهای کریمه آن را اسکی یورت (سرزمین کهن) می‌نامند. در اینجا گورهایی از خانهای کریمه، متعلق به سدهٔ ۱۰ق/۱۶م وجود دارد (بارتولد، همانجا؛ نیز نک: زامباور، ۳۶۷-۳۶۹؛ اوزون چارشیلی، II/421). باغچه‌سرای شهری آزاد بود و بازرگانان از نواحی مختلف بدانجا رفت و آمد داشتند. برونفسکی سفیر لهستان در ۹۸۶ق/۱۵۷۸م از آنجا به عنوان شهری کوچک که در آن قصر خانهای کریمه و مسجدی از سنگ بنا شده بود، خبر می‌دهد (بارتولد، همانجا).

در زمان فرمانروایی اسلام گرای سوم (۱۰۵۴-۱۰۶۴ق/۱۶۴۴-۱۶۵۴م) (زامباور، ۳۶۸)، باغچه‌سرای از اهمیت ویژه‌ای برخوردار گردید (بارتولد، III/369). در ۱۱۴۹ق/۱۷۳۶م باغچه‌سرای به تصرف روسها درآمد و بخشی از شهر به آتش کشیده شد. یک چهارم شهر، از جمله کاخ، مسجد مشهور و کتابخانهٔ آن در آتش سوخت (همانجا). در آن زمان شهر دارای دو هزار خانه بود. در عهد سلامت‌گرای دوم (۱۱۵۳-۱۱۵۶ق/۱۷۴۰-۱۷۴۳م) (زامباور، همانجا)، بخشی از ویرانیهای شهر بازسازی شد و روبه‌روی کاخ، مسجد و کتابخانهٔ دیگری بنا گردید (بارتولد، همانجا). از ۱۱۹۷ق/۱۷۸۳م، شبه جزیرهٔ کریمه به روسیه ملحق شد. در ۱۲۰۱ق/۱۷۸۷م، کاخ به مناسبت سفر و بازدید کاترین دوم امپراتریس روسیه، بازسازی شد. در آن زمان در شهر ۳۱ مسجد، یک کلیسای یونانی، یک کلیسای ارمنی، دو صومعه و دو حمام وجود داشت. در منظومهٔ الکساندر پوشکین از کاخ باغچه‌سرای با عنوان «فوارهٔ باغچه‌سرای» یاد شده است (نک: همانجا).

میان دولتهای روسیه و عثمانی بر سر تصرف شبه جزیرهٔ کریمه چند بار درگیریهایی روی داد. در ۱۶۸۱م پیمان صلحی میان طرفین برای مدت ۲۰ سال به امضا رسید که به پیمان صلح باغچه سرای شهرت دارد (*بروکهاوس*، III/215). در اواخر سدهٔ ۱۹ و اوایل سدهٔ ۲۰م باغچه سرای به یکی از مراکز تبلیغ فرهنگ اسلامی در شبه جزیرهٔ کریمه بدل گردید؛ تا آنجا که یکی از مسلمانان، به نام اسماعیل گاسپرالی مدتی شهردار باغچه سرای بود. وی در ۱۸۷۹م به انتشار روزنامهٔ *ترجمان* دست زد که مدافع منافع ملی ـ مذهبی مسلمانان روسیه بود (زاره‌واند، 38). او معتقد بود که آیندهٔ بشر از آن اسلام است. وی در بعضی مسائل با

1. *Kratkaya*... 2. *Sovetskaya*...

سیدجمال‌الدین اسدآبادی اختلاف نظر داشت و کسانی را که رستگاری اسلام را در تقلید از تمدن اروپا می‌دانستند، نکوهش می‌کرد و بر آن بود که اسلام قادر است در مقام رقابت با غرب برآید و در عین حال روح خود را از دست ندهد (بنیگسن، ۱۳۵-۱۳۶).

مآخذ: ابوالفدا، *تقویم البلدان*، به کوشش رنو و دوسلان، پاریس، ۱۸۴۰م؛ بنیگسن، الکساندر و مری براکس آپ، *مسلمانان شوروی، گذشته، حال و آینده*، ترجمهٔ کاوه بیات، تهران، ۱۳۷۰ش؛ زامباور، *معجم الانساب و الاسرات الحاکمة*، ترجمهٔ زکی محمد حسن و حسن احمد محمود، قاهره، ۱۹۵۱م؛ نیز:

Americana, 1996; Barthold,W.W., *Sochineniya*, Moscow, 1965; *Brockhaus, Entsiklopedicheskiĭ slovar'*, St. Petersburg, 1891; BSE[3]; *Kratkaya geograficheskaya entsiklopediya*, Moscow, 1960; *Sovetskaya istoricheskaya entsiklopediya*, Moscow, 1962; Uzunçarşılı, İ. H., *Osmanlı tarihi*, Ankara, 1983; Zarevand, *Turtsiya i panturanizm*, Paris, 1930.

عنایت‌الله رضا

باغِستانی، عمر، از مشایخ صوفیهٔ قرن ۷ق/۱۳م آسیای مرکزی (ازبکستان کنونی). از شرح احوال او اطلاعات چندانی برجای نمانده است. بـه گفتهٔ کاشفی، وی در روستای باغستـان که در یکـی از کوهپایه‌های شهر تاشکند قرار داشته، به دنیا آمده است و نسب او با ۱۶ واسطه به عبدالله بن عمر بن خطاب می‌رسد (۳۶۸/۲).

باغستـانی را از کبـار اصحاب شیـخ حسن بلغـاری (د ۶۹۸ق/۱۲۹۹م) شمرده‌اند (همانجا). گویا او در مدت ۳ سالی که شیخ حسن در بخارا مستقر بوده، از محضر وی «کسب کمالات» کرده است (همو، ۳۶۹/۲). از این نظر، سلسلهٔ شیوخ باغستانی از طریق وی به ابوالقاسم کُرگانی (ﻫ م) منتهی می‌شود (نک‍: همو، ۱۱/۱-۱۳).

شیخ حسن بلغاری از بخارا، رو به کرمان نهاد و ۲۷ سال در آن سامان اقامت گزید (همو، ۳۶۸/۲؛ نیز نک‍: اقبال، ۱۲۳). از آنجا که تاریخ ورود او به کرمـان ۶۷۲ق/۱۲۷۳م ثبت شـده است (همانجا؛ نفیسـی، ۷۴۴/۲؛ نیز نک‍: ناصرالدین، ۴۴)، می‌توان اقامت او در بخارا را در فاصلهٔ سالهای ۶۶۹ تا ۶۷۲ق تخمین زد. حال اگر سن باغستانی را در دورانی که به حلقهٔ درس استاد راه یافت، در حدود ۲۵ سال فرض کنیم، تولد او را می‌توان حدود سال ۶۴۵ق/۱۲۴۷م قرار داد.

به نظر می‌رسد که باغستانی در عصر خود، شیخی صاحب احترام و دستگیر مریـدان بوده است. طریقـهٔ وی را خـواجه بهـاءالدین نقشبند (د ۷۹۱ق/۱۳۸۹م) بسیار پسندیده، و از آن به جمع بین جذبه و استقامت تعبیر کرده است، تعبیری که به گزارش یعقوب چرخی، یکی از شاگردان خواجه بهاءالدین، دلالت بر کمال قوت باغستانی در سلوک طریقت و استقامت وی در شریعت دارد (کاشفی، ۳۶۹/۲؛ نیز نک‍: میرعبدالاول، ۹۵، ۲۵۳). در این باره، برخی گزارشها از اقوال و احوالِ باغستانی نقل شده که قابل توجه است (نک‍: همو، ۳۵-۳۶، ۱۳۲؛ کاشفی، ۳۶۹/۲-۳۷۰).

باغستانی جد اعلای مادریِ خواجه عبیدالله احرار (۸۰۶-۸۹۵ق/۱۴۰۳-۱۴۹۰م) بوده، و عبیدالله برای رعایت ادبِ شاگردی از اظهار این نسبت در خدمت یعقوب چرخی خودداری می‌کرده، و پدران خود را در شمار مریدان باغستانی قرار می‌داده است. از این گزارشها چنین برمی‌آید که باغستانی نسبت به چند نسل سمت استادی داشته، و در منطقهٔ مـاوراءالنهر دارای حسـن شهـرت تمـام بـوده است (نک‍: میرعبدالاول، ۹۵؛ کاشفی، ۳۶۹/۲).

خاندان باغستانی، پس از وی از بزرگان مشایخ صوفیه و دستگیر سالکان بوده‌اند؛ دو تن از این میان نامبردارترند:

۱. خاوند طهور فرزند باغستانی (همو، ۳۷۰/۲-۳۷۲؛ صدیقی، ۳۴۱)، که طریقه‌ای پسندیده و تألیفات و اقوال و کرامات داشته است (نک‍: میرعبدالاول، ۴۶، ۶۵، ۱۲۸-۱۲۹، ۲۴۲؛ کاشفی، ۳۷۲/۲-۳۷۵). از او، ابیـات اندکی هم در لابـه‌لای آثار برجـای مانده است (نک‍: میرعبدالاول، ۱۸۸، ۲۴۲؛ کاشفی، ۳۷۳/۲).

بنا بر گزارشی که میرعبدالاول از قول خواجه عبیدالله احرار نقل می‌کند (ص ۲۲۳؛ نیز نک‍: کاشفی، ۳۷۴/۲-۳۷۵) تاریخ وفات خاوند طهور بایستی ۷۵۵ق/۱۳۵۴م بوده باشد.

۲. داوود فرزند خاوند طهور، که وی را «صاحب آیات و کرامات و خوارق عادات» دانسته‌اند. دختر وی، مادر خواجه عبیدالله احرار بوده است (کاشفی، ۳۷۳/۲-۳۷۴). خواجه داوود معاصر خواجه محمد پارسا بوده، و در کتاب *رشحات*، حکایتی آورده شده که گویای ارادت خواجه محمدپارسا به اوست (کاشفی، ۳۷۴/۲).

بـه گفتهٔ میرعبـدالاول، خواجه داوود در ۸۲۳ق/۱۴۲۰م، در سـن ۷۵سالگی درگذشته است (همانجا).

آرامگاه خاندان باغستانی، و به ویژه مقبرهٔ شیخ عمر و شیخ خاوند طهور، از مزارات معروف تاشکند و محل زیارت و تبرک‌جویی بسیـاری از مـردمـان بـوده است (صدیقی، ۳۴۱-۳۴۲؛ نیـز نک‍: میرعبدالاول، ۱۶۱، ۲۵۳، ۳۲۵-۳۲۶؛ کاشفی، ۲۰۰/۱-۲۰۲، ۳۷۰/۲؛ برای اطلاع از احوال برخی شاگردان و منسوبان باغستانی، نک‍: همو، ۳۷۵/۲، ۳۷۹).

مآخذ: اقبال آشتیانی، عباس، حواشی بر *سمط العلی* (نک‍: هم‍، ناصرالدین منشی کرمانی)؛ صدیقی علوی، محمد عالم، *لمحات من نفحات القدس*، به کوشش محمد نذیر رانجها، لاهور، ۱۳۶۵ش؛ کاشفی، علی، *رشحات عین الحیات*، به کوشش علی‌اصغر معینیان، تهران، ۱۳۵۶ش؛ میرعبدالاول نیشابوری، *ملفوظات خواجه عبیدالله احرار*، به کوشش عارف نوشاهی، نسخهٔ دست‌نویس موجود در کتابخانهٔ بنیاد دائرةالمعارف اسلامی؛ ناصرالدین منشی کرمانی، *سمط العلی للحضرة العلیا*، به کوشش عباس اقبال آشتیانی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ نفیسی، سعید، *تاریخ نظم و نثر در ایران و در زبان فارسی*، تهران، ۱۳۴۴ش.

عبدالامیر جابری‌زاده

باغَمَلِک، نام شهرستانی در استان خوزستان و شهر مرکز آن.

شهرستان باغملک: باغملک یکی از ۱۶ شهرستان استان خوزستان به شمار می‌رود (*سازمان*...، ۲۴-۲۶) و با مساحت ۲'۲۴۶ کمـ۲، بین ۴۹°۳۳′ تا ۵۰°۱۵′ طول شرقی و ۳۱°۱۳′ تا ۳۱°۴۳′ عرض شمالی در خـاور استـان خوزستان قـرار گرفته است (*آمارنامه*...، ۱۱). این شهرستان از شمال با شهرستان ایذه و مسجد سلیمان، از باختر و جنوب

با شهرستان رامهرمز و از خاور با استان کهگیلویه و بویر احمد همسایه است (*سرشماری‌عمومی*...، نقشه). باغملک دو بخش به نامهای مرکزی و صیدون، و ۷ دهستان دارد (*سازمان*، ۲۴) و مجموعاً ۲۶۴ روستا را در خود جای داده است (*سرشماری‌عمومی*، پانزده). شهر باغملک یگانه شهر این شهرستان است (*سازمان*،همانجا).

باغملک در پیشکوههای داخلی زاگرس قرار گرفته است (*نقشهٔ عملیات*). کوههای بادرنگان، زرین و دیوانه در این حدود واقعند. این نواحی از آب و هوایی معتدل برخوردار است. دمای هوا در تابستان به ۴۲°، و در زمستان به صفر می‌رسد. میانگین بارش سالانه نیز در حدود ۵۰۰ میلی‌متر گزارش شده است (*فرهنگ*...، ۵۵). رودخانه‌های علاء، زرد، تلخ و مال آقا در باغملک جریان دارد و پس از عبور از آن به سوی رامهرمز جاری می‌شود (*آمارنامه*، همانجا).

پوشش گیاهان بومی این نواحی مشتمل بر درختان بلوط، و افرا و برخی گیاهان دارویی و صنعتی است (*فرهنگ*، ۵۶).

باغملک نام متأخری است که به حدود بلوک جانکی داده شده است (اقتداری، ۸۷). ساکنان این نواحی متشکل از طوایف جانکی و زنگنه‌اند (امام شوشتری، ۱۷۸).

سرشماری ۱۳۷۵ش، جمعیت شهرستان باغملک را ۹۰'۱۰۶ نفر نشان می‌دهد (*سرشماری‌عمومی*، شانزده). ویژگی عمدهٔ ترکیب جمعیت باغملک، بالا بودن میزان روستا نشینان آن است، به گونه‌ای که در حدود ۸۱٪ آنان در روستاها زندگی می‌کنند (نک: همانجا). اشتغال مردم این نواحی بیشتر زراعت و دامپروری است و محصولات زراعی آن نیز بیشتر گندم، جو و برنج است (*آمارنامه*، همانجا).

مردم باغملک شیعه‌اند و به زبان فارسی با گویشی لری سخن می‌گویند (*فرهنگ*، ۵۵).

شهرستان باغملک،هم اکنون زمستانگاه وتابستانگاه دوایل بختیاری وبهمئی است (*سرشماری‌اجتماعی*...، ۷۴). در خاور باغملک در محلی به نام منجنیق آثاری از یک شهر کهن بر جای مانده که بر مبنای روایتی ماجرای حضرت ابراهیم(ع) و نمرود در آنجا روی داده است و نام منجنیق نیز اشاره به آن دارد. آثار پلی شکسته دارای ۵ خان بزرگ نیز در آن حدود دیده می‌شود (امام شوشتری، ۱۸۰). این آثار را مربوط به دورهٔ ساسانیان دانسته‌اند (راولینسن، ۱۰۴-۱۰۵؛ نک: لایارد، ۱۲۲). همچنین آثار خطوط کوفی منقوش بر روی سنگ در آنجا دیده شده است (امام شوشتری، همانجا).

چنین می‌نماید که این آثار، بر جای مانده از شهری باشد که مقدسی از آن با نام غروه در میانهٔ راه رامهرمز و ایذج (ایذه) یاد کرده است (ص ۴۲۰؛ نیز نک: امام شوشتری، همانجا).

شهر باغملک: این شهر مرکز شهرستان باغملک است و در ۴۹° و ۵۴′ طول شرقی، و ۳۱° و ۳۱′ عرض شمالی قرار دارد و ارتفاع آن از سطح دریا ۷۲۰ متر است (*فرهنگ*، همانجا). شهر باغملک در نتیجهٔ تخته قاپو شدن تیرهٔ هزاروند طایفهٔ زنگنه به تدریج شکل گرفت. افراد این تیره در آغاز در حدود ۱۵۰ خانوار بوده‌اند (قائم‌مقامی، ۱۶). امام‌شوشتری می‌نویسد: باغملک ۱۲ باغ درخت دارد که قدیم‌تر از همه باغ میری است (ص ۱۷۹). شهر باغملک، بر مبنای سرشماری ۱۳۷۵ش، ۱۵'۷۸۱ نفر (۲'۵۱۴ خانوار) جمعیت داشته است.

مآخذ: *آمارنامهٔ استان خوزستان* (۱۳۷۲ش)، سازمان برنامه و بودجهٔ استان خوزستان، تهران، ۱۳۷۳ش؛ اقتداری، احمد، *خوزستان و کهگیلویه و ممسنی*، تهران، ۱۳۵۹ش؛ امام شوشتری، محمدعلی، *تاریخ‌جغرافیایی خوزستان*، تهران، ۱۳۳۱ش؛ راولینسن، هنری، *سفرنامه*، ترجمهٔ سکندر امان اللهی بهاروند، تهران، ۱۳۶۲ش؛ *سازمان تقسیمات کشوری جمهوری اسلامی ایران*، وزارت کشور، تهران، ۱۳۷۶ش؛ *سرشماری اجتماعی، اقتصادی عشایر کوچنده* (۱۳۷۷ش)، جمعیت عشایری دهستانها، کل کشور، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۷۸ش؛ *سرشماری عمومی نفوس و مسکن* (۱۳۷۵ش)، نتایج تفصیلی، شهرستان باغملک، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۷۶ش؛ *فرهنگ جغرافیایی آبادیهای کشور جمهوری اسلامی ایران* (رامهرمز)، سازمان جغرافیایی نیروهای مسلح، تهران، ۱۳۷۰ش، ج ۸۰؛ قائم مقامی، جهانگیر، «عشایر خوزستان»، *یادگار*، تهران، ۱۳۲۶ش، س۳، شم ۹؛ لایارد، ا. هـ. و دیگران، *سیری در قلمرو بختیاری و عشایر بومی خوزستان*، ترجمهٔ مهراب امیری، تهران، ۱۳۷۱ش؛ مقدسی، محمد، *احسن التقاسیم*، لیدن، ۱۹۰۶م؛ نقشهٔ عملیات مشترک (زمینی) سازمان جغرافیایی کشور، تهران، ۱۳۶۹ش، گ ۲-۳۹.

مژگان نظامی

باغَنْدی، ابوبکر محمد بن محمد بن سلیمان ازدی (ح ۲۱۰- ذیحجهٔ ۳۱۲ق/۸۲۵- مارس ۹۲۵م)، محدث نامی عراق. وی به باغند ــ ظاهراً یکی از قرای واسط ــ منسوب است (سمعانی، ۴۵/۲؛ یاقوت، ذیل باغند). در برخی از منابع نام اشهر او به صورت ابن باغندی نیز آمده است (سمعانی، همانجا؛ خطیب، ۲۰۹/۳).

نخستین سماع باغندی در ۱۷ سالگی در واسط بوده (ذهبی، *سیر*...، ۳۸۳/۱۴) که با سفر به سرزمینهای بسیار برای کسب حدیث و دیگر علوم ادامه یافته است (سهمی، ۱۸۹؛ سمعانی، خطیب، همانجاها). از مشایخ او می‌توان به محمد بن عبدالله بن نُمَیر، ابوبکر و عثمان پسران ابوشیبه، شیبان بن فروخ اَیلی، علی بن مَدینی، محمد بن عبدالملک ابن ابی الشوارب، سُوَید بن سعید حَدَثانی، دُحَیم دمشقی، هشام بن عمّار مصری و حارث بن مسکین اشاره کرد (سمعانی، خطیب، ذهبی، همانجاها). او شاگردان و راویان نامدار بسیاری داشت که از آن میان می‌توان سلیمان بن احمد طبرانی، ابوجعفر طَحاوی، ابوحفص ابن شاهین، ابوبکر اسماعیلی، قاضی حسین مَحاملی، ابن مَخْلَد دوری، ابواحمد حاکم، ابوبکر ابن مُقْری، ابوعمر ابن حَیّویه، ابوبکر شافعی، ابوالعباس ابن عُقْده و دِعلِج بن احمد سجزی را نام برد (طحاوی، ۱۷۷/۱، ۲۸۰، جم؛ اسماعیلی، ۴۳۹/۱؛ سهمی، ۲۵۴؛ خطیب، ۲۰۹/۳- ۲۱۰؛ ذهبی، همان، ۳۸۴/۱۴). عمر دراز باغندی موجب گشته است تا در میان وفیات شاگردان او تا حدود نیم قرن تفاوت باشد.

به رغم دارا بودن اسانید عالی، و وجود نام مشایخی مشهور در میان استادان و شاگردان وی، در باب جایگاه رجالی باغندی بسیار اختلاف است و رجالیان به جرح و تعدیل و بیان ایراداتی بر او پرداخته‌اند. شماری از ایشان وی را ضعیف و کثیر الخطا، مدلّس و حتی گاه کذاب

دانسته، و غالباً تکیه بر حفظ را بر وی خرده گرفته‌اند (مثلاً نک: ابن عدی، ۲۳۰۲/۶؛ ابن‌جوزی، *کتاب الضعفاء...*، ۹۷/۳؛ برای نظر دارقطنی و برقانی، نک: سبط ابن عجمی، ۵۳-۵۴؛ ذهبی، *میزان...*، ۲۶/۴-۲۷، سیر، ۳۸۶/۱۴)، اما عده‌ای نیز او را حافظ، و از بحور حدیث دانسته، و وثاقت و صدق او را تأیید کرده‌اند (مثلاً نک: همو، *میزان*، ۲۷/۴؛ ابن حجر، *لسان...*، ۳۶۰/۵). گفتنی است که در شمار صحیح‌نویسان متأخر، کسانی چون ابونعیم اصفهانی در مستخرج خود بر صحیح مسلم، و ضیاء مقدسی در *الاحادیث المختارة* احادیث او را به ثبت آورده‌اند (نک: ابونعیم، ۵۰/۱، ۲۷۶، جم؛ ضیاء مقدسی، ۴۰۰/۱؛ نیز نک: خطیب، ۲۱۳/۳).

دربارهٔ وسعت دانش او در حدیث، برخی منابع از توانایی او در پاسخ‌گویی به ۳۰۰ هزار مسألهٔ حدیثی، و نیز احتجاج غالب مشایخ علم حدیث به روایات و احادیث او سخن به میان آورده‌اند (نک: همو، ۲۱۰/۳، ۲۱۳؛ ابن جوزی، *المنتظم*، ۱۹۳/۶؛ ذهبی، سیر، ۳۸۴/۱۴). باغندی افزون بر حدیث در علم قرائت نیز توانا بود. وی قرائت را نزد هشام بن عمار آموخت و کسانی چون ابوطیب احمدبن‌سلیمان و محمدبن‌ابراهیم زادان این دانش را نزد او فرا گرفتند (نک: ابن جزری، ۲۴۰/۲).

باغندی آثاری از خود برجای نهاد که مشهورترین آنها مسند عمر بن *عبدالعزیز* است که به کوشش محمد عوامه در دمشق (۱۴۰۴ق) به چاپ رسیده است. *الامالی* (یا *المجالس*) اثر دیگر اوست که نسخه‌ای از آن در کتابخانهٔ تیموریهٔ مصر نگهداری می‌شود (تیموریه، ۲۵۹/۲؛ برای تداول آن، مثلاً نک: ابن حجر، *فتح...*، ۲۴۶/۴). تألیف دیگر او *الفرائض والمواریث* است که بر پایهٔ آراء و آثار سفیان ثوری و به قلم باغندی گرد آمده بوده است (فاسی، ۳۲۰/۱؛ رودانی، ۳۲۴-۳۲۵). سرانجام گفتنی است که کحاله به اثری از او با عنوان *مما رواه الاکابر عن الاصاغر من الافراد* در حدیث اشاره کرده است (۲۲۱/۱۱؛ قس: کتانی، ۱۶۳).

مآخذ: ابن‌جزری، محمد، *غایة النهایة*، به کوشش برگشترسر، قاهره، ۱۳۵۲ق/۱۹۳۳م؛ ابن جوزی، عبدالرحمان، *کتاب الضعفاء و المتروکین*، به کوشش ابوالفدا عبدالله قاضی، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ همو، *المنتظم*، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۷ق؛ ابن حجر، احمد، *فتح الباری*، بیروت، ۱۳۷۹ق؛ همو، *لسان المیزان*، قاهره، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ ابن عدی، عبدالله، *الکامل*، بیروت، ۱۹۸۵م؛ ابونعیم اصفهانی، احمد، *المسند المستخرج*، به کوشش محمد حسن شافعی، بیروت، ۱۹۹۶م؛ اسماعیلی، احمد، *معجم الشیوخ*، به کوشش زیاد محمد منصور، مدینه، ۱۴۱۰ق؛ تیموریه، *فهرست*؛ خطیب بغدادی، احمد، *تاریخ بغداد*، قاهره، ۱۳۴۹ق؛ ذهبی، محمد، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش شعیب ارنؤوط و دیگران، بیروت، ۱۴۰۴ق/ ۱۹۸۴م؛ همو، *میزان الاعتدال*، به کوشش علی‌محمد بجاوی، قاهره، ۱۳۸۲ق/۱۹۶۳م؛ رودانی، محمد، *صلة الخلف*، به‌کوشش محمد حجی، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ سبط ابن عجمی، ابراهیم، *التبیین لاسماء المدلسین*، به کوشش یحیی شفیق، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ سمعانی، عبدالکریم، *الانساب*، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۳م؛ سهمی، حمزه، *تاریخ جرجان*، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ ضیاء مقدسی، محمد، *الاحادیث المختارة*، به کوشش عبدالملک عبدالله دهیش، مکه، ۱۴۱۰ق؛ طحاوی، احمد، *شرح معانی الآثار*، به کوشش محمد زهری نجار، بیروت، ۱۳۹۹ق؛ فاسی، محمد، *ذیل التقیید*، به کوشش کمال یوسف حوت، بیروت، ۱۴۱۰ق؛ کتانی، محمد، *الرسالة المستطرفة*، استانبول، ۱۹۸۶م؛ کحاله، عمررضا، *معجم المؤلفین*، بیروت، دار احیاء التراث العربی؛ یاقوت، *بلدان*.

فرامرز حاج منوچهری

بافت، شهرستان و شهری درجنوب استان کرمان.

شهرستان بافت: این شهرستان از شمال به سیرجان، از مشرق به جیرفت، از جنوب به بندرعباس و از مغرب به بندرعباس و سیرجان محدود است (نیساری، ۲۹۷). شهرستان بافت با ۲۵٬۱۵۴ کم-۲ مساحت (سعیدیان، ۶۵۴؛ قس: وثوقی، ۱۹۸)، مشتمل بر ۳ بخش مرکزی، اُزروئیه و رابُر، و ۴ شهر با نامهای بافت، بزنجان و ازروئیه و رابر و ۱۴ دهستان و ۶۲۱ آبادی دارای سکنه است (*سرشماری عمومی...* پانزده؛ *سازمان تقسیمات...* ۴۲). این شهرستان در تقسیمات کشوری تا ۱۳۴۶ش بخشی از شهرستان سیرجان محسوب می‌شد (وثوقی، همانجا).

شهرستان بافت در کنار رشته جبال بارز قرار دارد (فرهنگ...، ۳۲) که کوههای آن دنبالهٔ ارتفاعات مرکزی ایران است و از جمله لاله‌زار، هزار و گوغر را می‌توان نام برد که سرچشمهٔ شاخه‌های هلیل‌رود به شمار می‌آیند (*جغرافیا...*، ۹۳۳/۲). در این شهرستان رودخانه‌های فصلی و دائمی متعددی چون رابر، شصت پیچ، بافت، زرتشت و خیبر وجود دارد که رودخانهٔ بزرگ هلیل‌رود را تشکیل می‌دهند. این رود پس از گذشتن از مرکز شهرستان جیرفت به سمت جنوب خاوری امتداد یافته، سرانجام به باتلاق جازموریان می‌ریزد (فرهنگ، ۳۱-۳۲).

آب و هوای شهرستان بافت خشک و معتدل، و میزان بارندگی در آن اندک است (نک: سعیدیان، همانجا؛ فرهنگ، ۳۳). از آنجا که این شهرستان به دو منطقهٔ سردسیر و گرمسیر تقسیم می‌شود، منطقهٔ شمالی آن دارای آب وهوای معتدل کوهستانی است، مانند رابر و بافت؛ ولی منطقهٔ جنوبی مانند ازروئیه دارای آب و هوای نیمه صحرایی است. در منطقهٔ گرمسیری پنبه و مرکبات به دست می‌آید و در منطقهٔ سردسیری گندم، جو و تره‌بار کشت می‌شود (*جغرافیا*، ۹۳۳/۲-۹۳۴). در اطراف این شهرستان به سبب وضعیت آب وهوایی مساعد جنگلهای بسیاری وجود دارد که جنگل دهستان خَبْر از آن جمله است. در این جنگل حیواناتی چون خرگوش، خوک وحشی، و در مناطق کوهستانی یوزپلنگ، گرگ و کل، و از پرندگان کبک، تیهو و دراج یافت می‌شوند (فرهنگ، ۳۲).

فعالیت اقتصادی این شهرستان برپایهٔ کشاورزی، دامداری و قالی‌بافی استوار است (همان، ۳۳؛ *جغرافیا*، ۹۳۴/۲). صنایع دستی نیز مانندجاجیم‌بافی و نمدمالی درمیان ایلات وعشایر رایج است (همانجا).

در سرشماری ۱۳۷۵ش جمعیت شهرستان بافت ۱۲۲٬۹۶۷ نفر بوده است که ۳۴/۴۹٪ در نقاط شهری، و ۶۰/۳۶٪ در نقاط روستایی سکنیٰ داشته‌اند و بقیه غیر ساکن بوده‌اند (*سرشماری عمومی*، شانزده). زبان اهالی شهرستان بافت فارسی با گویش ویژهٔ بافتی نزدیک به کرمانی است (فرهنگ، ۳۲)، اما از آنجا که این شهرستان منطقه‌ای عشایری است، بجز زبان فارسی، عشایر به زبانهای ترکی و لری نیز صحبت می‌کنند. از مهم‌ترین ایلات آن می‌توان افشار، لُر، لک، سلیمانی،

آیینه‌ای، کُجمی و جبال بارزی را نام برد (*جغرافیا*، ۲/۹۳۳-۹۳۴؛ *سرشماری اجتماعی*...، ۳۷).

پیشینهٔ تاریخی: گفته شده است که مردم این سرزمین در قدیم در جایی به نام دشت آب زندگی می‌کردند، اما در باب زمان انتقال آنها به بافت، در منابع مطلبی نیامده است (*جغرافیا*، ۲/۹۳۴). بافت ازجمله شهرهایی بوده که مارکوپولو از طریق آن به کرمان مراجعت کرده است. (نک: سایکس، ۳۰۳). اشرف افغان‌نیز پس از شکست یافتن از نادر، به جهرم، لار، سیرجان و بافت رفته است (وثوقی، ۹۴-۹۵). در زمان آقامحمدخان قاجار قلعهٔ رابر در شهر بافت توسط باباخان برادرزادهٔ وی محاصره و تسخیر گردید (همو، ۱۰۷).

شهربافت: این شهر در ۵۶° و ۳۷´طول شرقی و ۲۹° و ۱۴´ عرض شمالی و در فاصلهٔ ۱۶۴کیلومتری از مرکز استان (شهر کرمان) در زمین مسطح و هموارى قرار دارد (نک: پاپلی، ۸۹؛ نیساری، ۲۹۸).

نخستین‌بار در سدهٔ ۴ق/۱۰م مؤلف *حدود العالم* نام این شهر را بافت آورده، و دربارهٔ آن چنین نوشته است: شهرکی است آبادان و با نعمت (ص ۱۲۶). بافت در منابع به صورت «بافد» به عنوان شهری گرمسیر در کرمان نیز آمده است (نک: یاقوت، ۱/۴۷۴؛ ابوالفدا، ۳۳۶-۳۳۷).

از کوههایی که در نواحی شمالی شهر بافت دیده می‌شود، می‌توان کوه سفیدِ باغ فتک وکوه قلعه سنگ را نام برد (فرهنگ ۳۳). رودخانهٔ مشهور بافت نیز از کوه شاه سرچشمه گرفته، از میان این شهر می‌گذرد و درجنوب شرقی به هلیل رود می‌پیوندد. آب و هوای شهر بافت معتدل، و حداکثر دمای آن در تابستانها ۳۸° و حداقل آن در زمستانها ۵°− است (همانجا).

شهربافت طبق آخرین سرشماری کشور (آبان ۱۳۷۵) دارای ۵٬۲۶۵ خانوار معمولی ساکن با ۲۶٬۵۶۸ نفر جمعیت بوده است. از این عده، ۱۳٬۲۷۴ نفر مرد و بقیه زن بوده‌اند (*سرشماری‌عمومی*، چهل). مردم بافت پیرو مذهب شیعهٔ دوازدهٔ امامی هستند و غالباً به زبان فارسی و به لهجهٔ بلوچی تکلم می‌کنند (نک:فرهنگ، ۳۴).

در این شهر به سبب دارابودن زمین مساعد و شرایط جوی مطلوب، کشاورزی و دامپروری رواج دارد و برای تأمین آب نیز از رودخانه و کاریز استفاده می‌شود. از محصولات عمدهٔ این شهر می‌توان گندم، جو، ارزن، بادام، گردو، گلابی و انگور را نام برد. قالی‌بافی نیز از صنایع مهم‌دستی دراین شهر محسوب می‌شود (همانجا).

مآخذ: ابوالفدا، *تقویم البلدان*، به کوشش رنو و دوسلان، پاریس، ۱۸۴۰م؛ پاپلی یزدی، محمد حسین، *فرهنگ آبادیها و مکانهای مذهبی کشور*، مشهد، ۱۳۴۷ش؛ *جغرافیای کامل ایران*، تهران، ۱۳۶۶ش؛ *حدودالعالم*، به‌کوشش منوچهر ستوده، تهران، ۱۳۶۲ش؛ سازمان تقسیمات کشوری *جمهوری اسلامی ایران*، وزارت‌کشور، ۱۳۷۶ش؛ سایکس، پرسی، *سفرنامه*، ترجمهٔ حسین سعادت نوری، تهران، ۱۳۶۳ش؛ *سرشماری اجتماعی‌ـاقتصادی عشایر کوچنده* (۱۳۷۷ش)، نتایج تفصیلی، استان کرمان، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۷۸ش؛ *سرشماری عمومی نفوس و مسکن* (۱۳۷۵ش)، نتایج تفصیلی، شهرستان بافت، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۷۶ش؛ سعیدیان، عبدالحسین، *دائرة المعارف سرزمین و مردم ایران*، تهران، ۱۳۶۰ش؛ *فرهنگ جغرافیایی آبادیهای کشور*، ادارهٔ جغرافیایی ارتش، تهران، ۱۳۶۰ش، ج ۱۰۵؛ نیساری، سیروس، کلیات *جغرافیای ایران*، تهران، ۱۳۵۰ش؛ وثوقی رهبری، علی‌اکبر، *تاریخ سیرجان*، ۱۳۷۲ش؛ یاقوت، *بلدان*.

فریبا پات

باقَضْل، عنوان خاندانی از تَریمِ حضرموت که شماری از آنان به دانش فقه و اصول، حدیث و تصوف شهرت داشتند و به خصوص در سده های ۹-۱۱ق/۱۵-۱۷م از نفوذ اجتماعی قابل ملاحظه‌ای برخوردار بودند. نیای خاندان، ابوالفضل محمد بن عبدالکریم فقیه شافعی است که در تریم می‌زیست و نسب او به شاخهٔ سعد العشیره از قبیله مَذحِج، یا به قولی به بنی‌هلال باز می‌گشت (محبی، ۲/۱۱۴).

خاندان بافضل به تدریج در نقاط مختلفی از یمن پراکنده گشتند و افرادی از این خاندان افزون بر تریم، در بندر شِحر و عدن ساکن شدند. شاخهٔ این خاندان در شحر به خاندان بَلْحاج شهرت داشت. مهم‌ترین افراد خاندان بافضل ایناننند:

۱. ابوعبدالله جمال‌الدین محمد بن احمد بن علی حضرمی تریمی عدنی (شعبان ۸۴۰ - ۱۵ شوال ۹۰۳/فوریهٔ ۱۴۳۷- ۶ ژوئن ۱۴۹۸)، اصولی و فقیه شافعی. وی در تریم به دنیا آمد و در جست و جوی علم به عدن رفت؛ در همانجا اقامت گزید و به تحصیل مقدمات دانش روی آورد. سپس در عدن از قاضی محمد باحَمیش فقه آموخت و نزد قاضی محمد باشکیل حدیث خواند، و از دیگر شیوخ در ادب عربی و علوم اسلامی نیز بهره گرفت. وی به زودی خود در جایگاه تدریس و افتا قرار گرفت و شاگردانی از مکتب او برآمدند (سخاوی، ۷/۱۴؛ عیدروس، ۲۴). در منابع او را عالمی دوستدار مردم وصف کرده‌اند که در رفع نیازهای آنان بسیار کوشا بود و نزد سلاطین و امرا، به ویژه عامر بن عبدالوهاب سلطان طاهری یمن چنان احترامی داشت که شفاعت او رد نمی‌شد. سراج‌الدین عمر بن عبدالرحمان قصیده‌ای در ستایش او سروده است. او در عدن درگذشت و در همانجا به خاک سپرده شد (همو، ۲۴-۲۵).

جمال‌الدین شعر نیز می‌سرود و در رشته‌های علوم اسلامی آثاری داشت که از آن جمله است: *کشف الحجاب و لب اللباب و المحاضر و السجلات الشرعیه* که در کتابخانهٔ جامع کبیر صنعا از هر یک نسخه‌ای موجود است (صنعا، ۳/۱۱۴۸، ۱۱۶۵). همچنین باید از اثر وی با عنوان *العدة و السلاح فی احکام النکاح* یاد کرد که عبدالله بن عمر بافضل از همین خاندان آن را با عنوان *مشکاة المصباح* شرح کرده، و نسخه‌ای از آن برجای مانده است (نک: طلس، ۹۱؛ برای آثار یافت نشدهٔ او، نک: عیدروس، ۲۷؛ ابن‌عماد، ۸/۲۰؛ نیز نک: بغدادی، *هدیه*، ۲/۲۲۲).

۲. عبدالله بن عبدالرحمان بن ابی بکر (۸۵۰ - ۵ رمضان ۹۱۸ق/ ۱۴۴۶- ۱۴ نوامبر ۱۵۱۲م)، فقیه شافعی. او در تریم به دنیا آمد (زرکلی، ۴/۹۶) و به طلب علم به شحر و سپس به عدن و جاهای دیگر سفر کرد و سرانجام، در شحر سکنیٰ گزید. او از محمد بن احمد بافضل و به ویژه عبدالله بن احمد بامخرمه بهرهٔ علمی برد؛ همچنین از قاضی‌القضات برهان الدین ابن ظُهیر و ابوالفتح مراغی و جز ایشان کسب علم کرد. وی

افزون بر منزلت علمی، از جایگاه اجتماعی والایی نیز برخوردار بود؛ در رفع نیازهای مردم بسیار فعال، و نزد سلاطین حضرموت و قبایل آن دارای احترام فراوان بود. وی روزگارش را به تدریس و مطالعه و عبادت می‌گذراند و ریاست فقهی آن سامان به او رسید و عالمانی مانند عبدالله بن محمد باقشیر از او کسب علم کردند (عیدروس، ۹۲-۹۳). وی در شحر درگذشت و در همانجا به خاک سپرده شد و آرامگاه وی که بنایی بر آن ساخته شد، زیارتگاه گشت (همانجا).

مشهورترین اثر او *المقدمة الحضرمیه* در فقه شافعی است که بارها از جمله در دمشق (۱۹۹۲م) به‌چاپ رسیده‌است. بر این کتاب ابن‌حجر هیتمی شرحی نوشته که در بیروت و دمشق (۱۹۷۵م) انتشار یافته، و محمد بن سلیمان کردی مدنی نیز بر شرح ابن حجر حاشیه زده است (بغدادی، *ایضاح*، ۵۴۳/۲). از دیگر آثار او *حلیة البررة و شعار الخیره* در اذکار حج و عمره است که نسخهٔ خطی آن در دار الکتب مصر موجود است (نک: GAL,S,II/555؛ برای آثار یافت نشدهٔ او، نک: عیدروس، ۹۳؛ ابن غزی، ۱۷۰/۲).

۳. شهاب‌الدین احمد بن عبدالله بن عبدالرحمان (شوال ۸۷۷ - ۹۲۹/ مارس ۱۴۷۳-۱۵۲۳)، فقیه شافعی. ظاهراً در شحر به دنیا آمد و از پدرش و نیز محمد بن احمد بافضل فقه آموخت و از قاضی‌القضات یوسف بن یونس مقری و قاضی احمد بن عمر و غیر ایشان بهرهٔ علمی برد. وی در جامع شحر به جای پدر درس می‌داد و بعد از فوت پدر جانشین او شد. شهاب‌الدین بارها به حج رفت و در آخرین سفر با محمد ابن عراق (ه م) که از بزرگان صوفیه بود، آشنا شد. وی زمانی که پرتغالیان به بندر شحر وارد شدند، در جنگ با آنان شهید، و در جوار مدفن پدرش دفن شد (عیدروس، ۱۲۵-۱۲۶). از او آثاری با عناوین *نکت علی الروض المقری*، *نکت علی الارشاد* و *مشکاة الانوار* برشمرده‌اند (همو، ۱۲۶؛ ابن غزی، ۲۱۵/۱).

۴. حسین بن عبدالله بن عبدالرحمان (د ربیع‌الآخر ۹۷۹/سپتامبر ۱۵۷۱)، صوفی و فقیه شافعی. از تاریخ و محل تولد وی اطلاعی در دست نیست. او عارفی جامع بین شریعت و حقیقت بود و مقامات و کراماتی از او نقل می شد (عیدروس، ۳۰۸). وی به نوشته‌های شاذلیه بسیار مشتاق، و به طریقت ایشان مایل بود، تا جایی که گفته شد: او خود شاذلی زمان است. وی محیی‌الدین ابن عربی را نیز بزرگ می‌داشت و به مطالعهٔ آثار او می‌پرداخت. وی در تریم درگذشت و تنها نوشتهٔ برجای مانده از او رساله‌ای در تصوف با عنوان *الفصول الفتحیة و النفثات الروحیه* بود (همو، ۳۰۸-۳۰۹) که نسخه‌ای از آن در کتابخانهٔ احقاف تریم (نک: *فهرست*...، ۲۷)، و نسخه‌ای دیگر در کتابخانهٔ بانکیپور به شمارهٔ ۹۲۹ شناخته شده است (نک: *بانکیپور*، XIII/135).

گفتنی است که گرایش صوفیانه در فرزندان حسین دوام یافت و در میان آنان کسانی چون زین‌الدین پسر حسین صوفیانی شاخص بودند (محبی، ۱۹۰/۲).

از رجال متأخر این خاندان، محمد بن عوض بافضل (د ۱۳۴۰ق/ ۱۹۲۲م) که مشربی صوفیانه داشته، و یک یا دو اثر در فضایل احمد بن حسن عطّاس نوشته است (برای نسخ خطی، نک: حبشی، ۱۷۸، ۱۸۶). او کتابی نیز با عنوان *صلة الاهل* در شرح احوال و فضایل بزرگان خاندان بافضل نگاشته که نسخه‌ای از آن در کتابخانهٔ شخصی فرزندش علی در تریم نشان داده شده است (نک: زرکلی، ۳۲۰/۶؛ سرجنت، 256).

مآخذ: ابن‌عماد، عبدالحی، *شذرات الذهب*، بیروت، دار الفکر؛ ابن غزی، محمد، *دیوان الاسلام*، به کوشش کسروی حسن، بیروت، ۱۴۱۱ق/۱۹۹۰م؛ بغدادی، *ایضاح*؛ همو، *هدیه*؛ حبشی، عبدالله محمد، *فهرس مخطوطات بعض المکتبات الخاصة فی الیمن*، لندن، ۱۹۹۴م؛ زرکلی، *اعلام*؛ سخاوی، محمد، *الضوء اللامع*، قاهره، ۱۳۵۴ق؛ صنعا، خطی؛ طلس، محمد اسعد، *الکشاف عن مخطوطات خزائن کتب الاوقاف*، بغداد، ۱۳۷۲ق/ ۱۹۵۳م؛ عیدروس، عبدالقادر، *النور السافر*، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ *فهرست الکتب المخطوطة بمکتبة الاحقاف بتریم*، یمن، المرکز الیمنی للابحاث الثقافیه؛ محبی دمشقی، محمد امین، *خلاصة الاثر*، قاهره، ۱۲۸۴ق؛ نیز:

Bankipore; GAL,S; Serjeant, R.B., «Historians and Historiography of Hadramawt», *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 1962, vol. XXV.

بخش فقه، علوم قرآنی و حدیث

بافْق، نام شهرستانی در خاور استان یزد که مرکز آن نیز بافق نام دارد.

شهرستان بافق: این‌شهرستان با ۱۵٬۲۹۸ کم۲ مساحت درحاشیهٔ کویر مرکزی ایران واقع شده است و از لحاظ وسعت دومین شهرستان استان یزد به شمار می‌رود و جمعیت آن ۴۱٬۸۳۵ نفر است. بافق از شمال به شهرستانهای اردکان و طبس، از خاور به شهرستانهای کرمان و زرند، از جنوب به شهرستان رفسنجان و از باختر به شهرستانهای یزد و مهریز محدود است. این شهرستان متشکل از ۲ بخش به نامهای مرکزی و بهاباد، و ۶ دهستان است (*آمارنامه*...، ۱۳؛ *فرهنگ جغرافیایی آبادیها*...، ۱۴؛ *سرشماری*...، سی و نه). در شمال خاوری شهرستان بافق کوه سفید و کوه خنزا و در خاور آن، کوه بافق به بلندی ۲٬۲۰۲ متر و بدبخت کوه به بلندی ۲٬۲۴۹ متر قرار دارد (همان، ۱۳). کویر درانجیر در باختر بافق از شمال به جنوب کشیده شده است و در میان آن چند باتلاق وجود دارد. رود مهم این شهرستان رود فصلی شوری است که از حوالی زرند کرمان سرچشمه گرفته، پس از عبور از ۱۲ کیلومتری باختر بافق وارد کویر درانجیر می‌گردد. آب و هوای این شهرستان کویری است و در فصول بهار و تابستان و پاییز بادهای موسمی شدیدی در آنجا می‌وزد (همانجا). درختچه‌های گز که در این منطقه به ویژه اطراف راه‌آهن بافق - یزد کاشته شده عامل مهمی برای تثبیت شنهای روان است (*جغرافیا*...، ۱۳۶۹/۲؛ نک: قبادیان، ۶۵-۶۹).

محصولات عمدهٔ بافق گندم، جو، زیرهٔ سبز، پنبه و روناس، و میوه‌های آن خرما، انگور، پسته، بادام، گردو، انار و توت است. در دشتهای پیرامون بافق، آهو، گورخر، و در کوهها قوچ و میش وجود دارد. دامداری در آنجا محدود است و بیشتر در بخش بهاباد پرورش گوسفند و بز، به خصوص شتر رواج دارد (*فرهنگ جغرافیایی آبادیها*، همانجا؛ نک: *آبادان*...، 69). این شهرستان از نظر معادن آهن، اورانیوم،

منگنز، سرب و روی، غنی است و این معادن بیشتر در مناطق چغارت، چادرملو، چاه گـز، ناریگان، کـوشک و بهاباد قـرار دارد (*جغرافیا*، ۱۳۷۰/۲، حواشی ۱ـ۶). وجود این معادن یکی از عوامل مهم جذب جمعیت به شهرستان بافق بوده است و اکثریت کشاورزان نیز به سبب پایین بودن بازدهی کشاورزی، شغل اصلی خود را رها کرده، به کار در معادن یا بخش خدمات مشغول هستند (همان، ۱۳۶۸/۲ـ۱۳۶۹).

شهـر بافق: این شهـر واقع در بخش مرکزی شهـرستان بافق در ۵۵° و ۲۴´ طول شرقی و ۳۱° و ۳۵´ عرض شمالی قرار دارد (مفخم، ۵۶). بنابر سرشمـاری آبان ۱۳۷۵، جمعیت این شهر ۲۵٬۰۶۸ نفـر بوده است (*سرشماری...*، همانجا). هوای بافق گرم است و آب آن که از قناتهای قدیمی و چشمه‌هاتهیه‌می‌شود، قدری شورمزه‌است (*ایرانیکا*، III/391؛ *آبادان*، همانجا). قسمت مرکزی شهر دارای بافتی قدیم با کوچه‌های تنگ و دیـوارهای بلند و آثـاری از بـرجهـای کهن است (*جغـرافیا*، ۱۳۶۹/۲).

تاریخ بافق در سده‌های نخستین اسلامی روشن نیست و جغرافی‌نویسان آن روزگار از آن نام نبرده‌اند؛ نخستین‌بار در منابع دورۀ سلجوقی از این شهر نام برده شده است (نک: محمد بن ابراهیم، ۴۰، ۱۰۹، ۱۸۰، ۱۸۱). در نیمۀ دوم سدۀ ۶ق/۱۲م در دورۀ حکومت ملک ارسلان سلجوقی بر کرمان، ولایت بافق به همراه بهاباد و داور و کوبنان به اتابک یزد سپرده شد (همو، ۱۸۰). این شهر در دورۀ تیموری محل زد و خورد برخی از امرا و شاهزادگان بوده (نک: یزدی، ۱۵، ۱۰۹، ۱۲۰، ۱۵۰)، و در دورۀ صفوی از مهارت و شجاعت تفنگچیان بافق و بهاباد یاد شده است. بافق در این دوره قصبه‌ای بیش نبوده، و مستوفی بافقی مورخ سدۀ ۱۱ق از آن با عنوان «قصبۀ طیبه» و «دارالشجاعه» یاد کرده است (۲۷۷/۳، ۲۸۱، ۲۹۳). مؤلف *بستان السیاحه*، در سدۀ ۱۳ق بافق را از توابع یـزد و ناحیه‌ای کـم‌اهمیت با هوای گـرم وصف نموده است (شیروانی، ۱۳۰).

بافق درگذشته از توابع کرمان به شمار می‌رفت، اما از حدود سال ۱۱۸۸ق به ولایت یزد پیوست (خیراندیش، ۱۸). در تقسیمات کشوری ۱۳۳۲ش بافق یکی از بخشهای شهرستان یـزد در استـان اصفهان بـود (*فرهنگ جغرافیایی ایران*، ۳۴/۱۰)؛ اما پس از تشکیل استان یزد و اهمیت یافتن منطقه به واسطۀ کشف و استخراج معادن که موجب افزایش جمعیت آن نیز گردید، به صورت شهرستان درآمد (نک: *فرهنگ جغرافیایی آبادیها*، ۱۲ـ۱۳).

از بناهای تاریخی شهر بافق می‌توان به مقبرۀ امامزاده عبدالله بن موسیٰ کاظم(ع) و مسجد جامع و اماکن مذهبی مانند پیر مراد و قاضی میرجعفر و چشمۀ پیروزی اشاره کرد. از خانۀ وحشی بافقی ــ شاعرِ نامیِ بافق ــ خرابه‌هایی بر جا مانده که از آن به عنوان یک اثر تاریخی محافظت مـی‌شود (*جغـرافیا*، ۱۳۷۰/۲). علاوه بـر وحشی بافقی، برادرش مرادی بافقی و استادش شرف‌الدین علی بافقی و سخنورانی همچون نجاتی بافقی و همتی بافقی همه از مشاهیر این منطقه‌اند (نخعی، ۱۷؛ آذر، ۶۲۱ـ۶۲۲، ۶۳۴ـ۶۳۵).

مآخذ: آذر بیگدلی، لطفعلی، *آتشکده*، به کوشش حسن سادات ناصری، تهران، ۱۳۳۶ش؛ *آمارنامۀ استان یزد* (۱۳۷۶ش)، سازمان برنامه و بودجۀ استان یزد، تهران، ۱۳۷۷ش؛ *جغرافیای کامل ایران*، وزارت آموزش و پرورش، تهران، ۱۳۶۶ش؛ خیراندیش، اسدالله، *با من به کرمان بیایید*، تهران، ۱۳۶۸ش؛ *سرشماری عمومی نفوس و مسکن (۱۳۷۵ش)*، نتایج تفصیلی، شهرستان بافق، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۷۶ش؛ شیروانی، زین‌العابدین، *بستان السیاحة*، تهران، ۱۳۱۵ق؛ *فرهنگ جغرافیایی آبادیهای کشور*، سازمان جغرافیایی نیروهای مسلح، تهران، ۱۳۶۹ش، ج ۸۳؛ *فرهنگ جغرافیایی ایران (آبادیها)*، استان دهم، دایرۀ جغرافیایی ستاد ارتش، تهران، ۱۳۳۲ش؛ قبادیان، عطاءالله، *سیمای طبیعی استان یزد در ارتباط با مسائل کویری*، یزد، ۱۳۶۱ش؛ محمد بن ابراهیم، *سلجوقیان و غز در کرمان*، به کوشش باستانی پاریزی، تهران، ۱۳۴۳ش؛ مستوفی بافقی، محمد مفید، *جامع مفیدی*، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۴۰ش؛ مفخم پایان، لطف‌الله، *فرهنگ آبادیهای ایران*، تهران، ۱۳۳۹ش؛ نخعی، حسین، مقدمه بر *دیوان وحشی بافقی*، تهران، ۱۳۳۹ش؛ یزدی، حسن، *جامع‌التواریخ حسنی*، به کوشش مدرس طباطبایی و ایرج افشار، کراچی، ۱۹۸۷م؛ نیز: *Abadan and Southwestern Iran*, ed. L. W. Adamec, Graz, 1989; *Iranica*.

ابوالحسن مبین

باقَفیه، عنوان شاخه‌ای از سادات یمن در تَریم، منشعب از خاندان بزرگ باعلوی که در سده‌های ۸ ـ۱۱ق/۱۴ـ۱۷م شماری فقیه و صوفی از آن برخاستند. عنوان باقفیه به سبب انتساب اعضای این خاندان به احمد بن عبدالرحمان بن علوی بن محمد فقیه (د ۷۲۶ق/۱۳۲۶م) است که دانش او در فقه سبب اشتهارش به فقیه گردیده بود. محمد بن علی بن محمد (د ۸۶۲ق/۱۴۵۸م) از اخلاف او که به سبب سکنیٰ در عَیْدید (در پیرامون تریم) به مولیٰ عیدید شهرت دارد، نیای اصلی خاندان باقفیه به شمار می‌آمد و نسل او از سوی پسرانش: عبدالرحمان، عبدالله، علی، علوی و زین‌الدین در حضرموت پراکنده شد (نک: شلی، ۳۹۹/۱، ۱۳۷/۲، ۵۱۵).

برخی از اعضای اصلی و پرشهرت این خاندان به ترتیب ایناانند: زین بن عبدالرحمان بن محمد عیدید (سدۀ ۹ق) که به فراگیری فقه نزد مشایخ زمان پرداخت و مدتی در دَوعَن و بندر شحر زیست و در همانجا از دنیا رفت. او به تصوف، به ویژه طریقۀ شاذلیه، گرایش داشت (همو، ۲۲۹/۲). فرزند او عبدالرحمان (۹۰۷ـ۹۵۰ق/۱۵۰۱ـ۱۵۴۳م)، جامع میان شریعت و طریقت بود که کراماتی به وی نسبت داده‌اند (همو، ۲۹۴/۲؛ عیدروس، ۲۱۳). از همین شاخۀ عبدالرحمان، ابوبکر بن محمد بن طیب (د ۱۰۱۱ق/۱۶۰۲م) نیز ضمن مهارت در فقه، به تصوف گرایش داشت و دارای مقامات و مجاهداتی بود؛ چنانکه بسیاری کسان برای کسب فیض، به سوی بندر شحر که محل زندگی او بود، می‌شتافتند (شلی، ۹۳/۲).

در همین سده عبدالله بن زین بن محمد از این شاخه، ضمن چیرگی در علوم فقه، حدیث و تفسیر، گرایشی نیز به تصوف داشت و بسیاری کسان از جمله شلی از او دانش آموختند. گفته‌اند که مناظراتی میان او و قاضی عبدالله بن ابی بکر خطیب، در برخی مسائل فقهی وجود داشته است. عبدالله از تریم به هند سفر کرد و از شیوخ صوفیه در شهرهای

اوده و بیجاپور بهره برد و در بیجاپور درگذشت (همو، ۲/۳۷۴-۳۷۵).

از تبار علوی بن محمد عیدید، محمد بن علوی (د ۹۲۴ق/۱۵۱۸م)، فاضل و عالم به علم فقه یاد کردنی است. وی در عدن به استماع حدیث و فراگیری فقه از احمد بن یحییٰ رشید پرداخت. محمد ملازم استاد بود و حتیٰ با دختر او ازدواج کرد و نیز از وی اجازهٔ روایت یافت. وی در شهر عدن درگذشت (همو، ۱/۳۸۳؛ عیدروس، ۱۱۱). از نوادگان او، عبدالرحمان بن علوی بن احمد (د ۱۰۴۷ق/۱۶۳۷م)، محدث، فقیه، صوفی و مقتدای زمان خود، یکی از مشاهیر خاندان بافقیه است. وی در تریم متولد شد و علوم اسلامی را فراگرفت و در فقه به درجهٔ والایی رسید. همچنین در حدیث مهارت تمام یافت و بارها صحاح شیخین، بخاری و مسلم را بر استادان خود عرضه کرد. وی شاگردان بسیاری پرورش داد که از شلی و برخی مشایخ خاندان عیدروس می‌توان یاد کرد. افزون بر اینها وی به تصوف هم تمایل داشت و از دست بزرگان طریقت خرقه پوشید؛ شاید اینکه وی قضای تریم را نپذیرفت، به سبب همین گرایشهای صوفیانه بوده باشد. وی سرانجام در شهر خود درگذشت (شلی، ۲/۳۰۴-۳۰۶؛ صنعانی، ۲/۱۱۸؛ محبی، *خلاصة*...، ۲/۳۶۵-۳۶۶).

ابوبکر بن محمد (د ۱۰۰۵ق/۱۵۹۷م)، از نسل فرزند دیگر محمد عیدید، عبدالله بود که به صاحب قیدون اشتهار داشت. او در تریم به دنیا آمد و پس از فراگیری علوم اسلامی، به ویژه در فقه مهارت یافت و به عنوان یکی از برجسته‌ترین افراد خاندان بافقیه شناخته شد. وی از بزرگان زمان خود همچون عبدالله بن عیدروس و زین بن حسین بافضل کسب علم کرد و در سفر به دَوعَن و قیدون، به نشر دانش و نیز افتا پرداخت و مقتدای زمان خود در آن دیار شد و در همان قیدون درگذشت (شلی، ۲/۹۴-۹۵؛ صنعانی، ۲/۱۷-۱۸؛ محبی، همان، ۱/۹۴). از نسل عبدالله، حسین بن محمد بن علی (د ۱۰۴۰ق/۱۶۳۰م) را نیز می‌توان یاد کرد. او آموزش خود را خاصه در زمینهٔ فقه و اصول به پایان رساند و به قضای تریم برگزیده شد (شلی، ۲/۲۲۷-۲۲۸). فرزند او، احمد (د ۱۰۵۲ق/۱۶۴۲م)، نیز در علومی همچون فقه، فرایض، تفسیر، حدیث و حساب توانا گشت و در طی سفر به حرمین، بسیاری از عالمان آن دیار را درک کرد و سرانجام در مکه از دنیا رفت (همو، ۲/۱۳۰-۱۳۱؛ صنعانی، ۲/۳۰؛ محبی، همان، ۱/۱۸۳-۱۸۴).

برادر او عبدالله همچون بسیاری از خاندانهای سادات حضرموت به هند رفت (واسعی، ۲۳۵) و به سبب جایگاه اجتماعیی که در آنجا یافت، دارای شهرت فراوان شد. او که به «صاحب مدینهٔ کنور» شهرت دارد، در تریم متولد شد. بسیاری از دانشها مانند فقه، حدیث و عربی را از مشایخ زمان همچون عبدالرحمان سقاف و عبدالرحمان بن علوی بافقیه فراگرفت و از دست مشایخ صوفیه، خرقه پوشید. وی با سفر به شهر کنور هند، ضمن آموزش علم نزد پسر عمویش، محمد بن عمر بافقیه، نزد فرمانروای شهر، عبدالوهاب اعتبار یافت و او دختر خود را به عبدالله داد و او را به وزارت برگزید و این عوامل همه سبب افزونی شهرت او گشت (محبی، همان، ۳/۳۹-۴۰؛ شلی، ۲/۳۷۳).

در منابع به شروح و اختصاراتی از وی همچون *شرح آجرومیه*، *شرح الملحة* (ظاهراً *ملحة الاعراب* حریری، نک: حاجی خلیفه، ۲/۱۸۱۷) و اختصار آن اشاره شده است. عبدالله در ادب نیز توانا بود و اشعاری داشته است که در منابع شرح حال او برخی از آنها آورده شده است (نک: شلی، ۲/۳۷۱-۳۷۳؛ صنعانی، ۲/۱۳۰؛ محبی، همان، ۳/۳۹-۴۰، *ذیل*...، ۱۳۰).

محمد بن عمر بن محمد، پسر عموی عبدالله که پیش از وی در شهر کنور حضور داشت، خود نیز در آن دیار بسیار معروف بود. وی پس از فراگیری دانشهایی، در فقه به مقامی رفیع رسید (نک: واسعی، ۲۳۵-۲۳۶) و نزد حاکم آن دیار، عبدالمجید تقرب یافت و با دختر او ازدواج کرد. محمد در آنجا تدریس می‌کرد، اما با مرگ عبدالمجید، سختی و آشفتگی اوضاع او را به ترک کنور و مهاجرت به حیدرآباد کشاند و در همان شهر نیز از دنیا رفت (شلی، ۲/۳۶-۳۷).

از اخلاف علی، پسر دیگر محمد عیدید، می‌توان به شهاب‌الدین احمد بن حسین بن عبدالرحمان (د ۱۰۴۸ق/۱۶۳۸م) اشاره کرد. وی مفتی و قاضی تریم بود. او پس از کسب دانش، از بسیاری مشایخ خود اجازهٔ افتا و تدریس به دست آورد و شهرتی فراوان یافت، چنانکه شاگردان بسیاری برای دانش‌اندوزی نزد او می‌شتافتند. همچنین وی به قضای تریم برگزیده شد. پس از چندی از این سمت عزل شد، ولی طولی نکشید که بار دیگر به آن مقام دست یافت. او در اواخر عمر به تصوف گرایید و خود به ارشاد پرداخت (محبی، *خلاصة*، ۱/۱۸۲-۱۸۳؛ صنعانی، ۲/۲۹-۳۰).

شاگرد وی احمد بن عمر بن عبدالرحمان (سدهٔ ۱۱ق)، هم از افراد همین شاخه از خاندان بافقیه است. او نزد مشایخی از خاندانهای بلفقیه، عیدروس و بافضل، حضور یافت و بهره‌های علمی برد و سپس به حجاز رفت. پس از دو سال اقامت در آن سرزمین، رهسپار مصر شد و از مشایخ آن دیار تفسیر، حدیث، فقه، اصول، فرایض، حساب، نحو و معانی و بیان آموخت و به استادی رسید. او با کسب اجازهٔ افتا از استادان بسیار، در بازگشت به تریم، به افتا و تدریس *قرآن*، فقه و حدیث پرداخت. پس از درگذشت استادش، قاضی احمد بن حسین، به قضای تریم دعوت شد که با عدم رغبت، به قبول آن تن در داد، اما پس از مدتی از این امر دوری گزید و شاگردش، سهل بن احمد باحسن را به این منصب گمارد؛ او نیز چندان دوام نکرد و دوباره خود احمد پس از آنکه شروط چندی با سلطان کرد، این سمت را پذیرفت. وی سرانجام در تریم درگذشت. رساله‌ای با عنوان *تحریر المقال لما وقع لحاکم تریم اذا ذاک فی دخول شوال* دربارهٔ رؤیت هلال نگاشته که متن آن را شلی در شرح حال او آورده است (۲/۱۷۲-۱۷۷).

یکی دیگر از اعضای این خاندان به نام محمد بن عمر طیب بافقیه است (۹۷۰-۱۰۱۱ق/۱۵۶۳-۱۶۰۲م) که در شحر زاده شد. از وی به عنوان مورخ یاد کرده‌اند. او در تاریخ حضرموت کتابی تألیف نموده که

نسخه‌ای از آن در کتابخانهٔ سلطانیه موجود است. متن مختصری از آن با عنوان *اختصار تاریخ الطیب بافقیه للقرن العاشر* از عمر بن سقاف نیز شناخته شده است (نک: حبشی، ۴۳۴؛ سرجنت، 294-293).

مآخذ: حاجی خلیفه، کشف؛ حبشی، عبدالله محمد، *مصادر الفکر العربی الاسلامی فی الیمن*، صنعا، مرکز الدراسات الیمنیه؛ شلی، محمد، *المشرع الروی*، جده، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۲م؛ صنعانی، محمد، *ملحق البدر الطالع* شوکانی، بیروت، دارالمعرفه؛ عیدروس، عبدالقادر، *النور السافر*، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ محبی، محمدامین، *خلاصة الاثر*، قاهره، ۱۲۸۴ق؛ همو، *ذیل نفحة الریحانة*، به کوشش عبدالفتاح محمد حلو، قاهره، ۱۳۹۱ق/۱۹۷۱م؛ واسعی، عبدالواسع، *تاریخ الیمن*، قاهره، ۱۳۴۶ق؛ نیز:
Serjeant, R. B., «Materials for South Arabian History», *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 1950, vol. XIII(2).
فرامرز حاج منوچهری

باقِر(ع)، امام، نک: محمدباقر(ع)، امام.

باقِرخان (د ۱۳۳۵ق/۱۹۱۷م)، ملقب به «سالار ملی»، از رهبران برجستهٔ انقلاب مشروطه و یار و هم‌رزم ستارخان (ﻫ م).

وی در محلهٔ «خیابان» تبریز، گویا در ۱۲۷۸ق/۱۲۴۰ش متولد شد. از زندگی او پیش از ظهور در نهضت مشروطیت، اطلاع چندانی در دست نیست. ظاهراً در جوانی به بنایی اشتغال داشت و در محلهٔ خود به دلیری و عیاری شهره بود و به این‌سبب، یک‌چند کدخدای آنجا شد. گفته‌اند که به روزگار ولیعهدی مظفرالدین میرزا در تبریز، در زمرهٔ فراشان یا یوزباشیان دستگاه او درآمد و در استیفای آذربایجان هم مدتی مأمور گردآوری مالیات بود (سرداری نیا، ۱۵، ۲۰، ۲۱؛ بهار، ۵؛ بامداد، ۱/۱۷۹-۱۸۰؛ نوایی، *فتح...*، ۱۷۹؛ *ایرانیکا*؛ GSE, II/541; III/726). اما آنچه او را برانگیخت تا استعداد خویش را در سازمان‌دهی جنبش توده‌ها و رهبری آن نشان دهد، تلاشهای محمدعلی شاه در برافکندن بنیاد مشروطه و ظهور دورهٔ استبداد صغیر بود. درپی بمباران مجلس و تفویض حکومت و فرماندهی نظامی آذربایجان به کسانی چون محمد ولی خان تنکابنی و عین‌الدوله و عبدالمجید میرزا (نک: *کتاب نارنجی*، ۱/۲۶۹؛ سفری، ۳۴۴، ۳۴۶؛ سرداری نیا، ۵۲؛ صفایی، *ده نفر...*، ۲۴۵)، انقلاب در آذربایجان اوج گرفت و چون ستارخان نیز از امیرخیز به‌پابرخاست، «نایب باقرخان» (باقربنا) هم از محلهٔ خیابان به او پیوست و با مجاهدانی که گردآوردند، قصد تهران و کمک به مجلس شورا کردند، اما انجمن ایالتی تبریز که حضور آن دو را در شهر ضروری می‌دانست، مانع رفتن آنها شد (فتحی، ۳۴۶؛ سرداری‌نیا، ۳۱-۳۲؛ براون، 205). در این میان مردم تبریز و مجاهدان اجازهٔ ورود به عین‌الدوله و اردوی دولتی ندادند و ستار و باقر به اشغال ورودیهای شهر و سنگربندی در خیابانها دست زدند (صفایی، *رهبران...*، ۳۰۷؛ سفری، ۳۵۰؛ *کتاب نارنجی*، ۱/۲۷۰).

در نخستین رویاروییهای قوای دولتی با مردم تبریز، حوزهٔ نفوذ و اقتدار باقرخان که تقریباً به طور مستقل کار می‌کرد، چندان گسترده نبود، ولی به تدریج با ضعف مرتجعان و هواداران شاه، نفوذ بیشتری یافت؛ چنانکه با محاصرهٔ تبریز توسط قوای دولتی که موجب بروز قحطی در شهر شد، به ناچار باقرخان وظایف دیگری برعهده گرفت و اخطاریه‌ها و اعلامیه‌های «مجلس غیبی» یا شورای مخفی تبریز، به مهر ستار یا باقر صادر می‌گردید (براون، 249؛ *کتاب نارنجی*، ۱/۲۶۴).

گزارشها و مراسلات کنسولگریهای روس و انگلیس، حاکی از نگرانی مأموران بیگانه از فعالیتهای باقرخان و ستارخان است که به تعبیر آنها موجب اغتشاش در شهر شده بود (*کتاب آبی*، ۲/۳۸۷، ۴/۸۱۴، ۸۱۹؛ زینویف، ۸۱، ۸۲، ۸۶-۸۷، ۱۱۸). در اواخر رمضان ۱۳۲۶/ سپتامبر ۱۹۰۸ بازارهای تبریز بسته شد و انجمن ایالتی به تشکیل نیروهای نظامی به فرماندهی باقرخان و ستارخان دست زد که هزینه‌های آن را مردم می‌پرداختند. در برخی منابع این هزینه‌ها را از مالیاتهای خودسرانه‌ای دانسته‌اند که توسط ستار و باقر وضع، و اخذ می‌شد (*کتاب نارنجی*، ۲/۱۷، ۲۸). مخبرالسلطنه مهدی قلی هدایت از فعالیت این دو، به مثابهٔ اعمالی جابرانه و برای گردآوری مال سخن رانده، و به ویژه برخی کارهای باقرخان را «دیوانگی» خوانده است (*خاطرات...*، ۱۹۱، ۱۹۶). از برخی اظهار نظرهای دیگر هم برمی‌آید که باقرخان مردی تندخو و کم تحمل بود و گاه خلاف رسم و رویهٔ کسی که رهبری جنبشی را در دست دارد، عمل می‌کرد؛ چنانکه یفرم خان که خود از سرانِ نامدار مشروطه بود، از برخی اعمال باقرخان به شدت انتقاد می‌کرد (رائین، ۳۳۷).

به هر حال، در این میان رحیم خان چلبیانلو به دستور محمدعلی شاه بر تبریزیان تاخت و یکی از نخستین اهداف او تخریب و تاراج محلهٔ خیابان بود که از لحاظ نظامی و شمار مجاهدان در درجهٔ اول اهمیت قرار داشت. حملات بیوک خان، پسر رحیم خان به خیابان راه به جایی نبرد و رحیم خان خود به تبریز تاخت و همزمان، به تحریک پاخیتانف، سرکنسول روسیه مردم بیمناک شده، فریب خوردند و بیرقهای سفید به علامت صلح با قوای دولتی بر خانه‌های خود برافراشتند. اوضاع طوری واژگونه شد که باقرخان هم ناچار به خانهٔ میرهاشم خیابانی پناهنده شد و از روسها تأمین خواست و حتیٰ گفته‌اند که بیرق سفید بر سردر خانه‌اش آویخت (امیرخیزی، ۱۲۳-۱۲۴؛ طاهرزاده، ۲۰۶، ۲۱۹، ۴۷۶-۴۷۷؛ سرداری نیا، ۳۵، ۳۶، ۴۱؛ براون، 441). این حادثه سبب شد تا بسیاری از مجاهدان دیگر نیز خانه‌نشین شوند و راه برای تسلط قوای دولتی هموار گردد. در حالی که رحیم خان کدخدایان تبریز را وادار می‌کرد تا ۹۰ نفر از سران مجاهدان را که باقرخان در رأس آنها قرار داشت، به او تسلیم کنند، دلیری ستارخان که بیرقهای سفید را فروکشید و باقرخان را رسماً به ادامهٔ مبارزه فراخواند، اوضاع را به نفع مشروطه خواهان تغییر داد. باقرخان پس از اظهار پشیمانی، به درخواست انبوه مردمی که از مسجد صمصام خان به سوی خانهٔ او روان شدند، دوباره به تکاپو برخاست و عزم مقابله با رحیم خان کرد. سرانجام نیز به همت او و دیگر مجاهدان، محل استقرار رحیم خان در باغ شمال تصرف شد (طاهرزاده، ۲۳۲؛ سرداری نیا، ۴۲-۴۷). پس از

آن، رشتهٔ امور شهر در دست مجاهدان افتاد و طرفداران شاه و مرتجعان که در شبکه‌ای مفسده‌انگیز به نام «انجمن اسلامیه» گرد آمده بودند، به ناچار شهر را ترک کردند (طاهرزاده، ۲۵۳).

با اینهمه، عین‌الدوله به دستور شاه، شهر را در محاصره گرفت و جنگی خونین آغاز شد و باقرخان که اردویش مقابل قوای عین‌الدوله قرار داشت، رشادتهای کم‌نظیر نشان داد (سرداری نیا، ۵۴-۵۶)، و چون نمایندگان روس و انگلیس به بهانهٔ حمایت از اروپاییان، اولتیماتوم شدیداللحنی خطاب به انجمن ایالتی تبریز فرستادند، باقرخان به این اخطار وقعی ننهاد و از کار دست نکشید (کدی، 205؛ طاهرزاده، ۲۳۵). در پی این اخطار، قوای روسی وارد شهر شد و ستارخان و باقرخان برای پرهیز از دادن بهانه به دست متجاوزان، مجاهدان را از هرگونه حرکت برضد این قوا باز داشتند (امیرخیزی، ۴۲۵-۴۳۰) و خود با آنکه در آغاز پیشنهاد انجمن ایالتی مبنی بر تحصن در کنسولگری عثمانی را نپذیرفتند، سرانجام در جمادی‌الاول ۱۳۲۷/ ژوئن ۱۹۰۹ ناچار به آنجا پناهنده شدند (*کتاب آبی*، ۵۵۶/۳؛ کسروی، ۴۶، ۴۷؛ *مبارزه...*، ۳۶۱؛ براون، ۱۳۱). با اینهمه، روسها که از حضور باقرخان و ستارخان در تبریز سخت واهمه داشتند، با کنسولگری (شهبندرخانه) عثمانی وارد مذاکره شدند و سرانجام از استانبول دستور رسید که این «خادمان وطن» به عثمانی بروند، وگرنه مورد حمایت آنها نخواهند بود. دولت روسیه هم به کنسول خود در تبریز دستور داد تا خروج ستارخان و باقرخان از تبریز، قوای روس را در شهر نگاه دارد (*کتاب آبی*، ۵۸۵/۳، ۶۲۸، ۲۰۳۷/۸؛ نوایی، *دولتها...*، ۱۵۱؛ براون، 442؛ معاصر، ۱۲۶۴/۲).

در این میان، تهران به دست مجاهدان بختیاری و گیلانی فتح شد و مخبرالسلطنه والی آذربایجان گردید و با استقبال ستارخان و باقرخان روبه‌رو شد. وی از آغاز رشتهٔ امور را در دست گرفت و اعلام کرد که کسی جز دولت و انجمن ایالتی در ادارهٔ امور مداخله نکند. از آن سوی سپهدار اعظم، ستار و باقر را برای رفتن به تهران تشویق کرد (ناظم‌الاسلام، ۵۱۰/۲؛ هدایت، *خاطرات*، ۱۹۱؛ کسروی، ۸۴؛ صفایی، *رهبران*، ۴۵۵) و مخبرالسلطنه هم که نمی‌خواست آن دو در تبریز بمانند و از پیش نیز از آنها دلتنگیها داشت، به سردی با آنها رفتار می‌کرد و خواهان خروجشان از شهر بود (هدایت، *گزارش...*، ۲۵۸؛ امیرخیزی، ۵۶۲) و این ناخشنودی سبب شده بود که برخی از روزنامه‌ها نیز به بدگویی از سردار و سالار بپردازند. این عوامل و نیز تلاشهای رقیبان و دشمنان ستار و باقر و نودولتان ناسپاس، سخت موجب دلسردی این دو مجاهد شد (کسروی، ۱۰۹-۱۱۰). باقرخان و ستارخان به نگارش نامه‌هایی به مقامات در تهران دست زدند و خدمات خود را بر شمردند و گاه پاسخهایی دایر بر قدردانی دریافت داشتند؛ تا اینکه عضدالملک نایب‌السلطنهٔ احمد شاه و سپس مستشارالدوله، رئیس مجلس شورای ملی ضمن تأیید خدمات و زحمات آنها، هر دو را به تهران دعوت کردند (امیرخیزی، ۵۳۰-۵۳۵) و گویا از آخوند ملا محمد کاظم خراسانی نیز خواستند که آن دو را به آمدن به تهران تشویق کند. توصیهٔ آخوند، ستارخان و باقرخان را در این کار راسخ کرد و آن دو با گروههای مسلح خود رهسپار تهران شدند (نوایی، *فتح*، ۱۸۸؛ *کتاب آبی*، ۸۲۷/۴). البته در این کار، اصرار انجمن ایالتی که از هشدارهای روسیه دایر بر تجدید لشکرکشی بیم داشت، بی‌تأثیر نبود (امیرخیزی، ۵۳۷-۵۳۹).

ستار و باقر در نوروز ۱۲۸۹ تبریز را به قصد تهران ترک کردند. در زنجان، شیخ محمد خیابانی و میرزا اسماعیل نوبری و برخی از وکلای مجلس در ملاقاتی با اسماعیل امیرخیزی، منشی و مشاور ستار، از رفتن باقرخان و ستارخان به تهران ابراز نگرانی کردند. امیرخیزی چارهٔ کار را در این دید که آخوند خراسانی آنها را به عتبات دعوت کند. پس چون مجاهدان به قزوین رسیدند، از علمای نجف تلگرافی رسید که آنها را به تشرف فرا می‌خواند. با اینهمه، استقبال گرم مردم از مجاهدان در همهٔ شهرها و آمادگی تهرانیان برای استقبال، موجب شد تا سردار و سالار هر دو سفر به عراق را به پس از دیدار از تهران موکول کنند (همو، ۵۴۷-۵۴۹).

برخی گزارشها حاکی از آن است که علمای نجف به درخواست مستشارالدوله، رئیس مجلس شورای ملی ـــ که از آلت دست شدن این دو توسط «اشخاص مغرض و معاند» بیمناک بود ـــ و نیز درخواست محرمانهٔ سپهدار اعظم از آخوند خراسانی، باقرخان و ستارخان را به عراق دعوت کردند (سرداری نیا، ۱۱۲-۱۱۳؛ شریف کاشانی، ۵۰۶). به هر حال سردار و سالار ملی در میان استقبال بی‌سابقهٔ مردم وارد تهران شدند و دولت به پذیرایی باشکوهی از آنان پرداخت و احمد شاه جوان هر دو را سخت محترم داشت. آنگاه ستارخان را نخست در باغ صاحب اختیار، و سپس در پارک اتابک، و باقرخان را در باغ عشرت‌آباد جای دادند و مجلس شورای ملی نیز با اهدای لوحی به تقدیر از آنها برخاست و تصویب کرد که ماهانه به هر یک ۱۰۰۰ تومان مقرری پرداخت گردد (همو، ۵۰۷؛ امیرخیزی، ۵۵۲-۵۵۴، ۵۶۱؛ دولت‌آبادی، ۱۳۴/۳؛ سرداری نیا، ۱۱۹).

در این میان نزاع میان اعتدالیون و انقلابیون یا دموکراتها در حکومت مشروطه به اوج رسیده بود (رائین، ۳۴۳). جناح اعتدالی که بسیاری از اشراف و فئودالها را در بر می‌گرفت، از آغاز ورود باقرخان و ستارخان به تهران می‌کوشید به آنها نزدیک شود و از وجودشان برای عقب راندن انقلابیون بهره جوید؛ چنانکه دموکراتها گویا پیش‌بینی می‌کردند و به همین سبب، نمی‌خواستند این دو وارد تهران شوند. در نتیجهٔ تمایل ستار و باقر به این جناح، روابط آنها با کسانی چون سپهدار اعظم و سردار منصور و سردار محیی روی به گرمی نهاد، ولی با سردار اسعد و دیگر سران بختیاری صمیمیتی حاصل نشد (هدایت، *گزارش*، ۲۵۴؛ سرداری نیا، ۱۲۱؛ دولت‌آبادی، همانجا). انقلابیون نیز به نوبهٔ خود کوششها کردند تا میان ستار و باقر را به هم زنند، ولی تحریکات اعتدالیون به جایی رسید که باقرخان در مجلسی، برضد نمایندگان دموکرات مجلس سخنانی درشت گفت (همو، ۱۳۵/۳) و به تدریج

روابط میان دو سردار تبریزی با سیدحسن تقی‌زاده، رهبر انقلابیون تیره گردید (اتحادیه، ۱۸۲، ۲۲۷)، تا آنجا که وقتی ستارخان خواهان تبعید تقی‌زاده شد، باقرخان هم از او پشتیبانی کرد (همو، ۲۵۸؛ رائین، ۳۴۳).

نزاع میان اعتدالیون و دموکراتها به یک رشته خشونتها و قتلهایی منجر گردید که عده‌ای از سران مشروطه و دولتمردان نامدار از قربانیان آن بودند (همو، ۳۴۶؛ امیرخیزی، ۶۰۸)؛ تا سرانجام براساس مصوبهٔ مجلس شورای ملی و دستور کابینهٔ مستوفی‌الممالک، یفرم خان رئیس نظمیهٔ تهران اعلام کرد که مجاهدان باید ظرف ۴۸ ساعت سلاحهای خود را تحویل دهند (*کتاب آبی*، ۸۹۷/۴؛ دولت‌آبادی، ۱۳۷/۳ـ ۱۳۸؛ طاهرزاده، ۴۸۷) و این کار به نزاع و جنگ میان مجاهدان و قوای دولتی، در محل اقامت ستارخان انجامید و باقرخان هم با گروه خود بی‌درنگ به ستارخان پیوست (۳۰ رجب ۱۳۲۸). سرانجام قوای دولتی فائق آمد و باقرخان دستگیر شد و مورد تحقیر و توهین قرار گرفت و اموال مجاهدان و لوحهٔ اهدایی به سالار و سردار ملی به یغما رفت (امیرخیزی، ۶۴۱؛ رائین، ۲۸ـ۲۹؛ دولت‌آبادی، ۱۳۸/۳؛ سرداری نیا، ۱۲۴ـ۱۲۶).

سردار و سالار ملی به ناچار در تهران ماندند، یا نگاه داشته شدند. ستارخان ۴ سال بعد درگذشت و باقر خان نیز چند سال بعد، در آغاز جنگ جهانی اول، در زمرهٔ گروهی از آزادی‌خواهان در محرم ۱۳۳۴/ نوامبر ۱۹۱۵ رهسپار قلمرو عثمانی در عراق شد، ولی شکست آلمان در این ناحیه و پراکنده شدن آزادی خواهان، باقرخان و یارانش را به فکر بازگشت به ایران انداخت. وی و یارانش در راه بازگشت در حدود مرز قصر شیرین در خانهٔ مردی به نام محمدامین طالبانی بیتوته کردند، ولی شبانگاه همه به دست او که طمع در اموالشان بسته بود، کشته شدند (ح ۱۳۳۵ق/۱۹۱۷م). چند روز بعد مأموران انگلیسی که از سابقهٔ شرارتهای محمدامین آگاه بودند، از ماجرا خبر یافتند و او را گرفتند و پیکر باقرخان را که در گودالی دفن شده بود، یافتند. محمدامین طالبانی اعدام، و باقرخان همانجا به خاک سپرده شد (طاهرزاده، ۴۰۱؛ بامداد، ۱۸۰/۱). بعدها در آذرماه ۱۳۲۵ مجسمه‌ای از او در میدان شهرداری تبریز نصب کردند، ولی با سقوط حکومت پیشه‌وری، آن مجسمه نیز در زمرهٔ چیزهای دیگر از میان رفت (مجتهدی، ۴۲). در آذرماه ۱۳۵۴ جسد باقرخان، سالار ملی از روستای محمدامین که اکنون بیشمان نام دارد، به تبریز منتقل، و با احترام در گورستان طوبائیه دفن شد و بنایی شایسته بر گور او برپا گردید و چندی بعد نیز یکی از خیابانهای تبریز «سالار ملی» نام گرفت. باقرخان تنها یک دختر به نام ربابه داشت که در ۳۱ خرداد ۱۳۴۷ش، ۷ سال پیش از انتقال پیکر پدرش به تبریز، درگذشت (سرداری نیا، ۱۴۹، ۱۵۴).

مآخذ: اتحادیه، منصوره، *پیدایش و تحول احزاب سیاسی مشروطیت*، تهران، ۱۳۶۱ش؛ امیرخیزی، اسماعیل، *قیام آذربایجان و ستارخان*، تبریز، ۱۳۵۶ش؛ بامداد، مهدی، *شرح حال رجال ایران*، تهران، ۱۳۵۷ش؛ براون، ادوارد، *نامه‌هایی از تبریز*، ترجمهٔ حسن جوادی، تهران، ۱۳۵۱ش؛ بهار، محمدتقی، *تاریخ مختصر احزاب سیاسی ایران*، تهران، ۱۳۵۷ش؛ دولت‌آبادی، یحیی، *حیات یحیی*، تهران، ۱۳۶۲ش؛ رائین، اسماعیل، *یپرم خان*، تهران، ۱۳۵۰ش؛ زینویف، ایوان الکسیویچ، *انقلاب مشروطیت ایران*، ترجمهٔ ابوالقاسم اعتصامی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ سرداری نیا، صمد، *باقرخان سالار ملی*، انتشارات ایرانیان، ۱۳۶۹ش؛ سفری، محمدعلی، *مشروطه سازان*، تهران، ۱۳۷۰ش؛ شریف کاشانی، محمدمهدی، *واقعات اتفاقیه در روزگار*، به کوشش منصوره اتحادیه و سیروس سعدوندیان، تهران، نشر تاریخ ایران؛ صفایی، ابراهیم، *ده نفر پیشتاز*، تهران، ۱۳۵۷ش؛ همو، *رهبران مشروطه*، دورهٔ دوم، تهران، ۱۳۶۳ش؛ طاهرزاده بهزاد، کریم، *قیام آذربایجان در انقلاب مشروطیت ایران*، تهران، اقبال؛ فتحی، نصرت‌الله، *زندگی‌نامهٔ شهید نیکنام ثقة الاسلام تبریزی*، تهران، ۱۳۵۲ش؛ *کتاب آبی*، گزارشهای محرمانهٔ وزارت امورخارجهٔ انگلیس، به کوشش احمد بشیری، تهران، ۱۳۶۲ش؛ *کتاب نارنجی*، گزارشهای سیاسی وزارت امور خارجهٔ روسیهٔ تزاری، به کوشش احمد بشیری، تهران، ۱۳۶۶ش؛ کسروی، احمد، *تاریخ هیجده سالهٔ آذربایجان*، تهران، ۱۳۵۵ش؛ *مبارزه با محمدعلی شاه*، اسنادی از فعالیتهای آزادی خواهان ایران در اروپا و استانبول، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۵۹ش؛ مجتهدی، مهدی، *رجال آذربایجان در عهد مشروطیت*، تهران، ۱۳۲۷ش؛ معاصر، حسن، *تاریخ استقرار مشروطیت در ایران*، تهران، ۱۳۵۲ش؛ ناظم الاسلام کرمانی، محمد، *تاریخ بیداری ایرانیان*، به کوشش علی‌اکبر سعیدی سیرجانی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ نوایی، عبدالحسین، *دولتهای ایران از آغاز مشروطیت تا اولتیماتوم*، تهران، ۱۳۵۵ش؛ همو، *فتح تهران*، تهران، ۱۳۵۶ش؛ هدایت، مهدی قلی، *خاطرات و خطرات*، تهران، ۱۳۳۴ش؛ همو، *طلوع مشروطیت*، به کوشش امیر اسماعیلی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ همو، *گزارش ایران*، به کوشش محمدعلی صوتی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ نیز:

Browne, E. G., *The Persian Revolution of 1905-1909*, Cambridge, 1966; GSE; *Iranica*; Keddie, N., «Iran under the Later Qājārs, 1848-1922», *The Cambridge History of Iran*, vol. VII, ed. P. Avery, London, 1991.

مجدالدین کیوانی

باقِرْ گَنْج، ناحیه‌ای در کنارهٔ خلیج بنگال در کشور بنگلادش. باقر گنج به معنای محل دادوستد (بازار) باقر است و باقر نام حکمرانی بوده که در سدهٔ ۱۸م در این ناحیه حکومت می‌کرده است («فرهنگ...[1]»، VI/167).

ناحیهٔ باقرگنج بین ۲۱° و ۴۹′ تا ۲۳° و ۵′ عرض شمالی و ۸۹° و ۵۲′ تا ۹۱° و ۲′ طول شرقی در جنوب داکا قرار گرفته است و ۶‘۷۵۷ کم۲ وسعت دارد. ۳ رودخانه این ناحیه را آبیاری می‌کند. باقرگنج منطقه‌ای کشاورزی است که تولیداتی متنوع از جمله برنج و نیشکر دارد و باغهای میوهٔ آن مشهور است. طبق آمار ۱۹۵۱م/۱۳۳۰ش جمعیت آن ۳‘۶۴۲‘۱۸۵ نفر بود که ۲‘۸۶۷‘۷۶۹ نفر آن مسلمان بودند. براساس سرشماری ۱۹۸۱م/۱۳۶۰ش جمعیت این ناحیه به ۴‘۶۶۷‘۶۷۳ نفر افزایش یافت. مرکز ناحیهٔ باقرگنج شهر بارسال است که شهر باقرگنج نیز نامیده می‌شود. باقرگنج درگذشته از طوفانهای دریایی و سیلهای رودخانه‌ای دچار آسیبهای فراوان گشته که در منابع تاریخی نیز به برخی از آنها اشاره شده است. زبان مردم باقر گنج یکی از گویشهای زبان بنگالی است که مسلمانی نامیده می‌شود و واژه‌های فراوان فارسی و عربی در آن وجود دارد (همان، VI/165-166, 168؛ *بریتانیکا*؛ EI^2, I/814).

باقرگنج دارای پیشینه‌ای کهن است. این سرزمین زمانی زیر فرمان پادشاهان بنگه[2] قرار داشت و ساکنانش در قایق زندگی می‌کردند.

1. *The Imperial...* 2. Banga

ظرفی مسی با واژه‌های سنسکریت در این ناحیه یافت شده است که تاریخ آن را مربوط به سدهٔ ۶ق/۱۲م دانسته‌اند. دقیقاً مشخص نیست که چگونه مسلمانان در این ناحیه سکنیٰ گزیدند، ولی آثاری که احتمالاً به نخستین دورهٔ مسکن‌گزینی مسلمانان مربوط می‌شود، در این ناحیه باقی است و آن خرابه‌های مسجد بی‌بی و کَسبا[1]ست («فرهنگ»، VI/167؛ *آسیاتیکا*). قدیم‌ترین مأخذ اسلامی که از این ناحیه نام برده، کتاب *آیین اکبری* است که آن را بگلا نامیده است. در آن زمان این ناحیه دارای بتخانه‌های زیاد بوده، و احتمالاً حکمرانان آن هندو مذهب بوده‌اند (ابوالفضل، ۳۹۰/۱). نویسندگان پس از آن، مطالب خویش را از *آیین اکبری* گرفته‌اند (نک: سلیم، ۴۶؛ رای، ۱۲۴).

در سدهٔ ۱۰ق/۱۶م سیاحی انگلیسی به این ناحیه سفر کرد و آن را مکانی حاصل‌خیز یافت که دارای باغهای فراوان میوه بود (فیچ، 28). در سدهٔ ۱۲ق/۱۸م آغا باقر یکی از دولتمردان مرشدآباد پس از درهم کوبیدن شورش حکمرانان هندو مذهب، این ناحیه را تصرف کرد و مرکز خود را در محلی بنا نهاد که جایگاه دادوستد ناحیه بود و پس از آن باقرگنج نامیده شد؛ سپس پیشوایان هندو مذهب بر ناحیه حکومت کردند. در اواخر سدهٔ ۱۸م این ناحیه مورد هجوم مراتهه‌ها قرار گرفت و حکمرانان محلی با یاری پرتغالیها، آنان را از باقرگنج بیرون راندند. در ۱۱۷۹ق/۱۷۶۵م انگلیسیها نیز در این ناحیه ساکن شدند («فرهنگ»، همانجا؛ EI^2).

مآخذ: ابوالفضل علامی، *آیین اکبری*، به کوشش بلوخمان، کلکته، ۱۸۷۲م؛ رای، سبحان، «خلاصة التواریخ» (نک: مل، «تصویر کلی...[2]»)؛ سلیم، غلامحسین، *ریاض السلاطین*، به کوشش عبدالحق، کلکته، ۱۸۹۰م؛ نیز:

Asiatica; Britannica, 1986; EI^2; Fitch, R., «1583 - 1591», *Early Travels in India, 1583-1619*, ed. W. Foster, Lahore, 1978; *Geographical Glimpses of Medieval India*, Delhi, 1989, vol. III; *The Imperial Gazetteer of India*, New Delhi, 1972.

مجید سمیعی

باقِلّانی، ابوبکر محمد بن طیب (د ۲۳ ذیقعدهٔ ۴۰۳ق/۵ ژوئن ۱۰۱۳م)، متکلم نامدار اشعری مذهب. برخی منابع او را رَبَعی خوانده‌اند (سکونی، ۲۵۳) که بیانگر نسب عربی اوست. تاریخ تولد وی به درستی روشن نیست، ولی برخی حوالی سال ۳۲۸ق/۹۴۰م را محتمل می‌دانند (وات، 76؛ نک: GAS, I/608؛ قس: خضیری، ۲). احتمالاً او در بصره به دنیا آمده است (نک: خطیب، ۳۷۹/۵). دربارهٔ نسبت «باقلانی»، گرچه سمعانی آن را منسوب به باقلا می‌داند (۵۲/۲)، اما منسوب باقلا، قیاساً باقلاوی یا باقلائی است، نه باقلانی (نک: حریری، ۸۴).

باقلانی در بصره در کنار کسانی چون ابن فورک و ابواسحاق اسفراینی (ه م م) کلام اشعری را نزد ابوالحسن باهلی، شاگرد ابوالحسن اشعری، فرا گرفت (ابن عساکر، ۱۷۸). گویا در همین اثنا مدتی به بغداد رفت و از محضر مشایخ حدیث بهره برد؛ و شاید هم استفادهٔ او از مشایخ بغداد، در آغاز دورهٔ تحصیل او بوده، و سپس به بصره نزد باهلی رفته باشد؛ اما گزارش خطیب بغدادی فقط حاکی از آن است که وقتی باقلانی در بغداد سکنیٰ گزیده، و برای استماع حدیث نزد ابوبکر بن مالک قطیعی (د ۳۶۸ق/۹۷۹م) و ابومحمد عبدالله بن ماسی و ابواحمد حسین بن علی نیشابوری (د ۳۴۹ق/۹۶۰م) رفته است (همانجا). از استادان دیگر وی می‌توان ابن ابی زید قیروانی را نام برد (باقلانی، *البیان*، ۵). خطیب می‌افزاید که محمد بن ابی الفوارس (د ۴۱۲ق/۱۰۲۱م) حدیث او را در مجموعه‌ای گردآورده بود (همانجا). خود خطیب نیز به واسطهٔ قاضی ابوجعفر محمد بن احمد سمنانی، از باقلانی حدیث روایت کرده است (نک: ابن عساکر، ۲۱۷).

باقلانی در بغداد (و شاید یک چند نیز در بصره) نزد ابن مجاهد ــ از متکلمان اشعری و شاگرد ابوالحسن اشعری ــ کلام خواند و حتیٰ بیش از باهلی نزد او شاگردی کرد (همو، ۱۷۷؛ سبکی، ۳۶۸/۳). وی که در فقه مذهب مالکی داشت (نک: قاضی عیاض، ۵۸۶/۴)، در بغداد نزد فقیه بزرگ مالکی عراق، یعنی ابوبکر محمد بن عبدالله ابهری (د ۳۷۵ق/۹۸۵م) فقه خواند (ابن فرحون، ۲۰۶/۲) و چندان برجسته گردید که ریاست مالکیان عصر به او منتهی شد (قاضی عیاض، همانجا؛ سبکی، ۳۵۲/۳، ۳۶۶، ۳۶۸؛ قس: ابن کثیر، ۳۷۴/۱۱). منظور باقلانی از اینکه گاهی خود را حنبلی معرفی می‌کرده (نک: ابن قیم جوزیه، ۱۸۱)، این بوده است که به مذهب کلامی آنان ــ نه مذهب فقهیشان ــ گرایش دارد.

باقلانی همچنان در بصره و ملازم استادش باهلی بود، تا زمینهٔ سفرش به شیراز فراهم شد. وات تاریخ خروج او از بصره را ۳۵۹ق/۹۷۰م تخمین می‌زند (همانجا). دربارهٔ این سفر گفته‌اند که عضدالدولهٔ بویهی که به مناظرات کلامی علاقه‌مند بود و معتزله به دربار او رفت و آمد داشتند، خواست با کلام اهل سنت نیز آشنایی یابد؛ از این رو، از ابوالحسن باهلی و باقلانی جوان دعوت کرد تا به شیراز بروند (قاضی عیاض، ۵۹۰/۴؛ سکونی، ۲۳۷). ابوالحسن باهلی از حضور در دربار عضدالدوله تن زد، اما باقلانی که معتقد بود راه نیافتن امثال باهلی به دربار، پیامدی همچون نرفتن ابن کلاب و حارث محاسبی (دو متکلم برجستهٔ سنّی) به دربار مأمون دارد و صحنه را برای یکه تازی معتزله خالی می‌گذارد، به شیراز رفت (قاضی عیاض، ۵۹۰/۴-۵۹۱؛ سکونی، ۲۳۸؛ ابن عساکر، ۱۱۹-۱۲۰؛ مقری، ۷۹/۳) و مورد استقبال گرم ابن خفیف شیرازی، صوفی مشهور شیراز، صاحب شرح *اللمع* و ناشر افکار اشاعره قرار گرفت (همو، ۸۰/۳). باقلانی در شیراز با معتزلیان در مجالس مناظره به بحث و جدل می‌پرداخت و عضدالدوله چندان به او علاقه‌مند شد که گفته‌اند: فرزندش (شاید صمصام‌الدوله) را به او واگذاشت تا مذهب تسنن را بدو بیاموزد. باقلانی نیز برای این شاهزاده کتاب *التمهید* را تألیف کرد (نک: قاضی عیاض، ۵۹۳/۴؛ ابن عساکر، ۱۲۰).

باقلانی احتمالاً در ۳۶۷ق/۹۷۸م همراه عضدالدوله به بغداد رفت (نک: مقدسی، 279)؛ از این به بعد تا آخر عمر در بغداد زندگی کرد و

1. Kasbā 2. *Geographical...*

همانجا نیز درگذشت (قاضی عیاض، ۵۸۸/۴). از سوی منابع متمایل به اشعری، ادعا شده است که باقلانی در مدت اقامت در بغداد، دست‌کم یک بار و آن هم برای دیدار و مناظره با صاحب بن عباد راهی عراق عجم شده است (سکونی، ۲۵۰). وی در جامع منصور بغداد حلقه‌ای بزرگ برای تدریس و بحث و مناظره ترتیب داد (قاضی عیاض، ۵۸۶/۴؛ ابن عماد، ۱۶۸/۳؛ ابن فرحون، ۲۲۸/۲) و تا سالهای پایانی زندگی، به تربیت شاگردان پرداخت. ابوعمران فاسی (د ۴۰۳ق) یکی از شاگردان باقلانی از مجلس املای او به سال ۴۰۲ق خبر می‌دهد (نک: قاضی عیاض، ۵۸۸/۴).

باقلانی مقام قاضی‌القضاتی داشته است. منابع اشعری مدعیند که باقلانی به سفارش صاحب بن عباد به قاضی‌القضاتی بغداد رسید (سکونی، ۲۵۱). برخی منابع اشعری صورتی از فرمان انتصاب او از سوی عضدالدوله را نقل کرده‌اند که مطابق آن، قضا و خطابه و حسبهٔ اقالیم کرمان، فارس، خراسان، اهواز، همگی جزایر عرب (در خلیج فارس)، موصل و دیار بکر به او واگذار گردیده، و با القابی بسیار برجسته ستوده شده است (همو، ۲۵۳). او در این مقام، قاضیانی برای شهرهای یاد شده تعیین می‌کرد (ابن عساکر، ۲۴۷؛ دربارهٔ منصب قضای او در ثغر شام و نیز عمان و سواحل آن، نک: قاضی عیاض، ۵۸۶/۴؛ ابن اثیر، ۲۲۳/۹).

انجام دادن دو مأموریت سیاسی، یکی از سوی عضدالدوله در ۳۷۱ (یا ۳۷۲ق/۹۸۲م) و دیگری از جانب خلیفه در ۴۰۲ق/۱۰۱۱م نقش تأثیرگذار او در حوادث سیاسی را آشکار می‌کند و از جایگاه والای وی نزد خلیفگان بغداد خبر می‌دهد (نک: همو، ۱۶/۹؛ قاضی عیاض، ۵۹۴/۴).

از میان انبوه شاگردان باقلانی باید اینان را نام برد: ابوذر هروی که کلام اشعری را از باقلانی فراگرفت و آن را در حجاز منتشر کرد؛ قاضی ابومحمد عبدالوهاب بن نصر بغدادی مالکی؛ ابوعمران فاسی؛ محمد بن علی بن حسن شافعی رؤاسی؛ قاضی ابوجعفر سمنانی که مهم‌ترین شاگرد باقلانی بود؛ ابوطاهر واعظ، معروف به ابن انباری که در قیروان کلام اشعری را گسترش داد؛ ابوعبدالله ازدی که در دمشق از سوی باقلانی کلام اشعری را تدریس می‌کرد و سپس به مغرب رفت و در قیروان درگذشت؛ قاضی ابومحمد عبدالله، معروف به ابن لبان اصفهانی؛ ابوالحسن رافع بن نصر بغدادی؛ ابوحاتم قزوینی و سرانجام ابن معتمر رقی (نک: باقلانی، *البیان*، ۵؛ خطیب، ۳۷۹/۵، ۳۸۱-۳۸۲؛ قاضی عیاض، ۵۸۶/۴-۵۸۷؛ ابن عساکر، ۱۲۰-۱۲۱، ۲۱۶، ۲۱۷، ۲۵۸، ۲۶۱؛ ذهبی، ۱۷/-۱۹۰-۱۹۱، ۵۵۷، ۶۵۱، ۶۵۳، ۵۱/۱۸، ۱۲۸؛ وزیر سراج، ۲۵۸/۱؛ نیز نک: سلفی، ۵۰، ۱۰۰). اینان به عنوان شاگردان باقلانی و مروجان اندیشهٔ اشعری آن را در پهنه‌ای از خراسان تا مغرب سرزمینهای اسلامی توسعه دادند (مثلاً نک: باقلانی، همان، ۵-۶؛ ابن فرحون، ۳۴۴/۱؛ نیز نک: ذهبی، ۵۵۷/۱۷-۵۵۸). در واقع باید گفت که با کوشش باقلانی و شاگردانش، به تدریج اعتزال در بغداد و در دیگر نقاط از رونق افتاد (ابن عساکر، ۴۱۰).

باقلانی در تبیین مباحث کلامی، از زبانی روشن و فهمیدنی بهره می‌گرفت و در مخالفت فکری با معتزله، امامیه و خوارج و نقد آراء آنان بسیار می‌کوشید (خطیب، ۳۷۹/۵). او در بغداد شخصیتی اهل جدل و مناظرات کلامی و مذهبی قلمداد می‌شد. قدرت وی را در این فنون ستوده (ابن خلکان، ۲۶۹/۴؛ خطیب، ۳۸۰/۵)، و او را «لسان الامة» و «شیخ السنة» لقب داده‌اند (ابن عساکر، ۱۲۰؛ سکونی، ۲۴۴). از مناظرات او با این دانشمندان گزارشهایی در دست است: ابوالحسن احدب معتزلی (د ۳۷۰ق/۹۸۰م) و ابواسحاق نصیبینی معتزلی در محضر عضدالدوله (قاضی عیاض، ۵۹۱/۴-۵۹۳)؛ ابوالقاسم بستی (ابن مرتضی، ۶۹)؛ متکلمان مسیحی در دربار امپراتور بیزانس (قاضی عیاض، ۵۹۴/۴-۶۰۱؛ گارده، 155)؛ شیخ مفید متکلم برجستهٔ امامی (خطیب، ۳۷۹/۵؛ قاضی عیاض، ۵۸۹/۴؛ شیخ مفید، ۲۱).

باقلانی در بغداد درگذشت (خطیب، ۳۸۲/۵) و یک‌چند در خانه‌اش در درب المجوس در منطقهٔ نهرطابق مدفون شد و سپس به مقبرهٔ باب حرب بغداد منتقل، و در کنار قبر احمد بن حنبل مدفون گردید (همو، ۳۸۲/۵؛ ابن عساکر، ۲۲۳). از او فرزندی به نام حسن برجای ماند (خطیب، همانجا؛ نیز نک: صقر، ۱۰۷). ابوعبدالله ازدی از شاگردان باقلانی، کتابی در مناقب او نوشته بوده است (نک: سکونی، ۲۳۶).

آثار: باقلانی تصانیف بسیاری در رد مخالفان خویش و از جمله امامیه، معتزله، جهمیه و خوارج داشته است (خطیب، ۳۷۹/۵). با این وصف، از آثار او تنها اندکی باقی مانده، و بسیاری از تألیفات وی از میان رفته است. در اینجا از میان آثار وی تنها به مهم‌ترین آنها اشاره می‌شود (برای فهرستی از آثار او، نک: قاضی عیاض، ۶۰۱/۴-۶۰۲):

الف ـ در کلام و عقاید:

۱. *الانصاف فیما یجب اعتقاده و لا یجوز الجهل به*، که در حقیقت خلاصه مانندی از *التمهید* خود اوست. این کتاب نخستین بار توسط محمد زاهد کوثری در قاهره (۱۳۶۹ق/۱۹۴۹م) به چاپ رسید و دیگر بار در بیروت (۱۴۰۹ق/۱۹۸۸م) با برخی اضافات انتشار یافت.

۲. *البیان عن الفرق بین المعجزات...*، که به کوشش مکارتی در بیروت (۱۳۷۸ق/۱۹۵۸م) به چاپ رسیده است.

۳. *التمهید*، که از نخستین کتابهای کلامی مذهب اشعری است و اشاعرهٔ بعدی آن را به عنوان نمونه‌ای برای آثار خود تلقی کرده‌اند. در این کتاب می‌توان ساختار نظام‌مند عقاید اشعریان را یافت؛ ضمن اینکه مؤلف در آن به رد عقاید مذاهب و ادیان دیگر پرداخته است. *التمهید* به وسیلهٔ قاضی ابومحمد عبدالجلیل بن ابی بکر ربعی با عنوان *التسدید فی شرح التمهید*، شرح شده است (نک: GAS,I/609). چاپهای متعددی از این کتاب منتشر شده، و نیز تاکنون چندین تحقیق بر روی آن صورت گرفته است (نک: آلار، 299-295؛ گارده، 156-154؛ بدوی، -I/313 514).

۴. *سؤالات اهل الری...*، که در ضمن مجموعه‌ای در دمشق

(۱۹۲۶م) به چاپ رسیده است.

۵. *کشف الاسرار فی الرد علی الباطنیة* (نک: سبکی، ۱۸/۷). غزالی تأکید کرده که در تألیف کتاب *فضائح الباطنیة* از این کتاب بهرهٔ تمام برده است (نک: بدوی، «ب»). باقلانی در آغاز این کتاب به رد نسب فاطمیان پرداخته است (سبکی، همانجا).

۶. *النقض الکبیر* (جوینی، ۴۹، ۹۳؛ اسفراینی، ۱۹۳). این کتاب ردی است بر کتاب *النقض* یا *نقض اللمع* قاضی عبدالجبار همدانی معتزلی که در آن، *اللمع* اشعری را به نقد کشیده بود. ابوالقاسم انصاری در *شرح الارشاد* از *النقض الکبیر* باقلانی بهره برده است (نک: ژیماره، 95).

۷. *هدایة المسترشدین*، که کتابی بزرگ بوده (سکونی، ۷۲، ۹۱، ۱۵۷، جم؛ به گفتهٔ وی این کتاب در ۳۲ جلد بوده است)، و از آن، تنها دو بخش به صورت خطی باقی مانده است: یکی در ۲۴۸ برگ که در کتابخانهٔ الازهر قاهره موجود است و تاریخ آن به ۴۵۷ق باز می‌گردد (ازهریه، ۲۳۷/۳)؛ دیگری در ۱۶۸ برگ که در کتابخانهٔ قرویین فاس به شمارهٔ ۶۹۲ موجود است (نک: GAS، همانجا). این کتاب توسط محمد ابن ابی الخطاب اشبیلی به نام *تلخیص الکفایة من کتاب الهدایة* خلاصه شده، و نسخه‌ای از آن با تاریخ ۶۸۶ق در کتابخانهٔ دانشکدهٔ قیروان به شمارهٔ ۱۶/۷ موجود است (همانجا).

ب ـ در فقه و اصول فقه: ۱. *الکتاب الکبیر فی الاصول* (نک: باقلانی، *اعجاز*...، ۸۰؛ اسفراینی، همانجا). این کتاب در ۱۰ هزار برگ بوده است (همانجا). ۲. *التقریب و الارشاد* (همانجا). خود مؤلف این کتاب را در دو صورت کوچک و متوسط خلاصه کرده است (قاضی عیاض، ۶۰۱/۴). تلخیص کوچک به کوشش عبدالحمید بن علی ابوزینه در بیروت (۱۴۱۸ق/۱۹۹۸م) به چاپ رسیده است.

ج ـ علوم قرآنی:

۱. *اعجاز القرآن*، که از آثار مهم باقلانی است و بارها به چاپ رسیده است. گرونباوم بخشی از آن را به انگلیسی ترجمه کرده است[1].

۲. *الانتصار للقرآن* (نک: ابن حزم، ۹۰/۵-۹۱). این کتاب در اصل در دو مجلد بزرگ بوده که جلد اول آن به شکل کامل باقی مانده، و نسخهٔ آن ضمن مجموعهٔ قره مصطفیٰ پاشا در کتابخانهٔ بایزید در استانبول موجود است. سزگین در ۱۴۰۷ق/۱۹۸۴م آن را به صورت فاکسیمیله در فرانکفورت به چاپ رساند. بخشی از کتاب نیز در کتابخانهٔ حسنیهٔ رباط موجود است (سزگین، ۶). کتاب باقلانی را ابوعبدالله محمد بن عبدالله صیرفی به نام *نکت الانتصار لنقل القرآن* گزیده کرده که در آن چندان به متن باقلانی وفادار نبوده است. این گزیده در ۱۹۷۱م توسط محمد زغلول سراج به چاپ رسیده است. در این کتاب باقلانی با بهره‌گیری از دانش تاریخی، لغوی، نحوی و کلامی خود به دفاع از حریم قرآن کریم و عدم تحریف آن پرداخته است.

د ـ نوشته‌های سیاسی:

۱. *الامامة الصغیرة* (نک: باقلانی، *الانتصار*...، ۱۹، نیز *التمهید*، ۲۲۹)، که احتمالاً مدخل *مناقب الائمهٔ* او بوده، و تقریباً تمامی آن ذیل فصل امامت در *التمهید* نقل شده است.

۲. *الامامة الکبیرة* (همو، *الانتصار*، همانجا)، که احتمالاً همان *مناقب الائمهٔ* اوست.

۳. *نصرة العباس و امامة بنیه*، یا *کتاب فی امامة بنی العباس*. این کتاب نشان از عمق وفاداری باقلانی به دستگاه خلافت و مشروعیت آن نظام دارد.

۴. *مناقب الائمة و نقض المطاعن عن سلف الامة*، که گویا تنها جلد دوم آن باقی مانده است. در این جلد باقلانی در مسألهٔ امامت و شرایط آن و تفضیل میان صحابه به تفصیل سخن گفته، و در آغاز به اختلافات سیاسی در عصر نخستین خلافت و حوادث «فتنه» پرداخته است. احتمالاً جلد اول کتاب عمدتاً به موضوع خلافت راشده و مناقب خلفای راشدین اختصاص یافته بوده است. با این وصف، باقلانی در این کتاب به یکی از مهم‌ترین مسائل و دلمشغولیهای فرق نخستین اسلامی و علمای اهل سنت که به موضوع اختلاف صحابه در عصر فتنه باز می‌گردد، پرداخته است. *کتاب الدماء التی جرت بین الصحابه* که به باقلانی منسوب شده، به احتمالی همین کتاب *مناقب الائمه* و یا بخشی از آن بوده است (نیز نک: ایبش، 13). نسخه‌ای از جلد دوم کتاب *مناقب الائمه* در ۲۳۵ برگ و کتابت سال ۵۹۸ ق در کتابخانهٔ ظاهریه (اسد) در دمشق به شمارهٔ ۳۴۳۱ موجود است.

باقلانی افزون بر آثار یاد شده، کتابهای دیگری در موضوعات مختلف دارد، چنانکه از وی کتابهایی در پاسخ به پرسشهایی از شهرهای اصفهان، نیشابور، جرجان، بغداد و نیز از اهالی فلسطین نام‌برده‌اند که احتمالاً در موضوعات کلامی بوده است. *المسائل القسطنطینیة* که به‌وی نسبت داده‌اند، احتمالاً دربارهٔ مسائلی است که در روم شرقی و در سفر او به آنجا مطرح شده بوده است (نک: سزگین، ۵).

اندیشه‌های کلامی: باقلانی را در حوزهٔ علم کلام، باید شخصیتی محسوب داشت که پیش از هر چیز، دفاع از اعتقادات اهل سنت را وجههٔ همت خود قرار داده بود. او مذهب ابوالحسن اشعری را مناسب‌ترین روش برای دفاع عقل پسند از مواضع اهل سنت می‌دانست و سخت نسبت بدان وفاداری نشان می‌داد. آثار او نیز عموماً و به خصوص کتاب *التمهید* صبغهٔ جدلی متکلمانه دارد و در نوشته‌هایش چندان عنایتی به حدیث دیده نمی‌شود. باقلانی که پیروی از مبانی کلامی ابوالحسن اشعری را همچون اساس کار خود پذیرفته بود، در جمله‌ای اظهار داشته که «بهترین احوالش، آن هنگام بوده که کلام ابوالحسن اشعری را در می‌یافته است» (ذهبی، ۸۶/۱۵؛ نیز فرحات، ۴۲-۴۵). او مجموع تعلیمات ابوالحسن اشعری را منظم و تدوین کرد و در نشر و

1. *A Tenth - Century Document of Arabic Literary Theory and Criticism: The Sections on Poetry of al - Bāqillānī's*, Chicago, 1950.

اشاعهٔ آنها نیز بسیار مؤثر بود (نک: وات، 79-76)؛ با این وصف، نباید او را تنها یک پیرو تلقی کرد و باید توجه داشت که وی با ابراز نظریاتی نو، شیوه‌ای اجتهادی در مکتب اشعری از خود برجای گذاشت.

گفتنی است که آراء و نظرهای کلامی، اصولی، فقهی و قرآنی باقلانی همواره مورد توجه عالمان سنی و حتیٰ شیعی قرار گرفته، اما بی‌تردید نقل آراء او بیشتر مورد اهتمام همیشگی اشعریان بوده است. در عصر غزالی جایگاه باقلانی در میان اشعریان چندان بود که مخالفت با او را روا نمی‌داشتند (نک: غزالی، ۱۳۲). بررسی ابداعات باقلانی در تفکر سنی و به ویژه در تفکر اشعری بدون بررسی همه جانبهٔ آثار باقی‌مانده از باقلانی و مقایسهٔ آن با آثار همعصران وی، از جمله ابن‌فورک و از همه مهم‌تر آثار ابوالحسن اشعری، بنیان‌گذار تفکر کلامی اشعری، امکان‌پذیر نیست. خوشبختانه گامهای مهمی در این مسیر برداشته شده، و جز مقالات و مطالعاتی که به طور مستقل دربارهٔ برخی از اندیشه‌های باقلانی سامان پذیرفته است، انتشار دو کتاب در سالهای اخیر زمینه را فراهم‌تر کرده است: یکی از این دو اثر حاصل مطالعهٔ سمیره فرحات دربارهٔ واژگان کلامی باقلانی با عنوان *معجم الباقلانی فی کتبه الثلاث* (یعنی کتابهای *التمهید*، *الانصاف* و *البیان*، نک: مآخذ)، و دیگری نتیجهٔ مطالعهٔ محمد رمضان عبدالله با عنوان *الباقلانی و آراؤه الکلامیه* (بغداد، ۱۹۸۶م) است.

در باب نوآوریهای باقلانی در کلام اشعری، پیش از هر سخن باید گفت: آنگونه که تحقیقات اخیر نشان می‌دهد، باقلانی با وجود پاسخ‌گویی به مسائل تازه‌ای که توجه متکلمان دورهٔ خود را جلب کرده بود، یعنی دو مسألهٔ مرتبطِ «اعجاز قرآن» و «فرق میان معجزهٔ نبوی و پدیده‌های مشابه آن چون کرامات اولیا»، چندان سخن تازه‌ای برای گفتن نداشته است (برای دیدگاههای او در بارهٔ معجزه، نک: باقلانی، *البیان*، سراسر کتاب)؛ گرچه ابن خلدون در تحول مذهب کلامی اشعری، نقش برجسته‌ای برای باقلانی قائل بوده است. وی در ارائهٔ نقش باقلانی، به منظر او نسبت به ساختار «ذره‌ای» جهان و بنیادی بودن این امر در پذیرش عقاید ایمانی، توجهی ویژه مبذول داشته است، حال آنکه نقش باقلانی در مورد نظام ذره‌ای جهان توسط محققان جدید کم اهمیت تلقی شده است.

در گزارش ابن خلدون از تحول کلام و روابط آن با فلسفه و منطق، این تحولات در مقایسه با نظام کلامی ابوالحسن اشعری و پس از او باقلانی مورد بررسی قرار گرفته است. وی یادآور می‌شود که باقلانی در طریقهٔ اشعری، به وضع مقدماتی عقلی پرداخت که ادله و افکار و نظریات بر آنها متوقف می‌گردد، از قبیل اثبات جوهر فرد و خلأ و اینکه عَرَض قائم به عرض نیست و در دو زمان باقی نمی‌ماند، و امثال اینها از مسائلی که ادلهٔ ایشان بر آنها متوقف است. باقلانی این قواعد را از حیث وجوب اعتقاد به آنها تابع عقاید ایمانی قرار داد، زیرا این ادله متوقف بر عقاید یاد شده است و هم از این رو، معتقد بود که بطلان دلیل سبب بطلان مدلول می‌شود.

ابن خلدون می‌نویسد که اشعریان متقدم ادلهٔ عقاید دینی را «منعکس» می‌انگارند، بدان معنا که «هرگاه دلیل باطل گردد، مدلول آن نیز باطل می‌شود» و از این رو، باقلانی معتقد است که ادله در ارجمندی به مثابهٔ عقایدند و نکوهش آنها به منزلهٔ نکوهش عقاید است، زیرا عقاید بر آنها مبتنی هستند. ابن خلدون می‌افزاید که با وجود این کوششها در تکمیل طریقه، صورتهای ادله و قیاسها به سبک منطقیان، در آن روزگار هنوز در میان مسلمانان عمومیت نداشته است و دست‌کم متکلمان آن را به کار نمی‌برده‌اند. در تحلیلی که ابن خلدون به دست داده، افزوده شده است که پس از چندی با انتشار علم منطق در میان مسلمانان و تفاوت نهادن میان آن و علوم فلسفی از حیث اعتبار، متکلمان قواعد مقدماتی فن کلام را که متقدمان وضع کرده بودند، از دریچهٔ منطق نگریستند؛ یکی از نتایج ورود منطق به کلام اسلامی، آن بود که طریقهٔ باقلانی را با معیار منطق آزمودند و بدین‌سبب، دیگر بـه بطلان مدلول بـه سبب بطلان دلیل ــ چنانکه باقلانی بدان عقیده داشت ــ اعتقاد نداشتند. این زاویه‌ای از تصویری است که ابن خلدون از تقابل میان طریقهٔ متأخران در کلام اشعری، با طریقهٔ نخستین، یعنی طریقهٔ کسانی چون باقلانی و ادامه دهندهٔ افکار او امام‌الحرمین جوینی به دست داده است (نک: ابن خلدون، ۳/۱۰۸۰-۱۰۸۱؛ معصومی، ۲۰۰-۲۰۱).

بنا به تحلیل ولفسن، باقلانی به دلیل اعتقاد به «منعکس بودن ادلهٔ کلامی»، این مقدمات را به مرتبهٔ اعتقادات دینی برکشید و همین اعتقاد به قاعدهٔ منعکس بودن دلیلهای کلامی ــ که بی‌تردید با ساختار منطق ارسطویی سازگاری ندارد ــ سبب می‌شد که حتیٰ پایبندی به اعتقادات دیگر در مسائلی که باقلانی آنها را اصول عقاید ایمـانی مـی‌دانست، مستوجب تکفیر شمرده شود (ولفسن، 40؛ معصومی، ۲۰۲، ۲۱۰؛ برای بازتابی از آن، نک: بغدادی، ۳۲۸). ولفسن همچنین می‌افزاید که مقصود ابن خلدون از اینکه «صورتهای استدلال» در عصر متقدمان درست با فن منطق مطابقت نداشت، این نیست که نظام اشعری در ساختن براهین خود به منطق کشیده نمی‌شود و نه آنکه تصور شود گاه براهین آن از لحاظ منطقی نادرست بوده است؛ بلکه مقصود آن است که گاه، هنگامی که ممکن یا لازم بود براهین به صورت منطقی، یعنی با قیاس منطقی بیان شود، بدین صورت عرضه نمی‌شد (نک: ص 39؛ معصومی، ۱۹۷ بب؛ نیز نک: مدکور، 68-58).

ابن خلدون پس از توضیح تفاوت ساختاری آراء متکلمان متقدم و فیلسوفان، می‌افزاید که چون متأخران از دوران غزالی به بعد مسألهٔ «منعکس بودن ادله» را رد کردند و بر آن شدند که از بطلان دلیل بطلان مدلول لازم نمی‌آید و نظر منطقیان را دربارهٔ همبستگی و پیوند عقلی و وجود ماهیتهای طبیعی و کلیات آن در خارج پذیرفتند، رأی بر آن نهادند که منطق با عقاید ایمانی منافات ندارد، هر چند منافی برخی از ادلهٔ آنهاست (ابن خلدون، ۳/۱۰۸۱-۱۰۸۲). بدین‌ترتیب، باید گفت تحلیل ابن خلدون، تفاوت شیوهٔ کلامی باقلانی را با شیوهٔ کلامی غزالی و مهم‌تر از آن فخرالدین رازی نشان می‌دهد.

چنانکه گذشت، بنا بـه گفتهٔ ابـن خلدون، باقـلانی قول بـه وجود جوهرفرد را در کلام سنی وارد ساخت، لیکن بنا به گفتهٔ وات، تازه‌ترین تحقیقات روشن می‌سازد که این قول خطاست. وات توضیح می‌دهد که مفاهیم «ذره‌ای» در بعضی از آثار خود اشعری و در آثار اسلاف معتزلی وی نیز وجود داشته‌اند (نک: ص 76؛ نیز نک: فخری، 213).

ولفسن با یادآوری دیدگاه باقلانی در خصوص «منعکس بودن ادلهٔ کلامی»، این گفتهٔ ابن خلدون را که «باقلانی جوهر فرد و خلأ را اثبات کرد» ــ برخلاف وات، ماجد فخری، گارده و قنواتی ــ صرفاً به این معنی می‌گیرد که «باقلانی باور داشتن به وجود جوهر فرد (اتم) را از این رو واجب می‌دانست که برای اثبات بعضی از معتقدات دینی از آنها استفاده می‌شد» و در حقیقت نظریهٔ ذرات در دیدگاه اشعریان و در رأس همه باقلانی می‌بایست به عنوان اساس اثبات آفرینش جهان و اثبات وجود خدا در نظر گرفته می‌شد (ص 40,392 ff.).

اینکه چگونه نظریهٔ ذرات می‌توانست آنان را در اثبات آفرینش جهان و اثبات وجود خدا یاری رساند، نیازمند توضیحی است که به بنیاد اصلی کلام اشعری باز می‌گردد. ماجد فخری به درستی بر این نکته پای می‌فشارد که متکلمان اشعری و از جمله باقلانی توجه خود را به دو مسألهٔ اساسی معطوف می‌کردند: نخست، ماهیت و حدود معرفت عقلی نسبت بـه حقیقت دینی؛ دوم، توجه بـه چارچوب فلسفیی که مفهوم قیومیت و قدرت مطلقهٔ خداوند می‌بایست در آن بیان شود؛ به طوری که با وجود نظام طبیعی اشیاء و همچنین فعل آدمی، قیومیت خداوند دچار خدشه نگردد، امری که به عقیدهٔ اشاعره، معتزلیان گرفتار آن شده بودند. آنان مـی‌بایست بـه این نگرش کلامـی و اخلاقی ساز و بـرگ فلسفی می‌دادند (ص 214-211).

در مسألهٔ نخست، اشاعره می‌گفتند که از تأمل در «حدوث» جهان که منطقاً می‌بایست وجود «محدِث» را از آن نتیجه گرفت، می‌توان به وجود خداوند و وحدت او پی برد. آنان در اثبات این رابطهٔ ضروری معتقد بودند که جهان متشکل از ذرات (اتمها) و اعراض است و عرض در دو «آن» متوالی پایدار نمی‌ماند، بلکه مدام توسط خداوند آفریده می‌شود و خداوند است که به ارادهٔ خود، آنها را می‌آفریند، یا معدوم می‌سازد. بدین ترتیب، ذراتی که اعراض در آن سرشته شده است، مدام توسط خداوند آفریده می‌شوند و فقط به مدد عرض دوام یا بقا که خداوند در آنها می‌آفریند، می‌توانند بقا یابند. از این مقدمه متکلمان اشعری نتیجه می‌گیرند که جهانِ آفریده باید بالضروره آفریننده‌ای داشته باشد. ماجد فخری دربارهٔ نقش باقلانی در این زمینه می‌نویسد که وی بی‌آنکه ساختـمان جدلی این استـدلال را تغییـر دهد، این احتجـاج را با دو احتجاج دیگر که «حد اوسط» آنها فرق دارد، تقویت می‌کند. باقلانی ابراز می‌دارد که تقدم زمانی بعضی اشیاء مستلزم عاملی است که آنها را تقدم بخشیده باشد و این عامل خداوند است؛ وی ــ به گفتهٔ فخری ــ سپس مسألهٔ امکان را پیش می‌کشد و می‌گوید که اشیاء «فی حد نفسه» پذیرای صور یا کیفیات گوناگونند و این واقعیت که آنها عملاً دارای صور مشخصی هستند، مستلزم قول به وجود یک تعیین کننده است که حکم دهد آنها باید صور معینی را پذیرا شوند؛ باقلانی این تعیین کننده را خداوند می‌داند (نک: ص 211 ff.).

بدین‌ترتیب، اشاعره و به ویژه باقلانی با طرح مسألهٔ ذرات و اعراض، به مهم‌ترین دل‌مشغولی خود، یعنی توجیه نظام‌مند قیومیت مطلقهٔ خداوند می‌پردازند. هرچند چنانکه گذشت، تحلیل ابن خلدون دربارهٔ نقش باقلانی در طرح مذهب اصالت ذره[1] (جوهر فرد)، به آن شکل درست نیست، ولی نباید فراموش کرد که وی با برجسته کردن مذهب اصالت ذره‌ای که قائمهٔ کلام اشعری است، در ریختن شالودهٔ فلسفی مکتب اشعری نقش پیشتازانه و استادانه‌ای داشته است. در حقیقت اشعریان و از جمله باقلانی که به تعبیر ماجد فخری، غرق در اندیشـهٔ قدرت مطلقه و قیـومیت خداوند در جهان بودند، در مـذهب اصالت ذره، پایگاه مناسبی برای تأیید ادعاهای کلامی خود یافتند (همو، 214-213). این منظر، بی‌تردید با جهان‌بینی ارسطویی و ضرورت علیت آن ناسازگار بود و اشاعره از باقلانی به بعد این مسأله را متداول کردند که اصل علیت با مفهوم قرآنی قدرت مطلق خداوند و حق مطلق او بر فعل اختیاری و اعجاز مغایر است (همانجاها؛ برای تحلیلی از نظریهٔ جزء لایتجزیٰ و اعراض از منظر کلامی اشعری، نک: معصومی، ۲۱۰ بب؛ کربن، ۱۵۲/۱ بب).

باقلانی از نظریهٔ ذرات و اعراض ــ چنانکه گذشت ــ برای تضمین قیومیت و قدرت مطلقهٔ خداوند بهره می‌گرفت، اما نکته‌ای که ولفسن نیز مورد توجه قرار داده، این است که نظریهٔ باقلانی در این خصوص یکی از صورت‌بندیهای نظریهٔ سنی انکار علیت است که درست در برابر نظر فیلسوفان و برخی معتزله چون نظام مطرح شده بود. بنابر تحلیل ولفسن، باقلانی در عین حال که با اصحاب اشعری خود در اینکه این اعراض بقا ندارند، اتفاق نظر داشت، دربارهٔ توضیح بقای اجسام با ایشان مخالف بود؛ بدین شکل که عبارت «احوال هستی» (اکوان) را جایگزین توضیح ایشان با عبارت «معنی‌بقا» می‌کرد. البته با اینهمه، توضیح وی در زمینهٔ بقا و بنابر آن دربارهٔ فنای اجسام، همان توضیح یاران اشعری او بود (ص 514 ff.؛ اشمیتکه، ۲۱۶، حاشیه).

اشمیتکه بر اساس قول ابوالقاسم انصاری در *الغنیة* ابراز می‌دارد که باقلانی هر چند در آغاز با نظریهٔ اشعری دربارهٔ بقا موافق بوده، اما نقل شده که بعداً آن را رد کرده است. استدلال او چنین سامان گرفت که وی در مورد قدیم بودن صفات خداوند شک کرد. پرسش وی این بود که آیا این صفات به عرض بقا نیاز دارند؟ اگر نیازمند به عرض بقا هستند، طبعاً این مخالف نظری است که هیچ عرضی ذاتی خداوند و صفات او نیست. نقل شده است که ابوالحسن اشعری معتقد بود صفات خداوند به علت بقای او باقی می‌مانند و به نظر باقلانی، نتیجهٔ این رأی آن است که هر چیزی در اصل ممکن است بذاته باقی بماند (نک: غزالی، ۱۳۱).

1. atomism

اشمیتکه می‌افزاید که او بر اساس این اصل اشعریان که اعراض باقی نمی‌مانند، گویا استدلال می‌کرده است که جواهر نیاز به عرض بقا ندارند، بلکه تا زمانی که حداقل یک نمونه از هر نوع عرضی در آنها باشد، آنها باقی می‌مانند. بنابراین، او فنا را امتناع هر نوع عرضی می‌دانست و بر آن بود که جوهر وقتی فانی می‌شود که «کَون» از آن زایل شود. اشمیتکه در عین حال براساس روایت دیگری می‌گوید: باقلانی حتیٰ به این نتیجه رسید که دلیلی بر عدم بقای اعراض بذاته وجود ندارد و بر این اساس او با تأثیرپذیری از استدلالهای مخالفان مجبور شد روا بداند که خداوند ممکن است بدنها را با فعل مستقیم خود معدوم کند (ص ۲۱۴-۲۱۵؛ برای نظریه‌های کلامی باقلانی در باب طبیعت، نک: فرحات، ۳۲-۳۶).

برخی دیگر از آراء کلامی باقلانی که مورد اهتمام محققان قرار گرفته، بدین‌شرح است:

۱. باقلانی به تعبیر ولفسن، نظریهٔ کسب اشعری را مورد تجدیدنظر قرار داده است. ولفسن به این نکته توجه داده است که باقلانی معتقد بود که در هر فعل بشری، باید به وجود تمایزی میان موضوع جنسی فعل از یک‌سو، و صورتهای نوعیی که ممکن است در هر یک از اعمال خود بگیرد ــ و وی به آنها همچون «حال» اشاره کرده است ــ از سوی دیگر قائل شویم. به طور مثال فعل حرکت را باید در نظر گرفت که ممکن است در صورت بالفعل خود «حال» نشستن، یا ایستادن، یا راه رفتن پیدا کند. با توجه به این مثال، باقلانی بر آن بود که موضوع جنسی فعل، یعنی در اینجا حرکت مستقیماً توسط خداوند آفریده می‌شود و «حال» عمل آن حرکت، یعنی به طور مثال نشستن، توسط خدا آفریده نمی‌شود و به توسط قدرت شخص «کسب» می‌شود. در حقیقت ذات و جوهر فعل به قدرت خداوند حاصل می‌شود، ولی در آمدن آن به صورت طاعت یا معصیت به قدرت بنده مربوط است. بنابراین، قدرت شخص تأثیری در وجود فعل ندارد، اما در «حال» وجود آن مؤثر است. به تعبیر ولفسن، باقلانی از این راه عنصری از آزادی را وارد عمل کرده است (ص 691-692؛ برای نظریهٔ کسب نزد باقلانی، نک: فرحات، ۳۹).

۲. باقلانی به نظریهٔ احوال معتقد بود. نظریهٔ احوال که به تعبیر ولفسن در میان معتزله به عنوان صورتی معتدل از انکار ایشان نسبت به صفات به وجود آمد، چنانکه ابن حزم گواهی می‌دهد، توسط برخی از اشاعره به عنوان صورت معتدل شده‌ای از قبول صفات پذیرفته گردید. در این میان شهرستانی از باقلانی و جوینی یاد کرده است (نک: ولفسن، 175؛ نیز نک: شهرستانی، ۱۳۱؛ فخرالدین، *المحصل*، ۳۸، *کتاب*...، ۱۵۵-۱۵۶).

اشمیتکه اظهار می‌دارد که باقلانی در دو کتاب *التمهید* و *الانصاف* که از او باقی مانده است، اعتبار این نظریه را رد می‌کند، اما در کتابهای بعدی خود، مخصوصاً در *هدایة المسترشدین* به نظر می‌رسد که نظریهٔ احوال را برگزیده باشد که در برخی موارد با نظر «بهشمیه» مشترک است (اشمیتکه، ۱۸۲، حاشیه). بنا به گفتهٔ ولفسن، باقلانی نظر خود را دربارهٔ احوال تثبیت کرد، بی‌آنکه واقعاً از اعتقاد خود به صفات به عنوان معانی حقیقی موجود در خداوند دست بردارد. در حقیقت باقلانی احوال ابوهاشم را همان چیزی می‌داند که وی صفت می‌خواند، «خاصه اگر ابوهاشم حالتی را اثبات کند که موجب آن صفات است» (ص 175-176؛ برای احوال نزد باقلانی، نک: فرحات، ۲۵-۲۸).

مآخذ: ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن حزم، علی، *الفصل*، به کوشش محمد ابراهیم نصر و عبدالرحمان عمیره، ریاض، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۲م؛ ابن خلدون، *المقدمة*، به کوشش علی عبدالواحد وافی، قاهره، ۱۴۰۱ق؛ ابن خلکان، *وفیات*؛ ابن عساکر، علی، *تبیین کذب المفتری*، بیروت، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م؛ ابن عماد، عبدالحی، *شذرات الذهب*، بیروت، ۱۳۹۹ق/۱۹۷۹م؛ ابن فرحون، ابراهیم، *الدیباج المذهب*، به کوشش محمد احمدی ابوالنور، قاهره، ۱۳۹۴ق/۱۹۷۴م؛ ابن قیم جوزیه، محمد، *اجتماع الجیوش الاسلامیة*، بیروت، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م؛ ابن کثیر، *البدایة و النهایة*، به کوشش احمد ابو ملحم و دیگران، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ ابن مرتضی، احمد، *باب ذکر المعتزلة من کتاب المنیة و الامل*، به کوشش ت. آرنولد، حیدرآباد دکن، ۱۳۱۶ق؛ ازهریه، *فهرست*؛ اسفراینی، شاهفور، *التبصیر فی الدین*، به‌کوشش کمال‌یوسف حوت، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ اشمیتکه، زابینه، *اندیشه‌های کلامی علامهٔ حلی*، مشهد، ۱۳۷۸ش؛ باقلانی، محمد، *اعجاز القرآن*، به کوشش احمد صقر، قاهره، دارالمعارف؛ همو، *الانتصار للقرآن*، به کوشش فؤاد سزگین، فرانکفورت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۶م؛ همو، *الانصاف*، به کوشش عماد الدین احمد حیدر، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۶م؛ همو، *البیان*، به کوشش مکارتی، بیروت، ۱۹۵۸م؛ همو، *التمهید*، به کوشش محمود محمد خضیری و محمد عبدالهادی ابوریده، قاهره، ۱۳۶۶ق/۱۹۴۷م؛ بدوی، عبدالرحمان، مقدمه بر *فضائح الباطنیة* غزالی، قاهره، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۴م؛ بغدادی، عبدالقاهر، *الفرق بین الفرق*، به کوشش محمد محیی‌الدین عبدالحمید، قاهره، مکتبة محمدعلی صبیح و اولاده؛ جوینی، عبدالملک، *الشامل فی اصول الدین*، به کوشش ر. م. فرانک، تهران، ۱۳۶۰ش؛ حریری، قاسم، *درة الغواص*، به کوشش هاینریش توربکه، لایپزیگ، ۱۸۷۱م؛ خضیری، محمود محمد، مقدمه بر *التمهید* (نک: هم، باقلانی)؛ خطیب بغدادی، احمد، *تاریخ بغداد*، قاهره، ۱۳۴۹ق/۱۹۳۱م؛ ذهبی، محمد، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش شعیب ارنؤوط و محمد نعیم عرقسوسی، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ سبکی، عبدالوهاب، *طبقات الشافعیة الکبریٰ*، به کوشش عبدالفتاح محمد حلو و محمود محمد طناحی، بیروت، ۱۳۸۳-۱۳۹۶ق/۱۹۶۴-۱۹۷۶م؛ سزگین، فؤاد، مقدمه بر *الانتصار للقرآن* (نک: هم، باقلانی)؛ سکونی، عمر، *عیون المناظرات*، به کوشش سعد غراب، تونس، ۱۹۷۶م؛ سلفی، ابوطاهر، *سؤالات*، به کوشش مطاع طرابیشی، دمشق، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ سمعانی، عبدالکریم، *الانساب*، به کوشش عبدالرحمان معلمی یمانی، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۳م؛ شهرستانی، عبدالکریم، *نهایة الاقدام*، به کوشش آلفرد گیوم، لندن، ۱۹۳۴م؛ شیخ مفید، محمد، *مسألة اخریٰ فی النص علیٰ علی(ع)*، به کوشش محمدرضا انصاری، قم، ۱۴۱۳ق؛ صقر، احمد، مقدمهٔ *اعجاز القرآن* (نک: هم، باقلانی)؛ غزالی، محمد، *فیصل التفرقة بین الاسلام و الزندقة*، قاهره، ۱۳۸۱ق/۱۹۶۱م؛ فخرالدین رازی، محمد، *کتاب الاربعین فی اصول الدین*، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۴ق؛ همو، *المحصل*، قاهره، ۱۳۲۳ق/۱۹۰۵م؛ فرحات، سمیره، *معجم الباقلانی فی کتبه الثلاث*، بیروت، ۱۴۱۱ق/۱۹۹۱م؛ قاضی عیاض، *ترتیب المدارک*، به کوشش احمد بکیر محمود، بیروت، ۱۳۸۷ق/۱۹۶۷م؛ کربن، هانری، *تاریخ فلسفهٔ اسلامی*، ترجمهٔ اسدالله مبشری، تهران، ۱۳۵۲ش؛ معصومی همدانی، حسین، «میان فلسفه و کلام»، معارف، تهران، ۱۳۶۵ش، شم ۱؛ مقری، احمد، *ازهار الریاض*، امارات، صندوق احیاء التراث الاسلامی؛ وزیر سراج، محمد، *الحلل السندسیة*، به کوشش محمد حبیب هیله، بیروت، ۱۹۸۵م؛ نیز:

Allard, M., *Le Problème des attributs divins dans la doctrine d'al-Aš'ari et de ses premiers grands disciples*, Beirut, 1965; Badawi, A., *Histoire de la philosophie en Islam*, Paris, 1972; Fakhri, M., *A History of Islamic Philosophy*, New York, 1983; Gardet, L. and M. Anawati, *Introduction à la théologie musulmane*, Paris, 1981; GAS; Gimaret, D., *Théories de l'acte humain en théologie musulmane*, Paris, 1980; Ibish, Y., *The Political Doctrine of al-Baqillani*, Beirut, 1966; Madkour, I., «La Logique d'Aristote chez les

Mutakallimūn», *Islamic Philosophical Theology*, ed. P. Morewedge, New York, 1979; Makdisi, G., *Ibn 'Aqīl et la résurgence de l'Islam traditionaliste au XI^e siècle*, Damascus, 1963; Watt, W. M., *Islamic Philosophy and Theology*, Edinburgh, 1985; Wolfson, H. A., *The Philosophy of the Kalam*, Harvard, 1976.

حسن انصاری

باقلانی و اصول فقه: باقلانی در اصول فقه هم اهل نظر و اجتهاد بوده است و او را باید از پیشگامان تنقیح و تدوین قواعد این علم به شمار آورد. کتاب *التقریب و الارشاد* او که طرف توجه، و برای تلخیص یا اخذ و اقتباس مورد استفادهٔ عالمانی چون ابواسحاق شیرازی، امام‌الحرمین جوینی، غزالی، فخرالدین رازی، سیف‌الدین آمدی، بدرالدین زرکشی و تاج‌الدین سبکی واقع شده، گواه بر وسعت اطلاعات و قوت استدلال و احتجاج وی در مسائل این علم است. این کتاب که دو بار توسط خود باقلانی با عنوانهای *التقریب و الارشاد الاوسط* و *التقریب و الارشاد الصغیر* و یک بار توسط جوینی با عنوان *تلخیص التقریب* خلاصه شده، در شرایطی به طرح و شرح مستوفای مسائل اصولی پرداخته است که عامهٔ مؤلفان یا به شرح و بسط رسالهٔ شافعی می‌پرداخته‌اند، یا به توضیح یکی از مباحث این علم اکتفا می‌کرده‌اند.

ظهور باقلانی و قاضی عبدالجبار معتزلی (د ۴۱۵ق/۱۰۲۴م) و تألیف دو کتاب *التقریب* و *العمد* تحولی مهم در علم اصول به شمار آمده است (زرکشی، ۵/۱). قاضی عیاض در *ترتیب المدارک* از ۸ تألیف اصولی برای باقلانی یاد کرده است (۶۹/۷-۷۰)، ولی محققان معاصر همهٔ تألیفات او را در *التقریب و الارشاد* کبیر، اوسط و صغیر و دو کتاب *المقنع فی اصول الفقه* و *امالی اجماع اهل المدینة* خلاصه کرده‌اند (ابوزنید، ۹۸).

از حیث روش تقریر قواعد اصولی، باقلانی به شیوهٔ متکلمان، در برخورد با مباحث اصولی، بدون توجه به موافقت یا مغایرت با فروع فتاوای فقهی، با تکیه بر مبانی کلامی به تقریر و تنقیح قواعد و ضوابط اصولی می‌پردازد. باقلانی تقریباً در تمام ابواب و فصول *التقریب و الارشاد* پس از طرح صورت مسائل و بیان آراء مخالفان، به خصوص معتزله که همه جا با تعبیر «قدریه» از آنان یاد می‌کند، به بیان نظر و ادلهٔ خود می‌پردازد. ذهن و زبان او تحت‌تأثیر اطلاعات و استدلالات کلامی است و در جاهای بسیار، تحقیق مسائل را به نوشته‌های کلامی خود ارجاع می‌دهد (۲۸۱/۱). او همیشه از طریق اقتضائات عقلی، دلالت آیات و احادیث و شواهد لغوی به نتایج اصولی می‌رسد؛ شاید نتوان موردی پیدا کرد که در آن از راه استقرای فتاوای فقهی به قاعده‌ای اصولی رسیده باشد. باقلانی با همهٔ آراء اختصاصی اصولیان اشعری موافق است. از نظر او تشخیص حسن و قبح افعال در صلاحیت شرع است، نه عقل (۲۸۷/۱) و از این رو، پیش از ورود شرع، افعال انسان تابع هیچ حکمی نیست (۱۹۰/۱)؛ «تکلیف بمالایطاق» قبحی ندارد (۲۶۵/۱)؛ کلام حقیقی معنایی قائم در نفس است و کلام خالق قدیم، و کلام مخلوق حادث است (۳۱۶/۱، ۵/۲). تحقیق مسائل و استقلال آراء در مباحث جزئی‌تر گاه سبب انفراد او شده است. شاید در اعصار بعد بعضی از اصولیانِ بنام به برخی از آراء اختصاصی او پیوسته باشند، ولی این آراء در دوره‌های نخست غالباً از آراء اختصاصی باقلانی محسوب، و در مآخذ متأخر هم همواره در کنار نام او مطرح شده‌اند.

اهم این آراء بدین قرار است: ۱. از نظر باقلانی چون تکلیف عبارت است از «طلبُ مافیه کلفة»، نه «الزامُ مافیه کلفة»، بنابراین، مستحب و مکروه، مکلّفٌ‌به محسوبند و این خلاف نظری است که اصح اقوال در مسأله خوانده شده است (نک‍: سبکی، ۲۲۲/۱-۲۲۳)؛ ۲. برخلاف نظر جمهور اصولیان، به عقیدهٔ او کسی که با گمان خطر مرگ، واجب موسع را به تأخیر اندازد، در صورت بقای حیات و امتثال واجب، کار او قضا محسوب می‌شود (نک‍: همو، ۲۴۶/۱)؛ ۳. برخلاف نظر جمهور، در مسألهٔ واحد «بالشخص ذوجهتین»، جهت فساد مقدم است، از این رو، نماز در مکان مغصوب باطل تلقی می‌شود (باقلانی، ۳۵۵/۲؛ سبکی، ۲۶۳/۱)؛ ۴. برخلاف نظر کسانی چون ابن ابی هریره، ابن سُریج، ابواسحاق شیرازی و فخرالدین رازی، از نظر باقلانی اثبات لغت از طریق قیاس جایز نیست (۳۶۱/۱؛ سبکی، ۳۵۴/۱). بعضی به خطا جواز جریان قیاس در لغت را به باقلانی نسبت داده‌اند (شوکانی، ۱۶)؛ ۵. استعمال لفظ در معانی متعدد صحیح است و باقلانی این مطلب را علی‌الاطلاق تصریح کرده است (۴۲۷/۱)، ولی دیگران در نقل نظر او میان مشترک و حقیقت و مجاز تفصیل قائل شده‌اند. بنابر نقل آنان، باقلانی ارادهٔ معانی متعدد لفظ مشترک را در اطلاق واحد جایز دانسته، و در صورت تجرد از قراین موجب تعیین یا تعمیم، کلام را مجمل شمرده، اما ارادهٔ معنای حقیقی و مجازی را ممنوع دانسته است (سبکی، ۳۸۶/۱-۳۸۸؛ شوکانی، ۹۴؛ فخرالدین، ۳۲۷/۱؛ آمدی، ۲۶۱/۲)؛ ۶. برخلاف نظر جمهور اصولیان، باقلانی وجود حقایق شرعی را در الفاظ انکار کرده، و از نظر او شارع بدون نقل از معانی لغوی، و تنها با الحاق بعضی شروط شرعی الفاظ را به کار برده است. به طور مثال مراد از حج مذکور در نصوص شرعی همان معنای موضوع له لغوی، یعنی قصد است، اما قصدِ بیت مخصوص به وجه شرعی (باقلانی، ۳۸۷/۱، ۳۹۵؛ سبکی، ۳۹۵/۱؛ شوکانی، ۲۲؛ فخرالدین، ۴۳۹/۱؛ غزالی، ۲۷۴/۱)؛ ۷. باقلانی در تعیین معنای حقیقی امر، میان وجوب و ندب متوقف است (۲۷/۲). توقف او البته به این معناست که امر یا حقیقت در وجوب است و مجاز در ندب، یا به عکس، یا حقیقت در هر دو (سبکی، ۴۷۵/۱؛ شوکانی، ۲۸۰)؛ ۸. امر نفسی به شیء معین ایجاباً و ندباً نهی از ضد وجودی آن شیء است تحریماً و کراهتاً (۱۹۸/۲؛ سبکی، ۴۸۹/۱-۴۹۰). به نقل اصولیان، باقلانی در آغاز امر به شیء را عین نهی از اضداد آن دانسته، ولی پس از آن با تغییر مبنای مسأله امر را متضمن یا مقتضی نهی از اضداد شمرده است (سبکی، ۴۹۰/۱-۴۹۱؛ جوینی، ۱۷۹/۱)؛ ۹. تمسک به عام قبل از فحص مخصص نزد عامهٔ اصولیان جایز است، ولی باقلانی و ابن سریج با آن مخالفند. برخلاف ابن سریج که حصول ظن به عدم مخصص را کافی دانسته، باقلانی قطع به عدم مخصص را شرط جواز عمل به عام شمرده است (سبکی، ۴۰/۲؛

شوکانی، ۱۳۹)؛ ۱۰. برخلاف رأی جمهور متکلمان، باقلانی در مسألهٔ جواز تخصیص عام با خبر واحد و قیاس، متوقف است (۱۸۵/۳، ۱۹۵؛ سبکی، ۶۴/۲ـ ۶۵)؛ ۱۱. نفی جنس در نصوص شرعی نظیر «لاصَلٰوةَ الاّ بفاتحة الکتاب» و «لا نکاح الاّ بولی» از نظر باقلانی به دلیل تردد میان صحت و کمال از مصادیق اجمال است. همین طور است نصوصی چون «رُفع عن امتی الخطأ و النسیان» (۸۸/۳؛ سبکی، ۹۴/۲؛ شوکانی، ۱۷۰ـ۱۷۱)؛ ۱۲. تقریر پیامبر(ص) نزد جمهور مفید عموم است، ولی از نظر باقلانی چون تقریر سکوت است و از نوع خطاب نیست، افادهٔ عموم نمی‌کند (شوکانی، ۴۱)؛ ۱۳. احادیث مرسل، یعنی آنچه غیرصحابی با حذف واسطه به پیامبر(ص) نسبت می‌دهد، از نظر باقلانی غیرقابل استناد است (نک: سبکی، ۲۰۲/۲)؛ ۱۴. از جمله «مسالک علت» در مبحث قیاس «شَبَه» است. سبکی بر آن است که هیچ‌کس تعریف درستی از شبه به دست نداده، ولی باقلانی آن را «مناسب بالتبع» دانسته است (نک: محلی، ۳۳۲/۲ـ۳۳۳)؛ مانند مناسبت میان نیت و طهارت که اشتراط آن به واسطهٔ عبادی بودن عمل است، نه نفس طهارت. مناسب بالتبع در مقابل مناسب بالذات است که در آن حکم بر وصف ذاتی فعل مبتنی است، نظیر مناسبت وصف اسکار با حکم حرمت تناول مسکرات. باقلانی بالجمله با قیاس‌الشبه مخالف است (محلی، همانجا؛ نیز نک: شربینی، ۳۳۲/۲ـ۳۳۳)؛ ۱۵. در مبحث تعادل و تراجیح، جمهور اصولیان عمل به راجح را واجب می‌دانند، اما باقلانی عمل به راجح مظنون را جایز نمی‌داند. از نظر او اساساً ترجیح، یعنی «تقویة احدالطریقین بوجه ما»، از طریق ظن ممکن نیست (سبکی، ۴۰۴/۲؛ شوکانی، ۲۷۶). به گفتهٔ جوینی، باقلانی به همین دلیل، میان قیاسهای مظنونِ متعارض قائل به ترجیح نبوده است و این عقیده از لغزشهای بزرگ وی به شمار می‌آید، چون لازمهٔ آن نفی اجتهاد است (نک: شوکانی، ۲۸۰)، ولی زرکشی بر آن است که مراد باقلانی نفی ترجیح بالجملهٔ نوعی از ادلهٔ مظنون بر نوعی دیگر است، نه ترجیح آحاد ادله بر یکدیگر (۲۰۸/۸ـ۲۰۹). در مسألهٔ تخطئه و تصویب مجتهدان در مواضع اجتهاد، باقلانی قائل به تصویب بوده، و حکم شرع را تابع ظنّ مجتهد می‌دانسته، و مؤدّای اجتهاد مجتهد را در حق خود و مقلدان، حکم الله می‌خوانده است. این قول او موافق نظر ابوالحسن اشعری و ابن سریج و غزالی، و مخالف رأی جمهور اصولیان است (سبکی، ۴۲۹/۲؛ نیز نک: غزالی، ۲۱۳/۱).

مآخذ: آمدی، علی، *الاحکام فی اصول الاحکام*، به کوشش سید جمیلی، بیروت، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م؛ ابوزید، عبدالحمید، مقدمه بر *التقریب* (نک: هم، باقلانی)؛ باقلانی، محمد، *التقریب و الارشاد*، به کوشش عبدالحمید ابوزید، بیروت، ۱۹۸۸م؛ جوینی، عبدالملک، *البرهان فی اصول الفقه*، به کوشش عبدالعظیم محمود دیب، منصوره (مصر)، ۱۴۱۸ق؛ زرکشی، محمد، *البحر المحیط فی اصول الفقه*، قاهره، دارالکتبی؛ سبکی، عبدالوهاب، *جمع الجوامع*، بیروت، دارالکتب العلمیه؛ شربینی، عبدالرحمان، *تقریر بر جمع الجوامع* (نک: هم، سبکی)؛ شوکانی، محمد، *ارشاد الفحول*، بیروت، دارالفکر؛ غزالی، محمد، *المستصفی من علم الاصول*، بیروت، ۱۹۹۷م؛ فخرالدین رازی، *المحصول فی علم الاصول*، ریاض، ۱۹۸۱م؛ قاضی عیاض، *ترتیب المدارک*، به کوشش سعید احمد اعراب، بیروت، ۱۹۶۷م؛ محلی، جلال‌الدین، «شرح جمع الجوامع»، همراه *جمع الجوامع* (نک: هم، سبکی).

جلیل امیدی

باقولی اِصْفَهانی، ابوالحسن علی بن حسین بن علی (د پس از ۵۳۵ق/۱۱۴۱م)، مفسر و نحوی قرن ۶ق/۱۲م که آثار متنوعی در تفسیر، علوم قرآنی و نحو بر جای گذاشته است. وی به سبب جامعیتش در دانش، در عصر خود به جامع و جامع‌العلوم شهرت یافته بود. باقولی نابینا بود و از همین روی، ضریر خوانده می‌شد (نک: یاقوت، ۱۶۴/۱۳؛ قفطی، ۲۴۷/۲).

علی بن زید بیهقی در *وشاح الدمیة* خود وصف بسـزایی از او کرده، و همین اثر، مستند اصلی بقیهٔ کسانی است که به شـرح حال باقولی پرداخته‌اند (نک: یاقوت، ۱۶۵/۱۳؛ صفدی، *الوافی*...، ۱۲/۲۱، نکت...، ۲۱۱؛ سیوطی، ۳۳۵). بیهقی او را در نحو همچون کعبه دانسته است که فضلای عصرش پرده داران آن بوده اند (نک: یاقوت، همانجا). کتاب مشهور وی *کشف المشکلات*، نیز شاهدی روشن بر تبحر او در کاربرد دانش نحو برای تحلیل نحوی قرائات است.

از زندگی او آگاهی چندانی به دست نرسیده است و از تاریخ وفاتش نیز گزارشی در دست نیست، اما می‌دانیم که در ۵۳۵ق زنده بوده، و در نامه‌ای که به فضلای خراسان نوشته، شرح بیتی از فرزدق را خواستار شده است؛ با توجه به جایگاه ممتاز او، شماری از چهره‌های علمی آن زمان در خراسان در جواب نامهٔ وی شروح متنوعی بر این بیت و معضلات نحوی آن نگاشته‌اند (همو، ۱۶۵/۱۳ـ۱۶۶؛ قفطی، ۲۴۸/۲ـ۲۴۹). او خود شعر نیز می‌سروده، و قطعه‌ای از او و در وصف علاقه‌اش به علم نحو به یادگار مانده است (همانجاها). در برخی آثار متأخر امامیه، از باقولی به عنوان رجلی از شیعه نام آمده است (مثلاً نک: آقابزرگ، *طبقات*...، ۱۸۵ـ۱۸۶؛ نیز خوانساری، ۲۵۱/۵).

آثار متنوعی از او گزارش شده است: *الاستدراک علیٰ کتاب ابی علی الفارسی*، *شرح اللمع* ابن جنی، *کشف المشکلات و ایضاح المعضلات فی علل القراءات*، *الجواهر فی شرح جمل عبدالقاهر*، *البیان فی شواهد القرآن*، *تفسیر القرآن و المجمل* (نک: یاقوت، ۱۶۶/۱۳ـ۱۶۷؛ قفطی، ۲۴۷/۲؛ نیز صفدی، *الوافی*، ۱۳/۲۱). از اشارات قفطی برمی‌آید که وی در *شرح اللمع*، طرحی ابتکاری از اصول نحو و فروع مبتنی بر آنها ارائه کرده بوده است (۲۴۸/۲ـ۲۴۹؛ نیز نک: یمانی، ۲۱۶). تفسیر او نیز در اشاره به لقب مؤلف، گاه *تفسیر جامع‌العلوم* خوانده شده است (نک: آقابزرگ، *الذریعة*، ۲۶۸/۴). از آثار وی، نسخهٔ خطی *کشف المشکلات* در کتابخانهٔ سریزدیِ یزد، و نسخهٔ عکسی آن در کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران موجود است و نسخهٔ خطی *شرح اللمع* در کتابخانهٔ ملی صوفیه یافت مـی‌شود (دانش‌پژوه، ۴۴۴؛ درویش، ۱۳۰/۲).

مآخذ: آقابزرگ، *الذریعة*؛ همو، *طبقات اعلام الشیعة* (قرن ۶)، به کوشش علینقی منزوی، بیروت، ۱۳۹۲ق/۱۹۷۲م؛ خوانساری، محمد باقر، *روضات الجنات*، قم، ۱۳۹۲ق؛ دانش‌پژوه، محمدتقی، «فهرست کتابخانه‌های شهرستانها»، نسخه‌های خطی، نشریهٔ کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۴۴ش، دفتر ۴؛ درویش، عدنان، *فهرس المخطوطات العربیة* (صوفیه)، دمشق، ۱۹۷۴م؛ سیوطی، *بغیة الوعاة*، به کوشش محمدامین خانجی، قاهره، ۱۳۲۶ق؛ صفدی، خلیل، *نکت الهمیان*، قاهره، ۱۳۲۹ق/۱۹۱۱م؛ همو، *الوافی بالوفیات*، به کوشش محمد حجیری، ۱۴۰۸ق/

۱۹۸۸م؛ قفطی، علی، *انباه الرواة*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۷۱ق/ ۱۹۵۲م؛ یاقوت، *ادبا*؛ یمانی، عبدالباقی، *اشارة التعیین فی تراجم النحاة و اللغویین*، به کوشش عبدالمجید دیاب، ریاض، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م.

مهدی مطیع

باقی، نک: میرعبدالباقی.

باقی، محمود عبدالباقی (۹۳۳-۱۰۰۸ق/۱۵۲۷-۱۵۹۹م)، شاعر دیوانی عثمانی. او در استانبول زاده شد و فرزند محمد، مؤذن مسجد فاتح بود. در کودکی یک چند به شاگردی در کارگاه سراجی پرداخت، ولی استعداد فطری و علاقهٔ شدید وی به تحصیل، او را به سوی درس و مدرسه کشاند (سامی، ۱۲۰۳/۲؛ گوکیای، 108؛ عطایی، ۴۳۴؛ بروسه‌لی، ۹۹/۲) و زیر نظر استادانی چون محمد قرامانی‌زاده به تحصیل پرداخت و با اشخاص سرشناسی چون نوعی (شاعر) و سعدالدین و مصطفیٰ عالی (مورخ) همدرس شد و دوستی وی با آنان تا پایان عمر ادامه یافت (فلایشر، 149؛ گوکیای، همانجا؛ IA, II/243). پس از چندی ذوق و قریحهٔ شاعری باقی بر همگان آشکار شد و با حمایت احمد شمس‌الدین قاضی‌زاده به مجمع ادبی وی در مدرسهٔ سلیمانیه راه یافت و سرحلقهٔ این جمع شد. همچنین تقدیر و تحسین شاعر سالخورده، ذاتی را نیز به خود جلب کرد و به گروه شاعرانی که در دکان کوچک او گرد می‌آمدند، پیوست («دائرة المعارف زبان...»[1]، I/300؛ عطایی، همانجا؛ EI², I/956) و در ۱۹ سالگی به عنوان شاعری جوان و طراز اول استانبول، به شهرت رسید (IA، همانجا؛ «دائرة المعارف ترک»[2]، V/78).

در ۹۶۱ق/۱۵۵۴م هنگام بازگشت سلطان سلیمان قانونی از سفر نخجوان، باقی با تقدیم قصیده‌ای نظر وی را نسبت به خود جلب کرد و از آن تاریخ به بعد با حمایت او مدارج ترقی را به سرعت طی کرد. سلطان سلیمان تا پایان عمر از ابراز محبت و علاقه به باقی دریغ نورزید و زندگی مرفهی برای وی فراهم ساخت و او را در زمرهٔ ملازمان و نزدیکان خود درآورد؛ چنانکه اشعار خود را برای تصحیح و سرودن نظیره نزد این شاعر می‌فرستاد. همین التفاتها سبب برانگیخته شدن حسادت درباریان و حتیٰ دوستان وی می‌شد (گوکیای، 109؛ عطایی، ۴۳۵؛ قنالی‌زاده، ۲۰۰/۱؛ «دائرة المعارف زبان»، I/300-301).

مرگ سلطان سلیمان (۹۷۳ق/۱۵۶۶م)، باقی را سخت متأثر کرد و او قصیدهٔ معروفی در رثای سلطان سرود که از بهترین آثار وی به شمار می‌آید (قنالی‌زاده، همانجا؛ IA, II/244؛ سامی، ۱۲۰۴/۲). پس از به تخت نشستن سلطان سلیم دوم در ۹۷۴ق، باقی قصیده‌ای به او تقدیم داشت و سلطنتش را تهنیت گفت (قنالی‌زاده، ۲۰۱/۱)، ولی چندان موردتوجه سلطان جدید واقع نشد و حتیٰ چندی بعد از کار مدرسی مدرسهٔ مراد پاشا عزل گردید و خانه‌نشین شد؛ ولی بار دیگر در ۹۷۷ق/ ۱۵۶۹م مسند تدریس خود را در این مدرسه باز یافت. باقی با جلب حمایت صدراعظم وقت صوقللی محمدپاشا و به وساطتِ فریدون‌بیک (صاحب منشآت) و نیز با تخمیس چند غزل سلطان سلیم دوم، توانست طرف توجه وی قرار گیرد و ترفیع مقام یابد و به مجالس درباری دعوت شود («دائرة المعارف ترک»، V/79؛ سامی، نیز IA، همانجاها).

حبّ جاه از دوران جوانی تا پایان عمر لحظه‌ای باقی را رها نکرد و همواره با سرودن مدحیه‌ها و غزلها برای سلاطین وقت، یافتن حامیان پر قدرت و حتیٰ شرکت در بعضی توطئه‌های درباری، سعی در ترفیع مقام و پیشرفت در شغل دولتی داشت (همانجا).

وی در اوایل سلطنت مراد سوم (۹۸۲-۱۰۰۳ق/۱۵۷۴-۱۵۹۵م) به مدرسی مدرسهٔ سلیمانیه تعیین شد، ولی چندی بعد در نتیجهٔ توطئهٔ دشمنانش موردغضب سلطان واقع، و معزول شد. لیکن با تلاش حامیانش بی‌گناهی وی ثابت شد، و شاعر از خطر تبعید نجات یافت و بار دیگر راه پیشرفت به رویش باز شد (عطایی، همانجا؛ قنالی‌زاده، ۲۰۸؛ گوکیای، 109) و مراد سوم او را در محرم ۹۸۷/مارس ۱۵۷۹ به سمت قضای مکه منصوب کرد. پس از آن مدتی در مدینه بود و سرانجام در ۹۹۲ق/۱۵۸۴م به مقام قضای استانبول ارتقا یافت (قنالی‌زاده، ۲۰۹/۱؛ عطایی، ۴۳۵-۴۳۶؛ سامی، همانجا). باقی پیوسته با تقدیم قصاید و غزلیات و سرودن نظیره برای اشعار این پادشاه و همچنین یاری گرفتن از نفوذ حامیان خویش می‌کوشید تا نظر او را هر چه بیشتر جلب کند. نتیجهٔ این تلاشها رسیدن به مقام قاضی عسکری آناتولی بود؛ اما چندی بعد از این مقام عزل، و سپس بار دیگر منصوب شد و سرانجام به مقام قاضی عسکری روم ایلی دست یافت («دائرة المعارف ترک»، همانجا؛ فلایشر، 153؛ گوکیای، همانجا). باقی در طول خدمت خود دو بار قاضی عسگر آناتولی و ۳ بار قاضی عسکر روم ایلی شد (پچوی، ۱۶۶/۲، ۲۹۰؛ گوکیای، همانجا)، ولی با همهٔ تلاش خود و دوستانش نتوانست به هدف اصلی و آرزوی بزرگش که کسب مقام شیخ الاسلامی بود، دست یابد (فلایشر، 160, 176؛ IA، همانجا).

پس از به سلطنت رسیدن محمد سوم (جمادی الاول ۱۰۰۳/ژانویهٔ ۱۵۹۵)، باقی از خدمت معاف، و خانه‌نشین شد. وی با وجود سالخوردگی، همچنان می‌کوشید تا نظر سلطان را برای تحقق هدف خود، از طریق مدح وی جلب کند. با اینهمه، به آرزوی خود دست نیافت و سلطان بار دیگر او را به قاضی عسکری روم ایلی منصوب کرد. باقی پس از یک سال از این مقام استعفا کرد (همان، II/245؛ فلایشر، 187، حاشیهٔ 159). سرانجام باقی در استانبول درگذشت و او را که سلاطین عثمانی «سلطان الشعرا» لقب داده بودند، با مراسم با شکوهی در گورستان ایوب به خاک سپردند (عطایی، ۴۳۶؛ بروسه‌لی، ۹۹/۲؛ گوکیای، 110؛ فلایشر، همانجا، حاشیهٔ 154).

باقی مردی نکته‌دان، خوش صحبت، ظریف و بذله‌گو بود. وی دوستان بسیاری داشت و همواره در همه جا به عنوان شاعری سرشناس و عالمی طراز اول موردعلاقه و احترام بود (قنالی‌زاده،

1. *Türk dili...* 2. *Türk ansiklopedisi*.

۱۹۹/۱ـ۲۰۰؛ بروسه‌لی، ۱۰۰/۲).

منزلت ادبی و سبک شعر باقی: باقی یکی از شعرای بزرگ ادبیات دیوانی ترک به شمار می‌رود. وی در تکامل شعر عثمانی نقشی عمیق و مهم داشته است. شخصیت ادبی او را باید در اشعارش جست‌وجو کرد. باقی شاعر قصیده و غزل است. با اینکه قصایدی در حد کمال دارد، ولی در غزل‌سرایی موفق‌تر بوده است (IA, /247-248). اشعار باقی ساده، روان و جذاب است و نسبت به شاعران پیش از خود، زبان ترکی را با ظرافت ویژه‌ای به کار برده است («دائرة المعارف ترک»، V/80؛ سامی، همانجا؛ «دائرة المعارف جدید...»[1]، I/300). شک نیست که باقی هم مانند بیشتر شعرای عثمانی زیر نفوذ جاذبهٔ شعر فارسی بوده، و از شاعران بزرگی همچون حافظ، سلمان ساوجی و کمال خجندی تأثیر پذیرفته است (IA, II/249؛ «دائرة المعارف ترک»، همانجا) و به همین‌سبب، از اوزان عروضی و قالبهای شعر فارسی بهرهٔ بسیار برده است (همانجاها).

باقی با اینکه ذوق لطیف و دانش و فرهنگ عمیقی داشت (بروسه‌لی، همانجا)، ولی در اشعارش مطلب تازه و قابل تعمقی یافت نمی‌شود. وی زندگی و حوادث آن را چیزی جز خواب و خیال نمی‌دانست. بیشتر به لذات زندگی می‌اندیشید. از این نظر، فلسفهٔ حیات و دیدگاه او بسیار ساده و محدود است (IA, II/248؛ «دائرة المعارف ترک»، همانجا). او استاد نظم و فن بلاغت بود و در شعر به فصاحت بیان، صناعات، قالب، بازی با کلمات و استفاده از آهنگ و زیبایی کلام بیشتر اهمیت می‌داد تا عمق و محتوای آن؛ ولی به هر حال می‌توان گفت که باقی در شاعری ذوق و استعداد ذاتی و طبیعی داشت. از نظر او، شعر آوایی دلپذیر و جاودانی است (عطایی، ۳۴۶؛ «دائرة المعارف زبان»، I/302؛ IA، همانجا).

آثار:

۱. *دیوان*، که مهم‌ترین اثر باقی است و نخستین بار در ۱۲۷۶ق/۱۸۵۹م در استانبول به چاپ سنگی رسید (*فهرس المطبوعات*...، ۹۳/۲) و پس از آن به شکلهای مختلف چاپ شد (نک: *شرقیات*...، ۶۲؛ گوکیای، همانجا؛ «دائرة المعارف ترک»، «دائرة المعارف زبان»، همانجاها).

۲. *فضائل الجهاد*، که ترجمهٔ ترکی *مشارع الاشواق الیٰ مصارع العشاق* اثر ابن نحاس (ه م) است و نسخه‌های خطی آن در کتابخانهٔ نور عثمانیه (شم ۱۱۹۱) نگهداری می‌شود (*نور عثمانیه*...، ۶۶؛ بغدادی، ۴۹۵/۱؛ *فهرس المخطوطات*...، ۱۹۵/۳).

۳. ترجمهٔ ترکی *المواهب اللدنیة بالمنح المحمدیة* اثر شهاب‌الدین خطیب قسطلانی، با عنوان *معالم الیقین فی سیرة سید المرسلین* (حاجی خلیفه، ۱۸۹۶/۲ـ۱۸۹۷؛ عطایی، همانجا؛ IA, II/251-252؛ سامی، ۱۲۰۴/۲).

۴. *فضائل المکه*، که ترجمهٔ ترکی *الاعلام فی احوال بلدالله الحرام* اثر قطب‌الدین احمد بن مکی است. باقی وقتی قاضی مکه بود، آن را شروع کرد و در ۹۸۷ق/۱۵۷۹م به پایان رساند. نسخهٔ کامل آن در کتابخانهٔ کوپریلی (شم ۲۰۶) موجود است (بروسه‌لی، همانجا؛ IA, II/252).

مآخذ: بروسه‌لی، محمدطاهر، *عثمانلی مؤلفلری*، استانبول، ۱۳۴۲ق؛ بغدادی، *هدیه*؛ بجوی، ابراهیم، *تاریخ*، استانبول، ۱۲۸۳ق؛ حاجی‌خلیفه، *کشف*؛ سامی، شمس‌الدین، *قاموس الاعلام*، استانبول، ۱۳۰۶ق؛ *شرقیات* ... (نک: مل)؛ عطایی، عطاءالله، *حدائق الحقائق فی تکملة الشقائق*، به کوشش عبدالقادر اوزجان، استانبول ۱۹۸۹م؛ *فهرس المخطوطات الترکیة العثمانیة*، قاهره، ۱۹۹۰م؛ *فهرس المطبوعات الترکیة العثمانیة*، قاهره، ۱۹۸۲م؛ قنالی‌زاده، حسن، *تذکرة الشعراء*، به کوشش ابراهیم قوتلوق، آنکارا، ۱۹۷۸م؛ *نور عثمانیه کتبخانه سنده محفوظ کتب موجوده نین دفتریدر*، استانبول؛ نیز:
EI²; Fleischer, C. H., *Bureaucrat and Intellectual in the Ottoman Empire*, Princeton; Gökyay, O.Ş., *Kâtip Çelebi hayatı, kişiliği ve eserlerinden seçmeler*, Istanbul; IA; *Şarkiyat kütüphanesi türkçe ve osmanlıca kitaplar kataloğu*, Tokyo, 1985; *Türk ansiklopedisi*, Istanbul, 1967; *Türk dili ve edebiyatı ansiklopedisi*, Istanbul, 1977; *Yeni Türk ansiklopedisi*, Istanbul, 1985.

جلال خسروشاهی

باقیاتِ صالِحات، تعبیری قرآنی که در فرهنگ اسلامی جایگاهی ویژه یافته، و با وجود تفاسیر گوناگونی که از آن ارائه شده، در مجموع به معنی هر امر صالحی است که ثواب آن تا ابد باقی باشد.

تعبیر باقیات صالحات در دو موضع از *قرآن کریم* آمده است (کهف/۱۸/۴۶؛ مریم/۱۹/۷۶) و مفسران از آن تفسیرهای گوناگونی کرده‌اند که همه را می‌توان به یک معنای جامع بازگرداند و آن «هر عمل صالحی از قول یا فعل است که برای آخرت بماند» (قرطبی، ۴۱۴/۱۰). به عقیدهٔ برخی مراد از باقیات صالحات آثار نیک است که در دنیا باقی است (مثلاً نک: طباطبایی، ۱۰۹/۱۴ـ۱۱۰) و به نص *قرآن*، تمام اعمال اعم از نیک و بد در جهان و نزد خداوند محفوظند.

در سخن از فروع باقیات صالحات، نخست باید یادآور شد که بر اساس روایاتی از شیعه و اهل سنت، اذکاری همچون حمد و تکبیر و تسبیح از مصادیق شاخص آن دانسته شده، و بر تأثیر این اذکار در محو آثار گناهان تأکید شده است (نک: ابوالفتوح، ۳۶۱/۱۲ـ۳۶۲؛ قرطبی، ۴۱۵/۱۰). مجلسی (۳۰/۸۳ـ۳۳، ۱۶۷/۹۰ـ ۱۷۵) و غزالی (۳۵۷/۱ـ۳۶۰) نیز در علت سفارش به این اذکار و شناختن آنها به عنوان باقیات صالحات، با توجه به محتوای عمیق معرفتی و آثار روحی آنها نکاتی بیان کرده‌اند (نیز نک: احمد بن حنبل، ۷۵/۳؛ کلینی، ۵۰۶/۲؛ ابن‌بابویه، ۸؛ حاکم، ۵۱۲/۱).

همچنین بنا بر روایتی از امام صادق (ع) مودت اهل بیت (ع) و بزرگ شمردن آنان به عنوان نخستین نعمت الٰهی از باقیات صالحات به شمار آمده است (نک: استرابادی، ۲۹۰). برخی باقیات صالحات را دختران شایسته دانسته‌اند، زیرا آنها برای پدرانشان (در دنیا) نزد خداوند موجب بهترین ثواب خواهند بود و در آخرت نیز مایهٔ امیدواری آنان هستند (قرطبی، ۴۱۵/۱۰ـ۴۱۶).

در مجموع از بیان بیشتر مفسران به دست می‌آید که همهٔ باورها،

---

1. *Yeni Türk* ...

سخنان و اعمال نیک را می‌توان از باقیات صالحات دانست و موارد خاصی که در روایات بر آن تأکید شده، در واقع مصداقهایی از این تعبیر کلی است (مثلاً نک: شیخ‌طوسی، ۵۲/۷، ۱۴۶؛ زمخشری، ۷۲۵/۲؛ میبدی، ۶۸۸/۵، ۶۹۵، جم؛ سیوطی، ۳۹۶/۵؛ فیض، ۲(۱)/۱۵).

گفتنی است که برداشتهای گوناگون از باقیات صالحات موجب شده است تا در طی سده‌های پیاپی، شماری از آثار در زمینه های گوناگون اذکار و ادعیه، اصول عقاید یا فضایل اهل بیت (ع) با عنوان *الباقیات الصالحات* نوشته شود. شهید اول رساله‌ای کوتاه به نام *الباقیات الصالحات* در تفسیر این اذکار نوشته، و آنها را بیانگر ۵ اصل (توحید، نبوت، معاد، عدل و امامت) دانسته، و بیاضی شرحی بر آن با عنوان *الکلمات النافعات* نوشته است (نک: آقابزرگ، ۱۲/۳، ۱۲۰/۱۸). افزون بر آن، می‌توان به این آثار اشاره کرد: نوشتهٔ سید حسن بن دلدار لکهنوی در باب اصول عقاید به اردو (چ لکهنو، ۱۲۹۵ق)؛ نوشتهٔ شیخ عباس قمی در باب ادعیه و اذکار که در ۱۳۴۶ق، و پس از آن در حاشیهٔ *مفاتیح الجنان* بارها به چاپ رسیده است؛ دیوانی از عبدالباقی فاروقی (نظم ۱۲۷۰ق) در فضایل اهل بیت (ع) که مکرر از جمله در ۱۲۷۶ق به چاپ رسیده است (نیز نک: حاجی خلیفه، ۲۱۸/۱؛ آقابزرگ، ۱۱/۳-۱۲).

مآخذ: آقابزرگ، *الذریعة*؛ ابن‌بابویه، محمد، *ثواب الاعمال*، به کوشش محمدمهدی حسن خرسان، قم، ۱۳۶۴ق؛ ابوالفتوح رازی، *روض الجنان*، به کوشش محمدجعفر یاحقی و محمدمهدی ناصح، مشهد، ۱۳۶۵ش؛ احمدبن‌حنبل، *مسند*، قاهره، ۱۳۱۳ق؛ استرابادی، شرف‌الدین علی، *تأویل الآیات الظاهرة*، قم، ۱۴۰۹ق؛ حاجی‌خلیفه، *کشف*؛ حاکم نیشابوری، محمد، *المستدرک*، حیدرآباد دکن، ۱۳۳۴ق؛ زمخشری، محمود، *الکشاف*، قاهره، ۱۳۷۳ق؛ سیوطی، *الدر المنثور*، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ شیخ طوسی، محمد، *التبیان*، به کوشش احمد حبیب قصیر عاملی، بیروت، داراحیاء التراث العربی؛ طباطبایی، محمدحسین، *المیزان*، تهران، ۱۳۸۳ق؛ غزالی، محمد، *احیاء علوم الدین*، بیروت، ۱۴۰۶ق؛ فیض کاشانی، محسن، *الصافی*، تهران، ۱۳۸۷ق؛ *قرآن کریم*؛ قرطبی، محمد، *الجامع لاحکام القرآن*، بیروت، ۱۹۶۵م؛ کلینی، محمد، *الکافی*، به کوشش علی اکبر غفاری، تهران، ۱۳۸۸ق؛ مجلسی، محمد باقر، *بحار الانوار*، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ میبدی، احمد، *کشف الاسرار*، تهران، ۱۳۶۱ش.

احمد زرنگار

باقیِ اِصْفَهانی، میرزا عبدالباقی (د ۱۲۳۸ق/۱۸۲۳م)، شاعر و از سادات بلندمرتبهٔ موسوی. باقی از سوی مادر از نقیب زادگان دارالسلطنهٔ اصفهان، و خود از بزرگان آن دیار به شمار می‌آمد که نسل اندر نسل، منصب کلانتری را برعهده داشتند (اختر، ۴۲/۱؛ محمود میرزا، ۱۸۰/۱؛ مفتون، ۶۳/۱). او نبیرهٔ میرزا عبدالباقی طبیب (د ۱۱۶۸ق) و پسر عم معتمدالدوله «نشاط» (د ۱۲۴۴ق) بود. نخست به خدمت پیری ــ که نام او دانسته نیست، اما در برخی منابع وی را «صافی ضمیر» و از «اولیای زمان» وصف کرده‌اند ــ درآمد و به کسب فیض پرداخت (دیوان بیگی، ۲۲۳/۱؛ اختر، محمود میرزا، همانجاها).

وی چندی وزارت کرمانشاهان، لرستان و خوزستان را بر عهده داشت (هدایت، ۲(۱)/۱۸۲؛ دیوان بیگی، همانجا) و سپس از این مشاغل کناره گرفت و به زیارت عتبات رفت (مفتون، همانجا). وی در اواخر عمر، مستوفی و ندیم‌شاهزاده محمدعلی میرزا، دولتشاه‌قاجار (۱۲۰۳-۱۲۳۷ق) بود (اختر، همانجا؛ بسمل شیرازی، ۶۲۱). باقی در کرمانشاهان درگذشت (دیوان بیگی، همانجا). میرزا محمد، معروف به منظر اصفهانی را از نوادگان او دانسته‌اند که مانند آباء و اجداد خود مشغول خدمت دیوان بوده است (هدایت، ۲(۲)/۹۵۰؛ دیوان بیگی، ۱۷۲۲/۳).

باقی را در زمرهٔ ارباب ذوق دانسته‌اند. او با دانشمندان زمان خود نشست و برخاست داشت و در نظم و نثر صاحب قریحه بود (اختر، بسمل شیرازی، همانجاها).

تنها اثر برجای مانده از او *دیوان* شعری است که به کتابخانهٔ شخصی حکیم محمد نبی خان جمال سویدا در لاهور تعلق دارد (منزوی، ۱۲۳۱/۸). گفته‌اند که *دیوان* شعر او بیشتر غزل و قصیده و در برگیرندهٔ نزدیک به ۴ هزار بیت است. برخی از ابیات سرودهٔ این شاعر در منابع گوناگون به صورت پراکنده آمده است (اختر، ۴۲/۱-۴۳؛ مفتون، همانجا؛ رشحه، ۲۵؛ هولاکو قاجار، ۳۰).

مآخذ: اختر، احمد، *تذکره*، به کوشش عبدالرسول خیام‌پور، تبریز، ۱۳۴۳ش؛ بسمل شیرازی، علی‌اکبر، *تذکرهٔ دلگشا*، به کوشش منصور رستگار فسایی، شیراز، ۱۳۷۱ش؛ دیوان بیگی شیرازی، احمد، *حدیقة الشعراء*، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۶۴ش؛ رشحهٔ اصفهانی، محمدباقر، *تذکرهٔ منظوم*، به کوشش احمد گلچین معانی، تهران، ۱۳۴۴ش؛ محمودمیرزا قاجار، *سفینة المحمود*، به کوشش عبدالرسول خیام‌پور، تبریز، ۱۳۴۶ش؛ مفتون دنبلی، عبدالرزاق، *نگارستان دارا*، به کوشش عبدالرسول خیام‌پور، تبریز، ۱۳۴۲ش؛ منزوی، *خطی مشترک*؛ هدایت، رضاقلی، *مجمع الفصحا*، به‌کوشش مظاهر مصفا، تهران، ۱۳۳۹-۱۳۴۰ش؛ هولاکوقاجار، احمد، *مصطبهٔ خراب*، به کوشش عبدالرسول خیام‌پور، تبریز، ۱۳۴۴ش.

کیانوش صدیق

باقیِ بِاللّٰه، ابوالمؤید رضی‌الدین محمد (۹۷۱ یا ۹۷۲-۱۰۱۲ق/ ۱۵۶۴ یا ۱۵۶۵-۱۶۰۳م)، فرزند قاضی عبدالسلام بن خلجی سمرقندی قریشی، از مؤسسان و مروجان طریقهٔ نقشبندیهٔ هند. وی در کابل زاده شد، ولی چون مدتی دراز در دهلی، و مدتی نیز در ماوراءالنهر مقیم بود، او را در مآخذ خواجه محمد باقی نقشبندی دهلوی، خواجه باقی بالله دهلوی، عبدالباقی و مولانا باقی ماوراءالنهری خوانده‌اند. او خود بیرنگ تخلص می‌کرد (کشمی، ۵؛ غلام سرور، ۶۰۵/۱؛ اکرام، ۱۹۲؛ اوحدی، ۲۰۴؛ یزدانی، ۱۰۰؛ رضوی، II/185؛ تریمینگام، 94؛ هادی، 122).

پدر باقی که مردی صوفی و دانشمند بود، در تعلیم و تربیت فرزند خود سهم بسزایی داشت. مادرش نیز زنی پارسا، از اخلاف خواجه عبیدالله احرار بود که در تحول روحی باقی و گرایش او به عرفان نقش بسیار مؤثری داشت.

باقی با اینکه از هوش و استعداد کافی بهره داشت، تحصیلات معمول و رایج آن زمان را به پایان نرساند (کشمی، ۵-۶، ۸-۹؛ غلام سرور، همانجا؛ اکرام، ۱۹۱-۱۹۲؛ اختر دهلوی، ۴۱۵-۴۱۶؛ سبحان، 275؛ رضوی، همانجا)؛ ولی مقدمات علوم را در خارج از محیط خانواده فرا گرفت و چندی نیز در زمینهٔ علوم الٰهی، نزد مولانا صادق

حلوایی، عالم و شاعر سمرقندی به تحصیل مشغول شد. در همین دوره بود که به تصوف روی آورد و در جست‌وجوی پیر، کابل را به مقصد ماوراءالنهر ترک کرد. گفته‌اند که این سفر به پیشنهاد استاد وی مولانا صادق حلوایی بود و خود او نیز در این سفر باقی را همراهی می‌کرد. در ماوراءالنهر نخستین پیر و استاد او خواجه عبید از خلیفه‌های مولانا لطف‌الله و امیر عبدالله بلخی بود (کشمی، ۶؛ اکرام، ۱۹۲؛ رحمان علی، ۲۷۱؛ باقی‌بالله، *کلیات*، ۲۰؛ رضوی، II/185-186؛ *ایرانیکا*؛ EI²).

ترک زادگاه و جست‌وجوی پی‌گیر برای یافتن پیر کامل او را به خانقاههای ماوراءالنهر سوق داد که زمینهٔ آشنایی او با پیران نقشبندیه را فراهم کرد و سرانجام، در سمرقند به حلقهٔ مریدان خواجه اَمْکَنگی پیوست و دست ارادت به او داد (غلام سرور، همانجا؛ قس: داراشکوه، ۸۵؛ همدانی، ۱۶۲؛ اختر دهلوی، ۴۱۳؛ غوثی، ۴۳۷؛ هادی، همانجا). پس از آن، به اشارهٔ خواجه امکنگی ماوراءالنهر را به مقصد هند ترک کرد (بدرالدین، ۴۳) و مدتی در لاهور ساکن شد. او در این دوره شبها به مطالعهٔ آثار عرفانی می‌پرداخت و روزها در نقاط مختلف شهر و گورستانها می‌گشت. چندی بعد از لاهور به کشمیر سفر کرد و در آنجا با شیخ بابا ولی آشنا شد و مراحل سلوک نقشبندیه را نزد او آغاز کرد. پس از درگذشت بابا ولی، باقی در ۱۰۰۰ق/۱۵۹۲م به ماوراءالنهر بازگشت (رضوی، II/182, 186-187؛ *ایرانیکا*)، ولی این بار نیز در این ناحیه ماندگار نشد. وی در ۱۰۰۸ق/۱۵۹۹م به هند رفت و ۳ تا ۴ سال در دهلی اقامت گزید و به تقویت مبانی و ارکان سلسلهٔ نقشبندیه پرداخت (علوی، ۱۲۴).

باقی در دهلی با احمد سرهندی (د ۱۰۳۴ق/۱۶۲۵م)، معروف به مجدد الف‌ثانی دیداری داشت. در این دیدار احمد مجذوب و مرید او شد و چندی در خانقاه او رحل اقامت افکند و از او اجازهٔ ارشاد گرفت و در زمرهٔ پیروان طریقهٔ نقشبندیه درآمد. باقی بالله در تعلیم و تربیت شیخ احمد بسیار اهتمام ورزید (حامد، ۲۱۲؛ اکرام، ۲۵۱؛ سبحان، 275-276؛ نیز نک: هـ د، ۴۹/۷ـ۵۰) و در روش و طرز سلوک و آراء او تأثیر تمام داشت.

باقی بالله طریقهٔ نقشبندیه را همان طریقهٔ سلف می‌شمرد (همان، ۴۰) و در انطباق تصوف با شریعت می‌کوشید که طبعاً با حالاتی چون خلسه و وجد و شکر و سماع سازگار نبود (همان، ۸۱، ۸۶، ۹۶ـ۹۷). گرایش باقی به شیوه‌های فکری ابن عربی نشان می‌دهد که در عقاید خود چندان هم انعطاف‌ناپذیر و یکسونگر نبوده است. ارادت او به محیی‌الدین ابن عربی، از اشارات فراوانی که در مکتوبات خود به این شخصیت معروف آورده است، روشن می‌شود (همان، ۳۶ـ۳۷، ۴۲، ۷۶ـ۸۰)، ولی از قراری که در احوال او نوشته‌اند، در اواخر عمر نظریهٔ وحدت وجود ابن عربی را مورد انتقاد قرار داده است (نک: رضوی، II/190). این ویژگیها و نیز شخصیت مقبول او سبب آوازه و شهرت وی در دهلی و نواحی اطراف آن شد.

از مریدان باقی خواجه حسام‌الدین، الله‌داد دهلوی، احمد سرهندی، احمد بکری، نعمت‌الله جونپوری، فرید بخارایی و تاج‌الدین سنبهلی (مترجم *نفحات الانس* جامی و رشحات *عین الحیاة* کاشفی به عربی) را می‌توان نام برد (اکرام، ۱۹۴، ۲۰۲؛ علوی، همانجا؛ حسنی، ۱۰۰/۵ـ ۱۰۳، ۱۳۰ـ۱۳۱؛ نیز نک: باقی بالله، همان، ۵۷، ۶۱).

باقی دو فرزند با نامهای خواجه عبیدالله، معروف به خواجهٔ کلان و خواجه محمد عبدالله، معروف به خواجهٔ خرد داشت. او خود اشعاری نیز در تاریخ ولادت این دو سروده، و در *کلیات* (ص ۱۳، ۲۴۳ـ۲۴۹) به چاپ رسیده است (نک: کاظمی، ۱۹ـ۲۰؛ میان، ۳۰۹ـ۳۱۰).

آثار: باقی بالله آثاری به صورت ملفوظات، مکتوبات، اشعار و رسائل دارد:

۱. *حیات باقیه*، مجموعه‌ای از ملفوظات باقی بالله است که به کوشش یکی از مریدانش، متخلص به رشدی در مجالسی که در دهلی برگذار می‌شده، گردآوری گردیده، و در ۱۹۰۵م در دهلی به چاپ رسیده است (*کلیات*، ۱۷ـ۶۸).

۲. *مکتوبات*، شامل ۸۷ نامهٔ عرفانی آمیخته به نظم از او که در میان آنها نامه‌هایی خطاب به برخی از مریدانش نیز مشاهده می‌شود. این اثر در ۱۹۲۳ و ۱۹۸۷م در لاهور به چاپ رسیده است. رساله‌ای ناتمام در «سلوک» که ظاهراً به درخواست یکی از مریدانش آن را تألیف کرده، نیز ضمیمهٔ این مکتوبات است (همان، ۷۱ـ۱۴۳).

۳. مثنوی *گنج فقر*، منظومه‌ای است عرفانی با سربندهای مناجات، حکایت، نعت پیامبر، در بیان نسبت خواجه ابوالحسن خرقانی، التجا به حضرت خواجه بهاءالدین نقشبند و خواجه احرار و... که در آن به بیان مراتب و شرایط سلوک پرداخته است. این منظومه در ۱۳۳۳ق در لاهور به چاپ رسیده، و نسخهٔ دیگری از آن نیز با مقدمهٔ احمد حسین خان امروهی در ۱۳۲۸ق در حیدرآباد دکن چاپ شده است. این اثر در برخی از منابع با عنوان مثنوی *خواجه باقی بالله* ثبت شده است (همان، ۲۰۱ـ۲۳۶، *عرفانیات*، ۷۵ـ۱۳۰؛ تفهیمی، ۸۰ـ۱۰۰؛ نوشاهی، ۶۷۴/۱؛ منزوی، *خطی مشترک*، ۷۶۱/۷ـ۷۶۲).

۴. منظومهٔ دیگری نیز به نام مثنوی *قبل از زمان* درویشی از اوست که شامل ۱۳۸ بیت، و دربارهٔ وجود صوری انسان است که همراه دو حکایت در *عرفانیات* (ص ۶۳ ـ۷۴) و *کلیات* (ص ۱۹۴ـ۲۰۰) چاپ شده است.

۵. *ساقی نامه*، منظومه‌ای در ۱۱۱ بیت، که به صورت گفت‌وگو بین او و ساقی در موضوعات عرفانی است (*کلیات*، ۲۳۷ـ۲۴۲، *عرفانیات*، ۱۳۲ـ۱۳۹).

۶ و ۷. «سلسلهٔ پیران طریقت»، در ۲۲ بیت، و «تاریخ تولد خواجه عبیدالله و خواجه محمد عبدالله» (که هر دو در ۱۰۱۰ق زاده شده‌اند)، شامل ۹۵ بیت (*کلیات*، ۲۴۲ـ۲۴۹، *عرفانیات*، ۱۳۱ـ۱۳۲، ۱۳۹ـ۱۴۶).

۸. *سلسلة الاحرار*، شامل ۴۹ رباعی در بیان اصول وحدت وجود که در *کلیات* (ص ۲۴۹ـ ۲۵۵) و *عرفانیات* (ص ۱۴۹ـ ۱۵۸) با تفاوتهای اندکی چاپ شده است.

۹. رساله در شرح *رباعیات سلسلة الاحرار*، که شامل بحثهای وی با مریدان است (*کلیات*، ۶۴، ۱۷۳-۱۸۹). این اثر در ۱۰۰۷ق به قلم خود باقی نگاشته شده است. احمد سرهندی نیز بر این رباعیات شرحی دارد (استوری، I(2)/989).

۱۰. در بیان حقیقت نماز، نیز رساله‌ای دیگر از اوست که در آن به بیان فلسفهٔ نماز و همچنین بیان و شرح ۱۰ اصل سلوک پرداخته است (*کلیات*، ۱۴۷-۱۴۹).

علاوه بر آنچه ذکر شد، باقی بالله چندین رسالهٔ کوتاه نیز در تفسیر عرفانی از آیاتی از *قرآن کریم* دارد که از آن جمله است: تفسیر سوره‌های فاتحه، شمس، اخلاص، فلق، ناس، تأویل دعای قنوت، تأویل «...وَهُوَ مَعَکُمْ...» (حدید/۵۷/۴) و تأویل آیهٔ «...فَأَیْنَما تُوَلّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللّهِ...» (بقره/۲/۱۱۵) (نک: *کلیات*، ۱۵۰-۱۶۹؛ منزوی، همان، ۱/۱۴-۱۵، ۳/۱۳۶۶-۱۳۶۷).

مجموعهٔ این آثار در *کلیات* وی در لاهور به سال ۱۹۶۷م، و برخی آثار منظوم او نیز که نام برده شد، در *عرفانیات* در دهلی به سال ۱۹۷۰م چاپ شده است.

از دیگر آثار او یکی *نماز صوری* و دیگری *صورت نماز* است که موضوع آنها مسألهٔ قدم و حدوث قرآن، ارکان نماز و مباحث عرفانی و دینی است. *صورت نماز* در *کلیات* (ص ۱۴۹-۱۵۰) به چاپ رسیده، ولی *نماز صوری* به صورت نسخهٔ خطی در کتابخانه‌های پاکستان نگهداری می‌شود (منزوی، همان، ۳/۲۰۸۰-۲۰۸۱).

از باقی بالله رسائل دیگری نیز با عناوین *معرفت*، *طریق وصول*، *رسالهٔ نور وحدت* به صورت نسخهٔ خطی بر جای مانده است (همان، ۳/۱۴۸۷-۱۴۸۸، ۱۶۸۵، ۱۹۵۱، ۲۰۸۳).

از آثار منسوب به او یکی رسالهٔ *تعلیم سالک* در طریقت است که به کوشش مترجمی ناشناس به اردو برگردانده شده، و در لاهور به چاپ رسیده است. شرح و تفسیری بر *قرآن* نیز منسوب به اوست که نسخه‌ای از آن اکنون موجود نیست (راهی، ۷۸؛ EI^2). رسالهٔ *پرده برانداخت و پردگی شناخت* که در فهرست دارالکتب قاهره (نک: دارالکتب، ۱/۲۰۳) به باقی بالله نسبت داده شده است، در نسخهٔ انجمن ترقی اردو پاکستان (رضوی، ۳۰) به عین القضات همدانی، و در *رود کوثر* (اکرام، ۲۱۵) به خواجهٔ خرد منسوب است (نک: منزوی، خطی، ۲(۱)/۱۰۷۰).

از آثاری که به معرفی باقی بالله و آثارش پرداخته‌اند، می‌توان از *زبدة‌المقامات* محمدهاشم کشمی نام برد که در بخش بزرگی از کتاب به شرح حال باقی و نیز مجدد الف‌ثانی پرداخته است.

دو فرزند باقی و نیز شیخ احمد سرهندی هر سه در تداوم و شکل‌گیری طریقهٔ نقشبندیه در شبه قاره بسیار مؤثر بودند (میان، ۳۰۹-۳۱۰؛ شیمل، 367؛ احمد، 186, 182). باقی در اواخر عمر در دهلی سکنیٰ داشت، اما غالباً بیمار بود و مرگ زود هنگام وی در ۴۰ سالگی، ترویج و گسترش این طریقه را به جانشینان و اخلاف او سپرد. از مولانا رشدی مرثیه‌ای در سوگ این عارف و شاعر هندی، در *عرفانیات* (ص ۱۶۳-۱۶۶) به چاپ رسیده است (اکرام، ۲۰۲-۲۰۳؛ علوی، ۱۲۴؛ رضوی، II/188).

باقی در ۲۵ جمادی‌الآخر ۱۰۱۲ درگذشت و آرامگاه وی در شاه جهان‌آباد دهلی در مجاورت قدم رسول و بیرون قلعهٔ سلطان فیروز، میزبان مشتاقان و زائران بسیاری است و هر ساله در روزهای ۲۸ و ۲۹ جمادی‌الآخر مجلس عُرس او به منظور بزرگداشت وی برگذار می‌گردد (غلام سرور، ۱/۶۰۷؛ حامد، ۲۱۱؛ سبحان، 373؛ بیل، 261).

مآخذ: اختر دهلوی، محمد، *تذکرهٔ اولیای پاک و هند* کلان، لاهور، ۱۹۸۹م؛ اکرام، محمد، *رود کوثر*، لاهور، ۱۹۸۶م؛ اوحدی بلیانی، محمد، *عرفات‌العاشقین*، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ ملی ملک، شم ۵۳۲۴؛ باقی‌بالله، محمد، *عرفانیات*، به کوشش نظام‌الدین احمد کاظمی حیرت، لاهور، ۱۹۷۰م؛ همو، *کلیات*، به کوشش فاروقی نقشبندی و برهان احمد فاروقی، لاهور، ۱۹۶۷م؛ بدرالدین سرهندی، *حضرات القدس*، به کوشش محبوب الهی، لاهور، ۱۹۷۱م؛ تفهیمی، ساجدالله، «مثنوی گنج فقر»، *دانش*، اسلام‌آباد، ۱۳۶۶ش، شم ۹؛ حامد، حامدخان، «تصوف»، *تاریخ ادبیات مسلمانان پاکستان و هند*، لاهور، ۱۹۷۱م، ج ۴؛ حسنی، عبدالحی، *نزهة الخواطر*، به کوشش شرف‌الدین احمد، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۶ق/۱۹۷۶م؛ داراشکوه، محمد، *سفینة الاولیا*، کانپور، ۱۹۰۰م؛ دارالکتب، *خطی فارسی*؛ راهی، اختر، *ترجمه‌های متون فارسی به زبانهای پاکستانی*، اسلام‌آباد، ۱۹۸۶م؛ رحمان علی، محمد عبدالشکور، *تذکرهٔ علمای هند*، لاهور، ۱۹۶۱م؛ رضوی، علی، *مخطوطات انجمن ترقی اردو*، کراچی، ۱۹۶۷م؛ علوی کاکوروی، مسعود انور، «حضرت خواجه محمدباقی بالله اور وحدت الوجود»، *دانش*، اسلام‌آباد، ۱۳۷۳ش/۱۹۹۴م، شم ۳۷؛ غلام سرور لاهوری، *خزینة الاصفیا*، کانپور، ۱۸۹۴م؛ غوثی شطاری، محمد، *گلزار ابرار*، به کوشش محمد ذکی، پتنه، ۱۹۹۴م؛ *قرآن کریم*؛ کاظمی حیرت، نظام‌الدین احمد، مقدمه بر *عرفانیات* (نک: هم، باقی‌بالله)؛ کشمی، محمدهاشم، *زبدة‌المقامات*، کانپور، ۱۳۰۷ق/۱۸۹۰م؛ منزوی، *خطی*؛ همو، *خطی مشترک*؛ میان، محمد، *علماء هند کا شاندار ماضی*، کراچی، ۱۹۹۱م؛ نوشاهی، عارف، *فهرست کتابهای فارسی چاپ سنگی و کمیاب کتابخانهٔ گنج بخش*، اسلام‌آباد، ۱۳۶۵ش؛ همدانی، محمدصادق، *کلمات الصادقین*، به کوشش محمد سلیم اختر، اسلام‌آباد، ۱۹۸۸م؛ یزدانی، عبدالمجید، «تصوف»، *تاریخ ادبیات مسلمانان پاکستان و هند*، لاهور، ۱۹۷۱م، ج ۳؛ نیز:

Ahmad, A., *Studies in Islamic Culture in the Indian Environment*, Lahore, 1970; Beale, T. W., *An Oriental Biographical Dictionary*, London, 1980; EI^2; Hadi, N., *Dictionary of Indo - Persian Literature*, New Delhi, 1995; *Iranica*; Rizvi, A. A., *A History of Sufism in India*, New Delhi, 1983; Schimmel, A., *Mystical Dimensions of Islam*, Chapel Hill, 1975; Storey, C. A., *Persian Literature*, London, 1972; Subhan, J. A., *Sufism, its Saints and Shrines*, New York, 1970; Trimingham, J. S., *The Sufi Orders in Islam*, London, 1971.

مرجان افشاریان

باقیِ تَبریزی، نک: عبدالباقی تبریزی.

باکالیجار، یا باکالیجار کوهی، از سپهسالاران آل زیار و امیر گرگان و طبرستان در اوایل سدهٔ ۵ق/۱۱م. این نام در طبرستان و خراسان، به‌همین صورت خوانده‌می‌شد (نک: «در ابتدای...»، ۱۷-۱۸؛ گردیزی، ۴۲۸؛ بیهقی، ۳۴۵، جم). اما صورت «باکالنجار» نیز در برخی از متنها و نسخه بدلها دیده می‌شود (نک: مرعشی، ۱۹۹-۲۰۱؛ خواندمیر، ۲/۴۴۲؛ فیاض، ۳۴۵، حاشیهٔ ۸؛ نیز قس: غفاری، ۷۶؛ شیخعلی گیلانی، ۸۰). واژهٔ «کالیجار» در گیلکی صورت دیگری از «کارزار» است و نام‌گذاری به آن در میان امیران دیلمی مرسوم بود

(یوستی، 61,153). باکالیجار در متنهای عربی، به صورت ابوکالیجار و ابوکالنجار آمده است (نک: ابن اثیر، ۴۴۲/۹، ۴۹۶-۴۹۷؛ منجم‌باشی، ۱/گ ۴۵۳).

ابن اثیر و منجم‌باشی، باکالیجار را پسر ویهان کوهی (قوهی) خوانده‌اند (همانجاها)، اما اینکه برخی از پژوهشگران، او را پسر سُرخاب دانسته‌اند (نک: بازورث، «دربارۂ گاه‌شماری...[1]»، 30، «غزنویان[2]»، 90)، بی‌تردید نادرست است و این اشتباه، از بد خواندن عبارتِ گردیزی (همانجا) ناشی شده است که در آنجا، نام پسرِ برادرِ باکالیجار، «شهرو بن سرخاب» آمده است و بعضی (نک: بازورث، همانجاها) به خطا، در این عبارت، «شهرو» را برادر باکالیجار دانسته‌اند. پاره‌ای از منابع متأخرتر، باکالیجار را پسرِ منوچهر بن قابوس دانسته‌اند («در ابتدای»، ۱۷؛ مرعشی، ۱۹۹؛ خواندمیر، غفاری، شیخعلی گیلانی، همانجاها) که با توجه به منابع متقدم، پذیرفتنی نیست؛ به ویژه آنکه، اخبار مربوط به اواخر روزگار آل زیار، پس از منوچهر بن قابوس، بسیار آشفته است (نک: اقبال، ۷۹-۸۰). به تصریح بیهقی باکالیجار، دایی انوشیروان پسر منوچهر بن قابوس بود (ص ۴۲۳). از آنجا که بیهقی، هم‌روزگار باکالیجار بوده، و در دیوان رسائل غزنویان به نامه‌ها و مکاتبات دولتی دسترسی داشته است، ظاهراً دلیل موجهی برای تردید در سخن وی موجود نیست؛ اما ابن اثیر (نک: ۴۹۷/۹)، باکالیجار را ناپدری انوشیروان خوانده است (نک: *دانشنامه*...، ۱/۲).

بازورث احتمال داده که باکالیجار از «آل باوند» بوده («دربارۂ گاه‌شماری»، 31، «غزنویان»، 75)، اما زریاب این نظریه را مردود دانسته است (نک: *دانشنامه*، ۲/۲). دربارۂ نسبت «کوهی» (قوهی) باکالیجار نیز می‌توان احتمال داد که وی از مردم مناطق کوهستانی طبرستان بوده، و چنین انتسابی در آن نواحی رواج داشته است (مثلاً نک: *مجمل التواریخ*...، ۴۰۲).

در سدۂ ۵ق/۱۱م، زیاریان زیر نفوذ غزنویان درآمدند؛ و منوچهر، هر چند استقلال نسبی آل زیار را حفظ کرد، در واقع، تابع و دست‌نشاندۂ سلطان غزنوی محسوب می‌شد (بازورث، همان، 90 ,75؛ زرین‌کوب، ۴۰۹/۲). پس از درگذشت منوچهر (۴۲۰ق)، پسرش انوشیروان با ارسال مال برای محمود غزنوی، حکومت خود را به تأیید او رسانید و خطبه به نام محمود کرد. پس از آن، مسعود غزنوی نیز، امارت او را پذیرفت (ابن اثیر، ۳۷۲/۹؛ منجم باشی، همانجا؛ بازورث، «دربارۂ گاه‌شماری»، 27، «غزنویان»، 75؛ نیز نک: مادلونگ، 216). اما انوشیروان جوانی خام و کم‌سال بود و به قول مسعود غزنوی، «در سرش همت مُلک» نبود (بیهقی، ۳۴۵-۳۴۶). در واقع، پس از مرگ منوچهر و ظاهراً حتیٰ در روزگار وی، باکالیجار فرمانروای واقعی گرگان و طبرستان، به شمار می‌رفت. به روایت بیهقی در ۴۲۲ق، اطرافیان مسعود، باکالیجار را برای ولایت ری پیشنهاد کردند، اما مسعود از بیم نابسامانی اوضاع در گرگان و طبرستان، نپذیرفت (ص ۳۴۵، ۴۳۳؛ نیز نک: مادلونگ، همانجا).

در ۴۲۳ق/۱۰۳۲م، در غزنین شایع شد که باکالیجار، به دستیاری حاجبِ بزرگِ منوچهر، انوشیروان را زهر داده، و کشته است (بیهقی، ۴۲۳). البته به استناد روایات بیهقی (ص ۵۸۳-۵۸۴، ۵۹۰، ۵۹۳) و ابن اثیر (۴۹۶/۹-۴۹۷)، می‌دانیم که انوشیروان تا سالها بعد، زنده بوده است. احتمال دارد که این اخبار نادرست، به وسیلۂ باکالیجار شایع شده باشد، تا زمینۂ فرمانروایی رسمی خود را فراهم آورد. به هر حال، در همان زمان، نامه‌هایی از گرگان و طبرستان به غزنین رسید که «از تبار مرداویز و وشمگیر کس نمانده است نرینه، که مُلک بدو توان داد» (بیهقی، ۴۲۳). در این نامه‌ها، اشارۂ مستقیمی به مرگ انوشیروان نشده بود، اما از مسعود غزنوی خواسته بودند که فرمانروایی این ولایات را به باکالیجار بسپارد (همانجا). سرانجام، مسعود که به استحکام حکومت انوشیروان اطمینانی نداشت و می‌ترسید که آن نواحی به دست آل بویه بیفتد (نک: همو، ۳۴۵-۳۴۶)، باکالیجار را که سپهسالار انوشیروان و مدبر دولت او بود (منجم‌باشی، ۱/گ ۴۵۳)، به امارت گرگان و طبرستان منصوب کرد (نک: بیهقی، ۴۲۳) و او را متعهد پرداخت خراج گردانید. آنگاه دختر باکالیجار را شاید برای دلجویی از او، خواستگاری کرد (همو، ۴۲۳-۴۲۴؛ ابن اثیر، ۴۴۲/۹). به این ترتیب، باکالیجار با خاندان غزنوی پیوند یافت و مسعود، قدری از او آسوده خاطر شد. پیش از آن هم، منوچهر بن قابوس با یکی از دختران محمود غزنوی ازدواج کرده بود (نک: سهمی، ۵۲۳؛ عتبی، ۳۵۲-۳۵۳؛ *مجمل التواریخ*، همانجا؛ بازورث، «دربارۂ گاه‌شماری»، 28). با آنکه ابن اثیر همه جا از انوشیروان سخن گفته، ولی در خبر مربوط به این خواستگاری، باکالیجار را فرمانده سپاه دارا، پسر منوچهر و سرپرست امور او دانسته است (همانجا)؛ اما دانسته نیست که این دارا کیست و چه ارتباطی با انوشیروان داشته است. می‌توان احتمال داد که این دو، یک تن باشند و دارا ملقب به انوشیروان بوده باشد (نک: زرین‌کوب، ۴۱۱/۲، ۵۷۰، حاشیۂ ۱۹۱).

در ۴۲۴ق که خبر تهاجم سلاجقه به مسعود رسید، وی نیروهای خود را آماده کرد و از باکالیجار خواست تا هشیار باشد و سپاهی قدرتمند به دهستان بفرستد که در رباط مستقر شوند و راهها را محافظت کنند (بیهقی، ۴۷۴-۴۷۵). در جمادی‌الاول همان سال، مسعود فرمان داد که مال ضمان را از باکالیجار طلب کنند و دختر او را که عقد کرده بود، بیاورند. عبدالجبار، پسرِ وزیر خواجه احمدِ عبدالصمد، عازم گرگان شد و همراه دختر باکالیجار و مال تعهد شده، با قراردادی استوار که با باکالیجار بسته بود، در نیشابور به خدمت مسعود رسید. سلطان غزنوی، فرستادگان باکالیجار را خلعت بخشید و خلعتی بسیار گرانبها، «چنانکه وُلات را دهند» برای باکالیجار فرستاد (همو، ۴۷۹-۴۸۰، ۴۹۸، ۵۰۷، ۵۰۹).

1. «On the Chronology...» 2. *The Ghaznavids*.

در پی حرکت مسعود به هند و آغاز شورش غزها در خراسان، باکالیجار از پرداخت خراج به غزنویان خودداری کرد و با علاءالدوله پسر کاکویه، و فرهاد پسر مرداویج همراه شده، تصمیم به عصیان بر ضد مسعود گرفت. مسعود پس از بازگشت از هند، غزها را سرکوب کرد و به تحریک بعضی از درباریان، به خصوص ابوالحسن عراقی، به بهانهٔ دریافت خراج معوقهٔ دو ساله و فراهم آوردن مواد غذایی و علوفه برای سپاه، مصمم شد به گرگان و طبرستان لشکر بکشد (ابن اثیر، همانجا؛ بیهقی، ۵۷۴؛ بازورث، همان، 29-28). پس با وجود مخالفت احمدِ عبدالصمد وزیر و ابونصر مشکان، در ربیع‌الاول ۴۲۶/ ژانویهٔ ۱۰۳۵ (قس: گردیزی، ۴۲۷؛ «در ابتدای»، ۱۷- ۱۸؛ مرعشی، ۱۹۹)، از نیشابور به قصد گرگان حرکت کرد (بیهقی، ۵۷۷ ـ ۵۷۸، ۵۸۰). در این سفر جنگی، بیهقی نیز همراه سپاه مسعود بود (نک: ص ۵۸۰، ۵۹۱، ۵۹۷ـ ۵۹۸) و از این رو، گزارشهای وی در این باره، دارای اهمیت فراوان است. چون مسعود به گرگان رسید، شهر را از مردم خالی دید. باکالیجار نیز همراه انوشیروان و بزرگان شهر گریخته بود، اما ۴ هزار سوار عرب که زبدهٔ سپاه گرگان بودند، به مسعود پیوستند. اندکی بعد، انوشیروان و باکالیجار پیام بندگی و اطاعت فرستادند (همو، ۵۸۴؛ نیز نک: «در ابتدای»، ۱۸؛ مرعشی، همانجا)، اما مسعود بدون اعتنا به این پیام و پیام بعدی، از گرگان به استراباد و ساری رفت و از آنجا عازم آمل شد. باکالیجار و انوشیروان به طرف ناتل و کُجور و رویان عقب نشستند و مسعود هم در پی آنان رفت (بیهقی، ۵۸۵ ـ۵۹۲). در پیکاری که در ناتل میان مسعود و باکالیجار و دیگر امیران محلی روی داد (جمادی‌الاول ۴۲۶)، سلطان غزنوی با دشواری بسیار، پیروز شد (همو، ۵۹۳ ـ۵۹۶؛ نیز نک: گردیزی، ۴۲۷ـ ۴۲۸؛ ابن اثیر، ۴۴۲/۹)؛ سپس آمل را به باد غارت داد و بسوخت (نک: بیهقی، ۵۹۷ـ۶۰۰).

در جمادی‌الآخر ۴۲۶، باکالیجار برای اظهار تسلیم، پسر خود را به عنوان گروگان نزد مسعود فرستاد و از جنگی که رخ داده بود، عذر خواست و خواهان صلح شد (همو، ۶۰۲ـ۶۰۳) و با شرایطی که مسعود تحمیل کرد، معاهدهٔ صلح منعقد گردید (گردیزی، ۴۲۸). اما مسعود، به صوابدید وزیر و بزرگان دولت، برای آنکه باکالیجار برای همیشه از دست نرود، پسر او را خلعتی گران داد و همراه با پاسخی نیکو به نامهٔ باکالیجار، او را به نزد پدر روانه کرد (بیهقی، ۶۰۳) و در واقع اجازه داد که باکالیجار با نظارت و حمایت غزنویان، در امارت گرگان و طبرستان باقی بماند (اقبال، ۸۰؛ بازورث، همان، 29). از این سفر جنگی، به تصریح مسعود «فایده‌ای حاصل نیامد» (بیهقی، ۶۰۸). اما به تعبیر ابونصر مشکان، به باکالیجار فایده‌ای بزرگ رسید، چه، بسیاری از مخالفان باکالیجار از میان رفتند و مردم منطقه نیز قدر او را دانستند (همو، ۶۰۸ ـ۶۰۹). به هر حال، مسعود به تشویق برخی نزدیکانش، ابوالحسنِ عبدالجلیل را با هزار سوار مأمور کرد تا به گرگان رود و باج و خراج تعهد شده را از باکالیجار طلب کند (همو، ۶۰۹، ۶۱۶، ۶۵۵)؛ اما ظاهراً این سپاه، در این امر توفیقی نیافت و بازگشت.

در همین ایام، سلجوقیان به خراسان سرازیر شدند، از مرو گذشته، به نسا رسیدند و حاکمیت غزنویان را تهدید کردند. به نظر می‌رسد که باکالیجار فرصت را مغتنم دانست تا خود را از نفوذ غزنویان خارج ساخته، استقلال یابد (نک: همو، ۶۱۱ـ۶۱۲، ۷۲۲). بدین سبب، مسعود تلاش کرد تا وی را دیگر بار به سوی خود جلب کند. بنابراین، در ذیقعدهٔ ۴۲۷ که جشن مهرگان بود، پس از آنکه باکالیجار هدیه‌هایی به دربار مسعود فرستاد، میان دو طرف پیمانی بسته شد و باکالیجار نیز با اینکه از سلطان غزنوی آزرده خاطر بود، واکنشی برضد او انجام نداد (همو، ۶۵۵ـ۶۵۶؛ بازورث، همانجا).

چندی بعد، دو تن از بزرگان غزنوی، ابوسهل حَمدُوی و ابوالفضل سوری که با مال بسیار، از برابر سلجوقیان می‌گریختند، به گرگان رفتند (۴۲۹ق). باکالیجار نیز ایشان را پناه داد و به استراباد فرستاد و خود در گرگان، آمادهٔ دفاع شد. مسعود که از این کار سخت خشنود شده بود، نامه‌ای به باکالیجار نوشت و قول داد که این خدمت را به نیکی جبران کند. در ۴۳۱ق، مسعود برای دلگرمی و نوازش باکالیجار، همراه پیکی، نامه و «خلعتی سخت نیکو» برای او فرستاد (بیهقی، ۷۲۱ـ۷۲۲، ۷۲۶، ۷۲۸ـ ۷۸۴، ۸۱۵؛ بازورث، همانجا).

بـه دنبـال شکسـت مسعـود از سلجـوقیـان (۴۳۱ق) در دَنـدانقان ــ نزدیک مرو ــ و سپس مرگ مسعود (۴۳۲ق)، انوشیروان پسر منوچهر نیز در ۴۳۳ق، باکالیجار را دستگیر و برکنار کرد، ولی اندکی بعد قلمروش به دست طغرل سلجوقی افتاد (ابن اثیر، ۴۹۶/۹ـ۴۹۷).

بیهقی، گردیزی و ابن اثیر، دربارهٔ سرنوشت باکالیجار، به صراحت مطلبی ننوشته‌اند. برخی مآخذ متأخرتر، درگذشت باکالیجار را ۴۴۱ق دانسته‌اند (نک: «در ابتدای»، همانجا؛ غفاری، ۷۶؛ مرعشی، ۲۰۰؛ خواندمیر، ۴۴۲/۲؛ شیخعلی گیلانی، ۸۰) که احتمالاً درست نیست و با توجه به خطاها و خلطهای این مآخذ، ممکن است این تاریخ، زمان مرگ انوشیروان باشد (نک: زرین‌کوب، ۴۱۱/۲؛ قس: یاقوت، ۲۲۱/۱۶، که تاریخ مرگ انوشیروان را ۴۳۵ق دانسته است). می‌توان حدس زد که باکالیجار در ۴۳۳ق پس از دستگیری به وسیلهٔ انوشیروان و یا پس از سقوط گرگان به دست طغرل، کشته شده باشد.

مآخذ: ابن اثیر، *الکامل*؛ اقبال آشتیانی، عباس، «امرای آخری آل زیار»، *یادگار*، تهران، ۱۳۲۶ش، س ۳، شم ۹؛ بیهقی، ابوالفضل، *تاریخ*، به کوشش علی‌اکبر فیاض، مشهد، ۱۳۵۰ش؛ خواندمیر، غیاث‌الدین، *حبیب‌السیر*، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۵۳ش؛ *دانشنامهٔ جهان اسلام*، تهران، ۱۳۷۵ش؛ «در ابتدای دولت آل‌وشمگیر و آل بویه»، همراه *تاریخ طبرستان* ابن اسفندیار، به کوشش عباس اقبال آشتیانی، تهران، ۱۳۲۰ش؛ زرین‌کوب، عبدالحسین، *تاریخ مردم ایران*، تهران، ۱۳۶۷ش؛ سهمی، حمزه، *تاریخ جرجان*، به کوشش محمد عبدالمعید خان، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۷ق/۱۹۶۷م؛ شیخعلی گیلانی، *تاریخ مازندران*، به کوشش منوچهر ستوده، تهران، ۱۳۵۲ش؛ عتبی، محمد، *تاریخ یمینی*، ترجمهٔ ناصح جرفادقانی، به کوشش جعفر شعار، تهران، ۱۳۵۷ش؛ غفاری قزوینی، احمد، *تاریخ جهان آرا*، تهران، ۱۳۴۳ش؛ فیاض، علی‌اکبر، حواشی بر *تاریخ* (نک: هم، بیهقی)؛ گردیزی، عبدالحی، *تاریخ*، به کوشش عبدالحی حبیبی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ *مجمل التواریخ و القصص*، به کوشش محمدتقی بهار، تهران، ۱۳۱۸ش؛ مرعشی، ظهیرالدین، *تاریخ طبرستان و رویان و مازندران*، به کوشش برنهارد دارن، تهران، ۱۳۶۳ش؛ منجم‌باشی، احمد،

جامع‌الدول، نسخهٔ عکسی موجود در کتابخانهٔ مرکز؛ یاقوت، *ادبا*؛ نیز:
Bosworth, C. E., *The Ghaznavids*, Beirut, 1973; id, «On the Chronology of the Ziyārids in Gurgān and Ṭabaristān», *Der Islam*, Berlin, 1964, vol. XL(1); Justi, F., *Iranisches Namenbuch*, Hildesheim, 1963; Madelung, W., «The Minor Dynasties of Northern Iran», *The Cambridge History of Iran*, vol. IV, ed. R. N. Frye, Cambridge, 1975.

روزبه زرین‌کوب

باکو، شهر و بندری در جنوب غربی شبه جزیرهٔ آبشوران و غرب دریای خزر که مرکز جمهوری آذربایجان است. نام باکو در آثار مؤلفان اسلامی به گونه‌های مختلف آمده است: مسعودی آن را باکُه (*التنبیه*...، ۶۰، *مروج*...، ۲/۲۱)، مقدسی (ص ۵۱) باکوه، ابوالفدا (ص ۳۹۱) باکوی، ابن‌عبدالمنعم (ص ۷۸) باغه، و مؤلفانی چون ابودلف (ص ۱۲)، سمعانی (۱/۲۶۷)، یاقوت (۱/۴۷۷)، حمدالله مستوفی (ص ۹۲)، زکریای قزوینی (ص ۵۷۸)، رشیدالدین (ص ۱۱۸)، نویدی (ص ۳۹)، قاضی احمد قمی (۱/۹۷) و بعضی دیگر آن را باکویه نوشته‌اند، اما در بیشتر منابع «باکو» آمده است. تا آنجا که آگاهی داریم، نخستین بار پریسکوس[1] ضمن شرح حملهٔ هونها در ۴۴۸م و دوران فرمانروایی یزدگرد دوم (۴۳۸-۴۵۷م) به منطقهٔ نفتی باکو اشاره کرده است (نک: مارکوارت، 97-96). به نظر می‌رسد که بعدها در دورهٔ صفویان نام بادکوبه بر این شهر نهاده شد، چنانکه نخستین بار اسکندربیک منشی این نام را در نوشتهٔ خود آورده است (ص ۲۳۵؛ کسروی، ۴۰۶). پس از آن، در اسناد و مآخذ متعدد از جمله کتاب میرزا مهدی خان استرابادی (ص ۲۲۹)، ابوالحسن قزوینی (ص ۵۳)، زین‌العابدین شیروانی (ص ۱۲۹)، اعتضادالسلطنه (ص ۱۱۰)، اعتمادالسلطنه (۱/۲۵۰) و حتیٰ در اسناد رسمی چون معاهدهٔ گلستان، نام بادکوبه را مشاهده می‌کنیم (نک: *معاهدات*...، ۷۹).

کسروی بنیادی برای نام بادکوبه نمی‌شناسد و آن را ساختگی می‌داند (همانجا). همین مؤلف دربارهٔ ریشهٔ نام «باکو» به شرح مطالبی پرداخته، و اصل آن را باگاوان یا باگوان و پدید آمده از دو جزء «باگ» (بگ = بغ) و «وان» دانسته است (ص ۴۰۶-۴۱۱). در آثار مؤلفانی چون فاوستوس بیزانسی (ص 193 ,192 ,148 ,92)، موسیٰ خورنی (ص 123) و گاندزاکتسی (ص 129 ,73 ,69) به نامهایی چون باگاوان و باگوآن برمی‌خوریم. معلوم می‌شود شهرهای دیگری نیز با این دو نام وجود داشته‌اند. در سده‌های ۵ و ۶م و عصر ساسانی گویا باکو را «بغوان» و «آتش‌باگوآن» می‌نامیدند («دائرةالمعارف آذربایجان...[2]»، I/550). در مآخذ روسی سدهٔ ۹ق/۱۵م نام باکو به صورت باکا آمده است. مردم محلی نیز این شهر را باکی می‌نامند (همانجا).

شهر باکو در ۴۰° و ۲۳′ عرض شمالی و ۴۹° و ۵۱′ طول شرقی واقع است («اطلس...[3]»، I/13). رشد جمعیت در باکو قابل توجه است. در ۱۹۵۹م/ ۱۳۳۸ش جمعیت آن ۹۷۱ هزار نفر بوده («دائرةالمعارف جغرافیایی...[4]»، I/181) که در ۱۹۷۹م به ۱٬۰۲۲٬۰۰۰ نفر (*ایرانیکا*)، در ۱۹۹۳م به ۱٬۷۸۰٬۰۰۰ نفر (*دانشنامه*...) و در ۱۹۹۵م/۱۳۷۴ش به ۱٬۷۳۹٬۹۰۰ نفر (*بریتانیکا*) رسیده است. باکو با آنکه در کنار دریا واقع شده، دارای آب و هوایی گرم و خشک است و میزان بارندگی آن به حدود ۲۰۰ میلی‌متر در سال می‌رسد. میانگین دمای آن در تابستان (ژوئیه و اوت) ۲۶°+ و در زمستان (ژانویه) ۳°+ است. یکی از مشخصات عمدهٔ باکو شدت بادهای آن است که اهالی باد شمالی آن منطقه را خزری («دائرةالمعارف جغرافیایی»، همانجا) و بادهای جنوبی آن را گیله‌وار (گیله‌باد) می‌نامند («دائرةالمعارف آذربایجان»، همانجا) که به احتمال با نام گیلان مرتبط است. شاید شدت باد سبب پدید آمدن نام بادکوبه شده باشد.

باکو و حومهٔ آن که باکوی بزرگ نامیده می‌شود، شامل ۱۱ بخش و ۴۸ شهرک است (*بریتانیکا*). مساحت شهر باکو در ۱۹۶۷م/۱۳۴۶ش حدود ۲٬۱۹۲ کمـ۲ بوده است. باکوی بزرگ بخش قابل ملاحظه‌ای از شبه جزیرهٔ آبشوران را در بر می‌گیرد. بخش ساحلی باکو حدود ۲۸ متر پایین‌تر از سطح دریای آزاد است (BSE³, II/551؛ «دائرةالمعارف آذربایجان»، همانجا). شهر باکو از دو قسمت درونی (به ترکی ایچَری شهر) یا شهر قدیمی، و باکوی بزرگ تشکیل یافته است. باکوی بزرگ بجز بخش عمدهٔ شبه جزیرهٔ آبشوران، شامل جزایر اطراف آن و قسمتی از گوبوستان نیز هست (همانجا).

شهر در بخش جنوبی فلات باکو و مرکز شهر صورتی پلکانی مشابه آمفی تئاتر دارد که به لنگرگاههای بندری آن منتهی می‌گردد (BSE³, II/550). این بندر بزرگ دریای خزر یکی از مراکز عمدهٔ صنعتی، فرهنگی، سیاسی و اقتصادی جمهوری آذربایجان، و محل تقاطع خطوط آهن باکو ـ رستوف، باکو ـ تفلیس، باکو ـ ایروان و باکو ـ آستاراست («دائرةالمعارف جغرافیایی»، همانجا). باکو یکی از مراکز عمدهٔ استخراج نفت و گاز است که از فلات باکو و اعماق دریای این منطقه تا عمق ۷هزار متر استخراج می‌گردد (BSE³, II/540). کشفیات باستان‌شناسی مؤید آن است که بخشهایی از شبه جزیرهٔ آبشوران و شهر باکوی بزرگ از جمله مَردکان، شوِلان، بینگدی[5] و امیرخان در هزاره‌های ۱-۳ق‌م زیستگاه گروههایی بوده که آگاهی روشنی از آنان در دست نیست. در منطقهٔ باکو گنجینه‌هایی شامل مسکوکات ساسانی متعلق به سده‌های ۵-۷م به دست آمده است («دائرةالمعارف آذربایجان»، همانجا).

تاریخ و چگونگی بنای شهر باکو به صورتی دقیق مشخص نشده است. برخی بنای آن را به خسرو انوشیروان نسبت داده‌اند، ولی نمی‌توان به صحت یا سقم آن پی برد (نک: بارتولد، III/350). باکو از شهرهای تابع شروان به شمار می‌آمد. این نکته در متون اسلامی سدهٔ ۳ق/۹م و پس از آن آمده است. بلاذری از باکو به عنوان سرزمین نفت و نمک یاد کرده، و نوشته است که چون منصور عباسی بر مسند خلافت

1. Priskos 2. *Azarbayjan*... 3. *Britannica Atlas.* 4. *Kratkaya*... 5. Binagadi

قرار گرفت، یزید بن اُسَید سُلمی را به حکومت ارمنستان گمارد. او کسی را به سرزمین تهیه کنندگان نفت و نمک در شروان فرستاد، وکیلی بر آنان گمارد و خراج گرفت (ص ۲۹۵). از این نوشته می‌توان دریافت که مقصود منطقهٔ باکو بوده است، زیرا بجز باکو جایی برای استخراج نفت در شروان نمی‌شناسیم. یک قرن بعد ابودلف خزرجی با صراحت از باکویه با عنوان منطقه‌ای از توابع شروان و سرزمین نفت سفید یاد کرده که شب و روز جاری بوده است (ص ۱۲). مسعودی نیز در اشاره به باکُه از توابع شروان، آن را سرزمین نفت نامیده، می‌گوید که از آنجا به دیگر نواحی نفت می‌برند (*التنبیه*، ۶۰). وی هنگام آوردن نام باکو در روزگار یوسف بن ابی‌الساج به بیان مطالبی پرداخته، و آن را کرانهٔ نفتی (ساحل النفاطه) و معدن نفت سفید از بلاد شروان دانسته است (مروج، ۲/۲۱، ۲۵). مسعودی دربارهٔ حملهٔ مشترک روسها و خزران می‌نویسد که ناوگان روس به دریا پراکنده شدند و دسته‌ها به گیل و دیلم و طبرستان و آبسکون، شهر ساحلی گرگان و دیار نفت (بلاد النفاطه) و آذربایجان فرستادند و غارت بسیار کردند. زنان و کودکان را به اسیری گرفتند و با گیل و دیلم که یکی از سرداران ابن ابی الساج فرمانده آنان بود، جنگها کردند و عاقبت در مملکت شروان به دیار نفت رسیدند که به نام باکُه مشهور است. در آن زمان علی بن هیثم شاه شروان بود (همان، ۲/۲۰-۲۱؛ بنیاداف، 216؛ مادلونگ، 244). تاریخ حملهٔ روسها به کرانهٔ دریای خزر را سالهای ۳۰۰-۳۰۱ق/۹۱۳-۹۱۴م نوشته‌اند. در این تاخت و تازها جزایر اطراف شهر باکو پایگاه دریایی ناوگان روسی بود (آرتامونف، 370).

یاقوت از وجود دو معدن نفت سفید در باکو یاد کرده، و میزان درآمد حاصله از فروش آنها را روزانه دو هزار درهم نوشته است (۱/۴۷۷). در *دربندنامه* آمده است که معدن نفت و نمک‌زارهای باکو وقف اهالی دربند بوده است. بعدها در ۱۰۰۳ق/۱۵۹۵م این موقوفه به سادات منتقل شد (بارتولد، همانجا). مقدسی نخستین مؤلفی است که از باکوه به عنوان بندر یاد کرده، و آنجا را «فُرضه» خوانده است (ص ۳۷۶). با این وصف، باکو که از نظر پایگاههای بندری برتر از دربند قفقاز بود، در آن زمان اهمیت چندانی نداشت. طبری و ابن اثیر هیچیک اشاره‌ای به وجود این شهر نکرده‌اند. در اواخر سدهٔ ۴ق/۱۰م باکو به صورت یکی از شهرهای عمدهٔ شروان درآمد. پس از مرگ یزید بن احمد شروانشاه فرزندش منوچهر در ۴۲۰ق/۱۰۲۹م بر سر املاک موجکاباد از توابع مسقط (مسکوت)، راهی جنگ با مردم باب (دربند) شد. چندی بعد در همان سال روسها وارد خاک شروان شدند و منوچهر نزدیک خاک باکویه با ایشان مصاف داد. بسیاری از شروانیان کشته شدند و روسها به سوی رود کُر پیش رفتند (مینورسکی، ۵۷، به نقل از *جامع الدول*).

از اواخر سدهٔ ۵ ق/۱۱م باکو که به صورت یکی از شهرهای عمدهٔ شروان درآمده بود، به پیشرفتهایی نایل گشت. مسجد جامع باکو کتیبه‌ای با تاریخ ۴۷۱ق (۱۰۷۸م) دارد (نک: بارتولد، همانجا) که خود نشانه‌ای از اهمیت این شهر در این سده است. باکو در سدهٔ ۶ق/۱۲م یکی از قرارگاههای شروانشاهان شد. در ۵۸۷ق/۱۱۹۱م قزل ارسلان شهر شماخی را که مقر شروانشاهان بود، تصرف کرد. اخستان اول شروانشاه ناگزیر برای مدتی کوتاه باکو را به عنوان تختگاه خود برگزید («دائرةالمعارف آذربایجان»، I/550). شروانشاهان به استحکام موقعیت شهر باکو توجه فراوان مبذول داشتند و در سدهٔ ۶ق/۱۲م دیواری گرد آن پدید آوردند. در سالهای ۳۰ سدهٔ ۱۳م باکو در معرض حملهٔ مغولان قرار گرفت (همانجا). در عهد مغول باکو به عنوان بندری مهم در دریای خزر شناخته شد، به گونه‌ای که بعضی این دریا را «دریای باکو» نیز نامیده‌اند (بارتولد، III/350). با اینهمه، آگاهی دربارهٔ این بندر در مآخذ آن زمان اندک است. حمدالله مستوفی که در سدهٔ ۸ق/۱۴م می‌زیسته، از باکو به عنوان یکی از توابع ایران یاد کرده است. وی می‌نویسد: «نفط معادن بسیار دارد و در ایران زمین بزرگ‌ترش معدن باکویه است و... بر آنجا چاهها حفر می‌کنند تا به زهاب می‌رسد. آبی که از آن چاهها بر می‌آرند، نفط بر سر آب می‌باشد» (ص ۲۰۷). رشیدالدین در داستان غازان خان از حرکت او به سوی باکو و فرودآمدن وی در آن سرزمین به سال ۶۹۷ق/۱۲۹۸م یاد کرده است (ص ۱۱۸).

در ۹۰۶ق/۱۵۰۰م شاه اسماعیل صفوی به باکو لشکر کشید. اهالی قلعهٔ باکو که به استواری دیوارهای قلعه و ذخایر آزوقهٔ آن اطمینان داشتند، به مقاومت برخاستند. این قلعه از ۳ طرف به دریا راه داشت و در جانب دیگر خندقی عمیق آن را احاطه کرده بود. مهاجمان خندق را با سنگ انباشتند و حمله آغاز نمودند. سرانجام، مدافعان قلعه تسلیم شدند و هدایایی تقدیم کردند. شاه اسماعیل ضمن پذیرفتن آن، ذخایر سلاطین شروان را نیز تصاحب کرد و استخوانهای کسانی را که با شیخ جنید به دشمنی برخاسته بودند، به آتش کشید و بناهای آنان را ویران کرد و بر باد داد (خواندمیر، ۱۰۹-۱۱۳؛ واله، ۱۰۹-۱۱۱).

در ۹۴۵ق/۱۵۳۸م شاه طهماسب اول شروان را تابع دولت خود کرد. در ۹۴۷ق/۱۵۴۰م شهر باکو به تصرف سپاهیان قزلباش درآمد («تاریخ...[1]»، I/232). در ۹۸۶ق/۱۵۷۸م مصطفی‌لله پاشا سردار عثمانی با ۱۰۰ هزار سپاهی به گرجستان هجوم برد و سپس راه شروان را درپیش‌گرفت و باکو را تصرف‌کرد (همان، I/237-238؛ اسکندربیک، ۲۳۴-۲۳۵). پس از چندی اهالی باکو برضد نمایندگان دولت عثمانی سر به شورش برداشتند و سپاهیان محافظ باکو را غافلگیر و نابود کردند. متعاقب آن اهالی دربند نیز به پیروی از مردم باکو برخاستند. ترکان ناگزیر نارین قلعه را ترک گفتند و تسلیم شورشیان شدند («تاریخ»، I/265). در ۱۰۱۵ق/۱۶۰۷م در عهد شاه عباس اول، بار دیگر سپاهیان قزلباش بر باکو مسلط شدند (اسکندربیک، ۷۳۳-۷۳۴؛ «دائرةالمعارف آذربایجان»، I/551؛ فلسفی، ۵/۵۳).

در اوایل سدهٔ ۱۲ق/۱۸م اوضاع ایران سخت آشفته بود. افغانها نیمی از کشور را در تصرف داشتند. در ۱۱۳۵ق/۱۷۲۳م که طهماسب

1. *Istoriya...*

میرزا پس از شاه سلطان حسین خود را شاه خواند، پتر اول تزار روسیه از این وضع آشفته بهره گرفت و درصدد تصرف باکو برآمد و سپاهیانی را به فرماندهی ژنرال ماتیوشکین بدانجا گسیل داشت (لاکهارت، ۲۸۱ـ۲۸۳؛ قدوسی، ۴۹ـ۵۰؛ استرابادی، ۱۸). نادر در ۱۲ محرم ۱۱۴۷ق/۳ ژوئن ۱۷۳۴م لشکرکشی برضد عثمانی را آغاز کرد، ولی در میان راه خبر یافت که دربار روسیه گفت‌وگو با واختانگ[1] شاه سابق گرجستان را آغاز کرده، و از او خواسته است که روانهٔ دربند شود. از این‌رو، نادر حمله به قفقاز را آغاز نمود و به گولیتزین[2] نمایندهٔ روسیه اخطار کرد که هرگاه باکو و دربند را به ایران بازنگرداند، آمادهٔ جنگ باشد. چند روز بعد، از ژنرال لواشف فرمانده نیروهای روسیه در قفقاز خواسته شد که تمام مناطق جنوب دربند، از جمله باکو را تخلیه کند و مقدمات استرداد دربند به ایران را فراهم سازد. روسیه پیشنهاد صلح کرد و در اوایل سال ۱۱۴۸ق/۱۷۳۵م پیمانی در شهر گنجه به امضا رسید که طبق آن دولت روسیه متعهد شد باکو را به فاصلهٔ ۱۵ روز، و دربند را ظرف دو ماه تخلیه کند. بدین‌سان، باکو بار دیگر به قلمرو دولت ایران پیوست (قدوسی، ۳۷۵ـ۳۷۶؛ بارتولد، III/351).

پس از مرگ نادر، اران و شروان و داغستان در نیمهٔ دوم سدهٔ ۱۲ق/۱۸م به چند خان‌نشین، ملک‌نشین و سلطان‌نشین تقسیم شد که خان‌نشین باکو از جملهٔ آنها بود و فرمانروایان سرزمینها هر یک حکومت مستقلی داشتند («تاریخ»، I/334؛ بارتولد، همانجا). در ۱۱۶۰ق/۱۷۴۷م میرزا محمد، خان باکو شد. خان‌نشین باکو حدود ۵۰ سال به صورتی مستقل اداره شد (گوگجه، ۱۳۰ـ۱۳۱).

در ۱۲۱۱ق/۱۷۹۶م کاترین دوم امپراتریس روسیه ژنرال زوبُف را مأمور تصرف باکو کرد. در ۱۲۱۲ق/۱۷۹۷م ژنرال سیسیانف به فرمانداری نظامی باکو منصوب شد. در همین سال پس از مرگ کاترین دوم، نیروهای روسیه باکو را ترک گفتند. در ۱۲۱۹ق/۱۸۰۴م جنگهای ایران و روس آغاز شد. در ۱۲۲۱ق/۱۸۰۶م ژنرال سیسیانف به مأموریت از طرف الکساندر اول تزار روسیه درصدد تصرف باکو برآمد. خان باکو حسینقلی‌خان که از ۱۲۱۵ق/۱۸۰۰م در این سمت قرار داشت، با ژنرال روسی به گفت‌وگو پرداخت. در این ملاقات، ژنرال مذکور توسط یکی از فداییان خان به نام حمزه به قتل رسید (بارتولد، همانجا؛ گوگجه، ۱۳۱؛ مفتون، ۱۶۲). چند ماه بعد روسها به فرماندهی ژنرال بولگاکف به شهر حمله کردند. حسینقلی خان ناگزیر از ترک باکو شد و به ایران رفت. در اکتبر همان سال ۱۸۰۰م باکو به تصرف روسیه درآمد و ضمیمهٔ خاک آن کشور شد (بارتولد، همانجا؛ «دائرةالمعارف آذربایجان»، I/551). با امضای عهدنامهٔ گلستان در ۱۲۲۸ق/۱۸۱۳م، الحاق باکو به روسیه، طبق مادهٔ سوم پیمان مذکور، مورد تأیید قرار گرفت (شمیم، ۹۱).

در سالهای ۱۳۱۶ تا ۱۳۱۹ق/۱۸۹۸ تا ۱۹۰۱م سرمایه‌های خارجی برای استخراج نفت به باکو سرازیر شد که در آن کمپانیهای نوبل و روتشیلد مقام عمده داشتند. در نتیجه باکو به یکی از مراکز استخراج نفت و شهری صنعتی و کارگری بدل گشت (ترمیناسیان، ۹ـ۱۰). هنگامی که حکومت مساوات در ۱۳۳۶ق/۱۹۱۸م به کمک دولت عثمانی در قفقاز تشکیل شد، نخست شهر گنجه را به عنوان کرسی خود برگزید، زیرا در آن زمان شهر کارگری باکو تحت نفوذ بلشویکها بود. سران حکومت مساوات برای بیرون راندن بلشویکها از باکو، از دولت و نیروهای نظامی عثمانی کمک خواستند. نوری پاشا که وزارت جنگ عثمانی را برعهده داشت، دعوت مساواتیان را پذیرفت و نیروهایی را به باکو فرستاد. در ۱۵ سپتامبر ۱۹۱۸ باکو به تصرف نیروهای مشترک عثمانی و مساواتیان درآمد (هوانسیان، ۴۹ـ۵۰؛ «دائرةالمعارف آذربایجان»، I/552). متعاقب آن، نیروهای انگلیس به فرماندهی ژنرال تامسن از بندر انزلی حرکت کردند و در ۱۷ نوامبر وارد باکو شدند (هوانسیان، ۵۴). در این زمان جنگ اول جهانی پایان یافته بود. متفقین آن زمان، فرانسه، انگلیس و آمریکا، حکومت مساواتیان را به رسمیت شناختند. در نوامبر ۱۹۱۹ نیروهای متفقین باکو را ترک گفتند (آکینر، 110). در ۲۸ آوریل ۱۹۲۰ بلشویکها شهر باکو را تصرف، و به عنوان کرسی جمهوری شوروی سوسیالیستی آذربایجان اعلام کردند (همانجا؛ «دائرةالمعارف تاریخی...[3]»، II/64-65). پس از فروپاشی اتحاد شوروی، باکو به عنوان مرکز جمهوری آذربایجان همچنان باقی مانده است.

چنین به نظر می‌رسد که به روزگار باستان در باکو آتشگاههایی وجود داشته که در دورهٔ حکومت اسلامی ویران گردیده است. از آثار معماری عهد اسلامی باکو می‌توان به شهر قدیمی آن اشاره کرد. در این منطقه در کنار دریا و نزدیکی قیزقلعه‌سی (قلعهٔ دختر) آثار بناهای متعلق به سده‌های ۴ و ۵ق/۱۰ و ۱۱م را می‌توان مشاهده کرد. یکی از آثار این دوره منارهٔ سینیق قلعه (دژ شکسته) است که در ۴۷۱ق/۱۰۷۸م توسط شخصی به نام محمد بن ابوبکر ساخته شد. بنای قیز قلعه‌سی از آثار سدهٔ ۶ق/۱۲م است که توسط معماری به نام مسعود بن داوود برای حفاظت از باکو بنا شده است. شهر قدیمی باکو در گذشته با دیوار محصور شده بود. در قیز قلعه‌سی، قلعه‌ای درونی به نام ایچ قلعه وجود داشته است. در سدهٔ ۷ق/۱۳م شروانشاهان بناهایی در باکو پدید آوردند که از آن جمله کاخ اقامتگاه آنان در باییل را می‌توان نام برد. بنای این کاخ متعلق به ۶۳۲ق/۱۲۳۵م بوده، و به معمارانی به نام زین‌الدین و احتمالاً عبدالمجید نسبت داده شده است. یکی از بناهای عمدهٔ متعلق به سدهٔ ۸ق/۱۴م مسجد جمعهٔ باکو بوده که تنها منارهٔ آن برجای مانده است. از دیگر آثار معماری باکو، سرای شروانشاهان در ایچری شهر است که تاریخ بنای آن را حدود سدهٔ ۹ق/۱۵م دانسته‌اند («دائرةالمعارف آذربایجان»، I/556). در ۶ کیلومتری شهر مزار بی‌بی هیبت وجود دارد که بعضی او را خواهر علی بن موسی‌الرضا(ع) دانسته‌اند. در ساحل دریا در منطقه‌ای به نام بوزُونا مسجد، گورستان، آرامگاه قدیمی و

1. Vakhtang 2. Golitzin 3. *Sovetskaya...*

زیارتگاهی به نام «علی ایاغی» (قدمگاه علی بن ابی‌طالب(ع)) وجود دارد. از آثار اسلامی باکو مسجد تازه و مقبرهٔ بی‌بی رحیمه است (*دانشنامه*). به گفتهٔ اولیا چلبی در *سیاحت‌نامه* قلعهٔ شهر باکو ۴ گوش و زیبا بوده است. همو از وجود مسجدی به نام جامع حیدرشاه در درون قلعه نیز یاد کرده است. همچنین وی دربارهٔ آثار و ابنیهٔ شهر اشاراتی دارد که درخور توجه است (۲/۳۰۰-۳۰۱).

دین اسلام از هزار سال پیش در باکو رواج یافت، ولی اشاعهٔ مذهب شیعه در آن سرزمین را به زمان شاه اسماعیل صفوی در سدهٔ ۱۰ق/۱۶م نسبت داده‌اند (آکینر، 106؛ *دایرةالمعارف...*، ۷۱/۳). باکو پایگاه و مرکز روحانیت قفقاز است که در رأس آن شیخ‌الاسلام قرار دارد. شیخ‌الاسلام شیعه مذهب و معاونش سنی مذهب است، زیرا ۷۰٪ مردم جمهوری آذربایجان شیعه و ۳۰٪ سنی حنفی هستند (آکینر، 121). اهل تشیع و تسنن باکو مساجد جامع جداگانه دارند. مسجد تازه پیر متعلق به شیعیان و مسجد اژدربک متعلق به اهل تسنن است (همانجا).

از مشاهیر باکو می‌توان به عبدالرشید بن صالح باکوی مؤلف کتاب *تلخیص الآثار و عجائب الملک القهار* اشاره کرد که از جغرافی‌نگاران به شمار می‌آید. محققان اثر او را برگرفته از کتاب *هفت اقلیم* زکریای قزوینی دانسته‌اند. ظاهراً محل درگذشت او شهر قاهره بوده است (کراچکوفسکی، IV/512؛ آزاتیان، 35). از دیگر مشاهیر باکو ابوسعید ابدال باکویی است که نام او در *نفائس الفنون* محمد بن محمود آملی آمده است. از مشاهیر دیگر باکو، مولانا سید یحییٰ باکویی است که در قرن ۸ق می‌زیسته، و از سلسلهٔ اقطاب بوده است (باکیخانف، ۲۰۸-۲۰۹). عباسقلی آقا باکیخانف (ه‌م) مؤلف کتاب *گلستان ارم* را نیز باید از جملهٔ مشاهیر باکو دانست.

مآخذ: ابن عبدالمنعم حمیری، محمد، *الروض المعطار*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۸۰م؛ ابودلف، مسعر، *الرسالة الثانیة*، به کوشش بولخاکوف و خالدوف، مسکو، ۱۹۶۰م؛ ابوالفدا، *تقویم البلدان*، به کوشش رنو و دوسلان، پاریس، ۱۸۴۰م؛ استرابادی، محمدمهدی، *جهانگشای نادری*، به‌کوشش عبدالله انوار، تهران، ۱۳۴۱ش؛ اسکندربیک منشی، *تاریخ عالم آرای عباسی*، تهران، ۱۳۵۰ش؛ اعتضادالسلطنه، علیقلی، *اکسیرالتواریخ*، به کوشش جمشید کیانفر، تهران، ۱۳۷۰ش؛ اعتمادالسلطنه، محمدحسن، *مرآةالبلدان*، به‌کوشش عبدالحسین‌نوایی و هاشم‌محدث، تهران، ۱۳۶۷ش؛ اولیا چلبی، *سیاحت‌نامه*، استانبول، ۱۳۱۴ق؛ باکیخانف، عباسقلی آقا، *گلستان ارم*، به کوشش عبدالکریم علی‌زاده و دیگران، باکو، ۱۹۷۰م؛ بلاذری، احمد، *فتوح البلدان*، به کوشش عبدالله انیس طباع، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ ترمیناسیان، آناهید، «انقلاب ۱۹۰۵ در قفقاز»، *قفقاز در تاریخ معاصر*، ترجمهٔ کاوه بیات و بهنام جعفری، تهران، ۱۳۷۱ش؛ حمدالله مستوفی، *نزهةالقلوب*، به کوشش گ. لسترنج، لیدن، ۱۳۳۱ق/ ۱۹۱۳م؛ خواندمیر، امیرمحمود، *ایران در روزگار شاه اسماعیل و شاه طهماسب صفوی*، به کوشش غلامرضا طباطبایی، تهران، ۱۳۷۰ش؛ *دانشنامهٔ جهان اسلام*، تهران، ۱۳۷۵ش؛ *دایرةالمعارف تشیع*، به کوشش احمد صدر حاج سید جوادی و دیگران، تهران، ۱۳۷۱ش؛ رشیدالدین فضل‌الله، *تاریخ مبارک غازانی*، به کوشش کارل یان، هارتفرد، ۱۳۵۸ق/۱۹۴۰م؛ سمعانی، عبدالکریم، *الانساب*، به کوشش عبدالله عمر بارودی، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ شیروانی، زین‌العابدین، *بستان السیاحة*، تهران، ۱۳۱۵ق؛ شمیم، علی‌اصغر، *ایران در دورهٔ سلطنت قاجار*، تهران، ۱۳۷۰ش؛ فلسفی، نصرالله، *زندگانی شاه عباس اول*، تهران، ۱۳۵۲ش؛ قاضی احمد قمی، *خلاصة التواریخ*، به کوشش احسان اشراقی، تهران، ۱۳۵۹ش؛ قدوسی، محمدحسین، *نادرنامه*، مشهد، ۱۳۳۹ش؛ قزوینی، ابوالحسن، *فوایدالصفویة*، به کوشش مریم میراحمدی، تهران، ۱۳۶۷ش؛ قزوینی، زکریا، *آثار البلاد*، بیروت، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م؛ کسروی، احمد، *کاروند*، به کوشش یحیی ذکاء، تهران، ۱۳۵۶ش؛ گوگجه، جمال، *قفقاز و سیاست امپراتوری عثمانی*، ترجمهٔ وهاب ولی، تهران، ۱۳۷۳ش؛ لاکهارت، لارنس، *انقراض سلسلهٔ صفویه*، ترجمهٔ مصطفی قلی عماد، تهران، ۱۳۴۳ش؛ مسعودی، علی، *التنبیه و الاشراف*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۹۳م؛ همو، *مروج‌الذهب*، پاریس، ۱۹۱۴م؛ *معاهدات و قراردادهای تاریخی دورهٔ قاجاریه*، به کوشش غلامرضا طباطبایی مجد، تهران، ۱۳۷۳ش؛ مفتون دنبلی، عبدالرزاق، *مآثر سلطانیه*، به کوشش غلامحسین صدری افشار، تهران، ۱۳۵۱ش؛ مقدسی، محمد، *احسن التقاسیم*، لیدن، ۱۹۰۶م؛ مینورسکی، و.، *تاریخ شروان و دربند*، ترجمهٔ محسن خادم، تهران، ۱۳۷۵ش؛ نویدی، زین‌العابدین، *تکملة الاخبار*، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۶۹ش؛ واله، محمد یوسف، *خلد برین*، به کوشش هاشم محدث، تهران، ۱۳۷۲ش؛ هوانسیان، ر. ج.، «درگیریهای ارمنستان و آذربایجان...»، *قفقاز در تاریخ معاصر*، ترجمهٔ کاوه بیات و بهنام جعفری، تهران، ۱۳۷۱ش؛ یاقوت، *بلدان*؛ نیز:

Akiner, Sh., *Islamic Peoples of the Soviet Union*, London, 1986; Artamonov, M. I., *Istoriya Khazar*, Leningrad, 1962; *Azarbayjan Sovet ensiklopediyasi*, Baku, 1976; Azatyan, A. A. et al., *Istoriya otkr'itiya i issledovaniya Sovetskoĭ Azii*, Moscow, 1969; Barthold, W. W., *Sochineniya*, Moscow, 1965; *Britannica*. com / eb / print? eu = 12031; *Britannica Atlas*, Chicago, 1996; BSE[3]; Buniyatov, Ziya, *Azerbaĭdzhan v VII-IX vv.*, Baku, 1965; Favstos, B., *Istoriya Armenii*, Eerevan, 1953; Gandzaketsi, K., *Istoriya Armenii*, Moscow, 1976; *Iranica; Istoriya Azerbaidzhana*, Baku, 1958; Krachkovskiĭ, I. Yu., *Izbrannye sochineniya*, Moscow / Leningrad, 1957; *Kratkaya geograficheskaya entsiklopediya*, Moscow, 1960; Madelung, W., «The Minor Dynasties of Northern Iran», *The Cambridge History of Iran*, vol. IV, ed. R. N. Frye, Cambridge, 1975; Marquart, J., *Ērānšahr*, Berlin, 1901; Movses Khorenatsi, *Istoriya Armenii*, Erevan 1990; *Sovetskaya istoricheskaya entsiklopediya*, Moscow, 1962.

عنایت‌الله رضا

باکیخانُف، عباسقلی‌آقا (۱۲۰۸-۱۲۶۳ق/۱۷۹۴-۱۸۴۶م)، مشهور و متخلص به «قدسی»، مورخ و یکی از بزرگان ادب قفقاز. او پیش از نفوذ روسیه در قفقاز با عنوان باکی خانلی شناخته می‌شد (EI[2], I/958؛ «دائرةالمعارف دیانت...[1]»، IV/543؛ هیئت، سیری...، ۲۴۲). پدرش میرزاخان محمد ثانی، پیش از سلطهٔ روسیه از خانهای باکو و قوبا (قوبه) بود و تا اوایل سدهٔ ۱۳ق/۱۹م بر این نواحی حکومت داشت، چنانکه عباسقلی در قریهٔ امیرحاجیان به دنیا آمد (همو، *آذربایجان...*، ۱/۱۴۰؛ جعفر، ۴۳؛ «دائرةالمعارف دیانت»، همانجا؛ قس: باکیخانف، ۲۱۶).

باکیخانف تا حدود سال ۱۲۳۵ق/۱۸۲۰م به آموختن زبانهای فارسی و عربی پرداخت، و در این سال در تفلیس به خدمت ارتش روسیه درآمد. او در این شهر، زبان روسی را فراگرفت و آنگاه در ستاد نیروهای روسیه در قفقاز به عنوان مترجم مشغول خدمت شد. باکیخانف در ۱۲۴۸ق/۱۸۳۲م به خدمت مارشال پاسکویچ فرمانده کل نیروهای روسیه در جنگهای ایران و روس (۱۸۲۶-۱۸۲۸م) درآمد و مدت دو سال به روسیهٔ سفید، فنلاند، لیتوانی، لهستان و دیگر نواحی اروپا سفر کرد (همانجا؛ «دائرة المعارف آذربایجان...[2]»، I/572؛ BSE[3], XIX/ 261-262). وی در امور جنگ و مذاکرات صلح میان روسیه و ایران و

1. *Türkiye...* 2. *Azarbaijan...*

نیز در جریان جنگ و صلح با دولت عثمانی، از همراهان پاسکویچ بود (باکیخانف، نیز «دائرة المعارف آذربایجان»، همانجاها).

باکیخانف در قوبا، انجمنی ادبی با نام «گلستان» تأسیس کرد و به بررسی آثار فردوسی، خیام، نظامی، خاقانی، مولوی، سعدی، حافظ و جز آنان پرداخت (جعفر، ۴۴). وی در ۱۲۶۲ق/۱۸۴۶م از خدمت کناره گرفت و راهی مکه شد (همانجا). او در میانهٔ راه مکه به مدینه، بیمار شد و در وادی فاطمه درگذشت و همانجا به خاک سپرده شد (آقابزرگ، ۸۷۸/۹؛ تربیت، ۳۰۶).

آثار: باکیخانف آثار متعددی در زمینه‌های مختلف به زبانهای ترکی، فارسی و عربی به رشتهٔ تحریر درآورد. وی در نخستین مراحل فعالیت خویش کتاب *ریاض القدس* را در ۱۲۳۶ق/۱۸۲۱م در احوال ۱۴ معصوم(ع) به زبان ترکی نوشت (همانجا). از دیگر نوشته‌های او در این دوره، کتاب *مشکاة الانوار* و *مرآة الجمال* است که هر دو به زبان فارسی است. *مشکاة الانوار* شامل بعضی مطالب اخلاقی، و *مرآةالجمال* شامل مجموعه‌ای از اشعار فارسی است (جعفر، همانجا؛ هیئت، همان، ۱۴۳/۱). *نصیحت‌نامه* اثر دیگر او دربارهٔ اخلاقیات است که در ۱۲۴۲ق/۱۸۲۷م به زبان ترکی برای کودکان نوشته است. اثر دیگر او *قانون قدسی* در زمینهٔ دستور زبان فارسی است. مؤلف این اثر فارسی را در ۱۲۴۷ق/۱۸۳۱م نوشت و سپس به زبان روسی ترجمه کرد و به نیکلای اول امپراتور روسیه تقدیم نمود. *قانون قدسی* به هر دو زبان در تفلیس به چاپ رسیده است (همان، ۱۴۲/۱-۱۴۳؛ جعفر، ۴۵). اثر دیگر او با عنوان *کشف‌الغرائب* که به زبان فارسی، و دربارهٔ کشف قارهٔ آمریکاست. باکیخانف رساله‌ای با عنوان *تهذیب الاخلاق* نوشت و در آن ضمن بهره‌گیری از آثار فلاسفهٔ اسلامی و شرق به شرح بعضی نکات فلسفی پرداخت. اثر دیگر او *عین المیزان* رساله‌ای در منطق است که دو بخش و به زبان عربی است. از دیگر نوشته‌های باکیخانف *اسرار ملکوت* به زبان فارسی است که مؤلف خود آن را به عربی ترجمه کرده است. باکیخانف در این اثر با استناد به اندیشه‌های متفکران اروپایی و مشرق‌زمین به کیفیت اجرام سماوی و برخی مسائل مربوط به علم هیأت و نجوم پرداخته است. وی در سفر به استانبول، این اثر را به سلطان عبدالمجید تقدیم کرد که ترجمهٔ ترکی آن در استانبول (۱۲۶۵ق/۱۸۴۹م) چاپ و منتشر شد (همانجا؛ هیئت، همان، ۱۴۲/۱).

مهم‌ترین اثر باکیخانف *گلستان ارم* است که تاریخ تألیف آن را ۱۲۵۷ق/۱۸۴۱م دانسته‌اند (همان، ۱۴۱/۱؛ آقابزرگ، ۲۲۰/۱۸). مؤلف نخست این اثر را به فارسی نوشت و سپس آن را به روسی ترجمه کرد. وی در نامه‌ای به نیکلای اول تزار روسیه نوشت که هدفش از نگارش کتاب آشنا کردن جهانیان با تاریخ داغستان و قفقاز بوده است. در نامهٔ او چنین آمده است: «مدتی در خدمت فرمانروای کل ماوراء قفقاز بودم. در این دوران ضرورت نگارش تاریخ سرزمینمان را که نانوشته مانده بود، احساس کردم. برای تدارک تاریخ سرزمین خویش از مآخذی ارزشمند بهره جستم که در اختیارم قرار داشت و این کار برای هر کس میسر نبود» (جعفر، ۴۵). باکیخانف در نگارش *گلستان ارم* از آثار مورخان، جهانگردان و جغرافی‌دانان رومی، بیزانسی، ارمنی و اسلامی بهره جست و تاریخ شیروان و داغستان را تا سر حد امکان به گونه‌ای قابل توجه ارائه کرد؛ اما مؤلف به دوران حکومت سلجوقیان، اتابکان ایلدگز و خوارزمشاهیان و دوران مغول تا عهد صفویه توجه کافی مبذول نداشته است (علی‌زاده، ۱۴). از نکات مهم *گلستان ارم* توجه مؤلف به حکومت خانها در قفقاز است. کتاب با شرح جنگهای ایران و روس ــ که در زمان حیات وی روی داده بود ــ و عهدنامهٔ گلستان پایان می‌یابد (همو، ۱۵).

مآخذ: آقابزرگ، *الذریعة*؛ باکیخانف، عباسقلی‌آقا، *گلستان ارم*، به کوشش عبدالکریم علی‌زاده و دیگران، باکو، ۱۹۷۰م؛ تربیت، محمدعلی، *دانشمندان آذربایجان*، تهران، ۱۳۱۴ش؛ جعفر، محمد، «ملی مدنیتمزین فخری»، *آذربایجان*، باکو، ۱۹۴۶م، شم (۸)۳؛ علی‌زاده، عبدالکریم، مقدمه بر *گلستان ارم* (نک: هم، باکیخانف)؛ هیئت، جواد، *آذربایجان ادبیات تاریخینه بیرباخیش*، تهران، ۱۳۵۸ش؛ همو، *سیری در تاریخ زبان و لهجه‌های ترکی*، تهران، ۱۳۶۶ش؛ نیز:
Azarbaijan sovet ensiklopediyasi, Baku, 1976; BSE[3]; EI[2]; *Türkiye diyanet vakfı İslâm ansiklopedisi*, Istanbul, 1991.

عنایت‌الله رضا

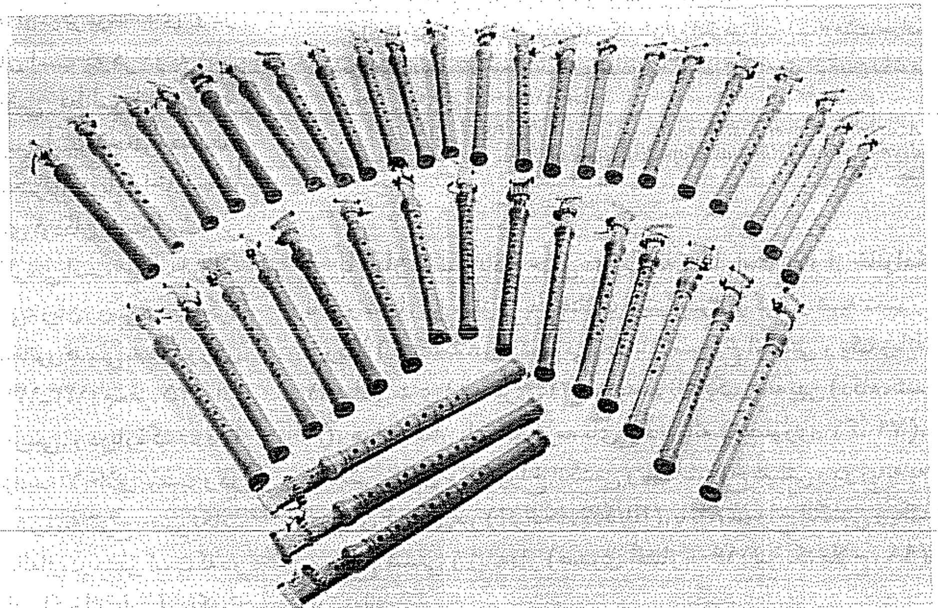
بالابان، ساز بادی چوبی دو زبانه به شکل استوانه و از خانوادهٔ نای و سُرنا. این ساز را به اختلاف قسمی سرنا و کرنا و شبیه شیپور بزرگ[1] (*لغت‌نامه...*)، شبیه نی‌لبک با ۶ سوراخ انگشتی و یک زبانهٔ ۱۱ سانتی‌متری (شهمیری، ۲۲)، شبیه سرنا با یک زبانهٔ پهن (ذکاء، شم ۸)، همانند ساز باستانی نَرمه نای و دوزبانه (منصوری، ۶۱، ۷۹)، همچنین سازی با ۷ سوراخ انگشتی و یک سوراخ شستی و دو زبانه به درازای ۶ سانتی‌متر (*ایرانیکا*، III/569)، یا با ۸ سوراخ انگشتی و یک سوراخ شستی و زبانه‌دار (صدری افشار، ۱۶۰؛ نیز نک: ملاح، ۹۱) نوشته‌اند.

اختلاف در اندازهٔ تنه و شمار سوراخهای بالابان و بی‌زبانه یا یک‌زبانه و دو زبانه بودن آن، اگر ناشی از اشتباه نویسندگان در شناخت بالابان نباشد، به تنوع ساخت و بزرگ و کوچک بودن این ساز در حوزه‌های جغرافیایی ـ فرهنگی گوناگون و شیوهٔ ساختن آن به شکل نی یا سرنا مربوط می‌شود (بلوکباشی، ۲۲۵).

به طور کلی، ساختمان این ساز از چند بخش تشکیل یافته است: نخست، تنهٔ استوانه‌ای یا لوله‌ای شکل ساز که آن را از چوبی سخت، مانند چوب توت، گردو (*ایرانیکا*، همانجا)، شمشاد یا خیزران (ملاح، ۹۲) به طول ۳۰ تا ۴۰ سانتی‌متر و قطر ۱/۵ سانتی‌متر می‌سازند؛ دوم، زبانهٔ ساز که دو تیغه یا دو لبه و از نی است و از این رو، به نی و قَمیش (یا قامیش، لفظی ترکی به معنای نی) شهرت دارد؛ سوم، پوکهٔ فلزی استوانه‌ای شکل کوچکی که یک سرش با خَرَک به زبانه و سر دیگرش به تنهٔ ساز می‌پیوندد (نک: همانجا).

1. hautbois

پیشینه: بنابر اسناد و مدارک در دسترس، نوعی ساز بادی از خانوادهٔ نی و سرنا دست‌کم از سده‌های نخستین دورهٔ اسلامی در ایران شناخته شده بوده، و در میان مردم بخشهایی از این سرزمین به کار می‌رفته است. زمخشری (د ۵۳۸ق/۱۱۴۳م) یَراعه، یک نوع ساز بادی عربی را «نی، نای، سرنای، نای‌نی، بلبان» معنا و معرفی می‌کند (۳۰۰/۱). حدود ۳۰۰ سال پس از او، عبدالقادر مراغی، موسیقی‌دان بزرگ ایرانی (د ۸۳۸ق/۱۳۳۵م) در *جامع‌الالحان* در شرح «آلات ذوات النفخ» از «نای بلبان» یا «نایچهٔ بلبان» در ردهٔ سازهای بادی نیین نام می‌برد و در وصف آن می‌نویسد: «آن را با سرنا نسبتی باشد در حکم و اِدمان سرنا بدان کنند و آن را آوازی باشد لین و حزین» (ص ۲۰۸، نیز نک: *مقاصد...*، ۱۳۵).



مجموعه‌ای از بالابانها

عبدالمؤمن بن صفی‌الدین، بله‌بان را از سازهای غیرناقص یاد کرده، و در معرفی حکمایی که سازهای طرب را ساخته‌اند، ابن طایی را سازندهٔ بلبان شناسانده است (ص ۹۰) که روایتی افسانه‌ای به نظر می‌رسد.

برخی از لغویان قدیم به این ساز اشاره کرده‌اند و آن را «سازی که با لبها نوازند» معرفی، و آن را «خوش‌نوا» و «غم‌زدا» وصف کرده‌اند. مثلاً مؤلف *مدارالافاضل* (تألیف: ۱۰۰۱ق) بلبان را نام سازی دانسته است که آن را به لبان نوازند و در شرح خوش‌نوا بودن آن می‌نویسد: آن را در باغ حافظ از دوست بَلَبانی شنیده و محظوظ شده است و می‌افزاید: «گویند شخصی بود که در کابل به باغی می‌نواخت، بلبل مست شد و در کنار او آمده، افتاد و جمعی را بر آن گواه گرفته، والله اعلم» (فیضی، ۲۳۷/۱).

واله اصفهانی در شرح چگونگی منع نواختن ساز و موسیقی در زمان شاه طهماسب صفوی و پراکنده شدن موسیقی‌دانان و نوازندگان و مهاجرت آنان از عراق به حجاز از «استاد حسین شوشتری سرنایی نقاره خانهٔ خاصهٔ شریفه» نام می‌برد که «در فن خود یگانهٔ زمانه و در بلبان نوازی در میان اقران و امثال افسانه بود» (ص ۴۸۲).

در دورهٔ قاجار سازی به نام بالابان بوده که در دسته‌های موسیقی واحدهای نظامی به کار می‌رفته است. متون دورهٔ قاجار، به ویژه متنهای مربوط به تشکیلات نظامی، صراحتاً به کوبه‌ای یا بادی بودن بالابان و چگونگی ساختمان و جنس و شکل آن اشاره نمی‌کنند، لیکن از مضامین عبارات نوشته‌ها یک نوع ساز کوبه‌ای از ردهٔ طبل و دهل مستفاد می‌شود (*وقایع...*، ۴۴۸؛ حسینی، ۳۷). چریکف که در دورهٔ ناصرالدین شاه به ایران سفر کرده، در *سیاحت‌نامه* اش شیپور و بالابان و موزیک را از لوازم سربازی آن دوره به شمار آورده است (ص ۱۸۴).

بالابانچی به معنای بالابان‌زن و طبال نیز اصطلاحی شناخته شده و رایج در دورهٔ قاجار و نخستین دهه‌های پس از آن دوره، در تشکیلات نظامی ایران بوده است. در لغت‌نامه‌های انگلیسی ـ فارسی ولاستن، و فرانسوی ـ فارسی کازیمیرسکی که در زمان ناصرالدین شاه چاپ شده، بالابانچی به معنای طبال آمده است (ولاستن، ذیل درامر[1]؛ کازیمیرسکی، ذیل‌تمبور[2]؛ نیز نک: اشتاینگاس، 149). در لغت‌نامهٔ ترکی ـ انگلیسی آکسفرد نیز واژهٔ «بالابان» به معنای طبل بزرگ آمده است (آلدرسن، 54).

واژهٔ بالابان: دربارهٔ خاستگاه و ریشهٔ بالابان، لغویان ایرانی اختلاف‌نظر دارند. بالابان را برخی واژه‌ای فارسی (داعی‌الاسلام، ۵۸۴/۱؛ نفیسی، ۵۲۰/۱)، برخی دیگر برابر با بَرَبَن روسی، و بلبان را برابر با بالابان روسی (معین، ۴۶۵/۱، ۵۶۴، ۵۶۴) و گروهی نیز آن را ترکی (منصوری، ۷۹) دانسته‌اند. داعی‌الاسلام (همانجا) براساس فقه‌اللغهٔ عامیانه، یک ریشه‌شناسی خیال‌پردازانه از بالابان داده، و آن را برساخته از دو کلمهٔ «بالا» به معنای فوق و «بان» به معنای صدا دانسته، و «قسمی از طبل که صدای بزرگ دارد» تعریف کرده است.

بالابان به معنای نوعی ساز بادی نیین به صورتهای بَلَبَن، بالَبَن و بالابَن نیز در فرهنگهای لغات ترکی ـ روسی آمده است. در «لغت آذربایجانی ـ روسی»، بالابان به معنای ساز بادی نه چندان بزرگ و شبیه زُرنا (= سرنا) (عزیزبیکف، 49)، در «دائرةالمعارف موسیقی ترکی» بَلَبَن یا نایِ بَلَبَن با اشاره به مطلب *جامع‌الالحان*، نوشتهٔ عبدالقادر

---

1. drummer 2. tambour

مراغی و «سازهای ترکی» نوشتهٔ فارمر، سازی بادی شبیه زُرنا (اوزتونا، 97)، و در «فرهنگ موسیقی ترکی» بَلَبَن ساز بادی شبیه ساز نیین میِ[1] متداول در ارزروم (غازی میخال، 31؛ نیز نک: جنکینز، 68)، تعریف شده است.

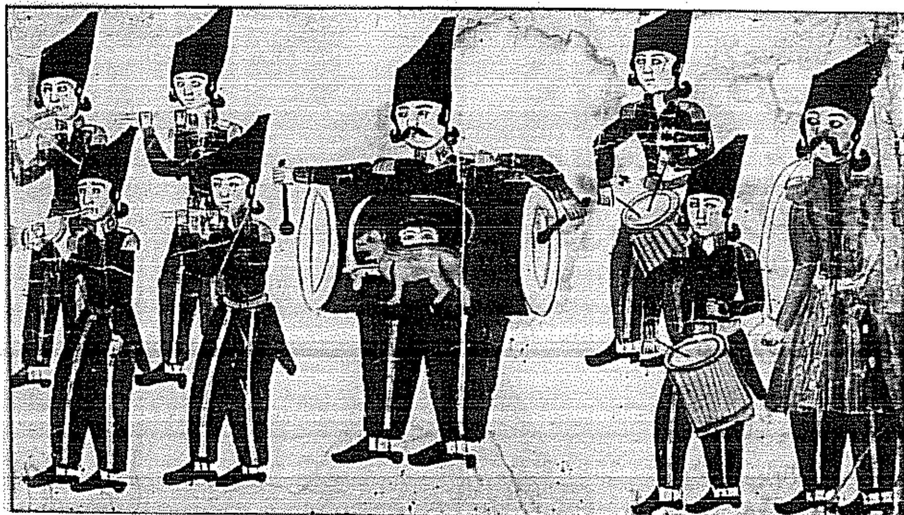
در فرهنگها و دائرةالمعارفهای روسی واژهٔ بالابان به معنای سازی بادی زبانه‌دار معمول میان اقوام قفقاز شمالی و ایرانیان آمده است (BSE[2], IV/99). در «اطلس سازهای ملی شوروی»، این ساز بادی به صورت بالامان ضبط شده است (نک: ملاح، ۹۰). در «دائرة المعارف بزرگ شوروی» یک نوع ساز ضربی استوانه‌ای شکل چوبی یا سفالی یا فلزی که روی دو دهانهٔ آن پوست کشیده‌اند و آن را با دو چوبه می‌نوازند، با نام بارابان معرفی شده است (BSE[2], IV/217؛ نیز نک: دال، I/46). ولادیمیر دال، بارابان را به یک ساز ضربی نظامی اطلاق کرده، و اصطلاح «بارابان ترکیه» یا «بارابان ترکی» را طبلی بزرگ که با یک چوبه نوازند، وصف نموده است (همانجا).

غازی میخال بربن یا بارابان را اصطلاحی ترکی رایج در میان مردم آسیایی قزاق، قرقیز و قازان، و یک نوع دهل بزرگ آورده، و نوشته است: در زبان و گویشهای روسی، روتن، بلغاری، صربی ـ کرواتی و اسلاوی نیز واژهٔ بربن به کار می‌رود و احتمال دارد که ترکان آسیای کهن این طبل یا دهل را با نام مصطلح بربن از آسیا به نقاط دیگر جهان برده باشند (همانجا؛ نیز نک: *میدان لاروس*، II/90).

در نتیجه، به نظر می‌آید که هر دو واژهٔ بارابان و بالابان خاستگاه و ریشه‌ای غیرفارسی دارند و احتمالاً به یکی از زبانهای کهن ترکی اقوام ترکستان، یا ترک زبانان مردم آسیای مرکزی وابسته‌اند. واژهٔ بربن نیز محتملاً صورت قدیم‌تر از واژهٔ بارابان، و واژه‌های بلبن، بلبان، بالبان و بالابن نیز صورتهای دیگر، و احیاناً کهن‌تر از واژهٔ بالابان هستند که در زبانها و گویشهای گوناگون ترکی و روسی و اسلاوی و فارسی و... به کار رفته‌اند (بلوکباشی، ۲۲۶-۲۲۷).

حوزهٔ جغرافیایی کاربرد بالابان: بالابان به عنوان سازی بادی و بومی در حوزه‌های جغرافیایی ـ فرهنگی آذربایجان شرقی، به ویژه تبریز (جنکینز، 70؛ دورینگ، 227؛ نیز نک: *ایرانیکا*، III/569) و کردستان ایران (جنکینز، 68؛ شهمیری، ۸) و برخی جاهای دیگر به کار می‌رود و گروهی از نوازندگان این مناطق بالابان نوازند. در زبان کردی این ساز را «باله‌وان» (مردوخ، ۱۰۸/۱)، و در شوشتری نی را «بَلبون» (= بلبان) می‌گویند (نیرومند، ۴۱).

بالابان از سازهای مخصوص عاشقهای آذربایجانی نیز هست. عاشقهای قدیم تبریز فقط با ساز (سازقوپوز) و گاوال (دَف) می‌خواندند،



دستهٔ بالابانچی در قشون دورهٔ قاجار

لیکن امروز بیشتر آنها با بالابان می‌خوانند. بالابان نقش زیادی در کار عاشقها دارد و کمک صدای آنهاست و به صدای آنان زیبایی می‌بخشد. گاهی سازها را با بالابان کوک می‌کنند. نقش بالابانچی در دستهٔ عاشقها همچون نقش بال برای پرنده است («عاشقی...»، ۳۶).

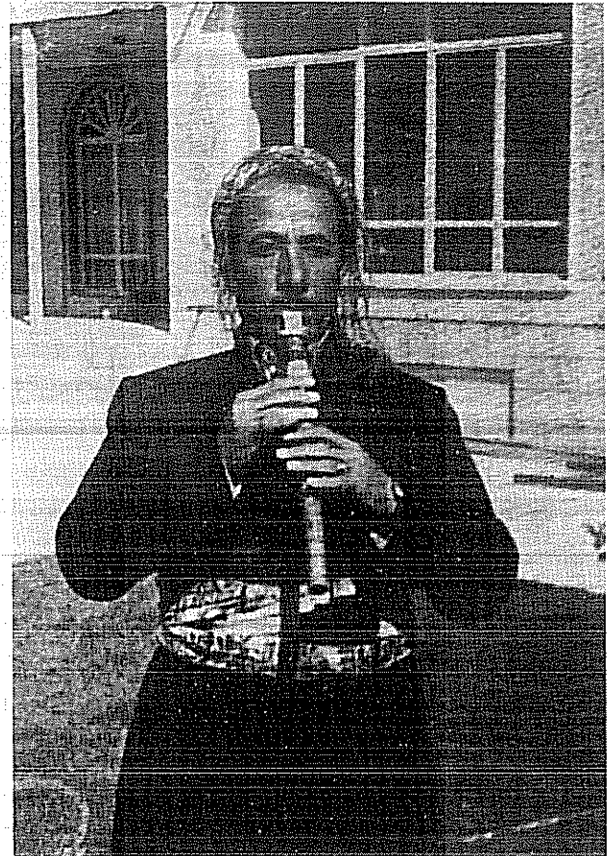
در حوزه‌های جغرافیایی بیرون از سرزمین ایران، مانند اقوام قفقاز شمالی (BSE[2], IV/99)، جمهوری آذربایجان، ترکمنستان، ترکستان شرقی و بخشهای مسلمان‌نشین ترک شمال غربی سرزمین چین، ساز بادی بالابان به‌کار می‌رود (نک: غازی میخال، 31؛ اوزتونا، 97؛ *ایرانیکا*، همانجا). در شهر باکو یک دستهٔ بزرگ موسیقی هست که همهٔ نوازندگان آن ساز بادی بالابان می‌نوازند (بلوکباشی، ۲۲۸).

بالابان به عنوان سازی کوبه‌ای در ایران فقط در دسته‌های موزیک قشون دورهٔ قاجار و تشکیلات نظامی آغاز دورهٔ پهلوی به کار می‌رفته است. در بیرون از سرزمین ایران، این ساز کوبه‌ای با نام بَرَبَن و بارابان در میان ترک زبانان آسیای مرکزی و اقوام اسلاو و روس و بلغار و روتن و صرب و کروات در اروپای شرقی کاربرد داشته است (نک: غازی میخال، نیز *میدان لاروس*، همانجا‌ها).

اهمیت ساز بالابان در دسته‌های موسیقی سنتی تشکیلات نظامی دورهٔ قاجار سبب توسعهٔ معنایی واژه و پدید آمدن ترکیبات اصطلاحی چندی در فرهنگ واژگان نظامی شده است.

مآخذ: بلوکباشی، علی و یحیی شهیدی، *پژوهشی در موسیقی و سازهای موسیقی نظامی دورهٔ قاجار*، تهران، ۱۳۸۱ش؛ چریکف، *سیاحت‌نامه*، ترجمهٔ آبکار مسیحی، تهران، ۱۳۵۸ش؛ حسینی، محمدعلی، «تاریخچهٔ جنگ مرو»، به‌کوشش یحیی شهیدی،

1. mey



بالابان نوازکرد

بررسیهای تاریخی، تهران، ۱۳۵۰ش، س ۶، شم ۲؛ داعی‌الاسلام، محمد علی، فرهنگ نظام، تهران، ۱۳۶۲ش؛ ذکاء، یحییٰ، «سازهای باستانی و بومی ایران»، راهنمای رزه، تهران، ۱۳۵۵ش؛ زمخشری، محمود، پیشرو ادب یا مقدمة الادب، به کوشش محمدکاظم امام، تهران، ۱۳۴۲ش؛ شهمیری، ا.، «دوزله، بالابان، نی‌انبان»، موزیک ایران، تهران، ۱۳۳۸ش، س ۸، شم ۸؛ صدری افشار، غلامحسین و دیگران، فرهنگ زبان فارسی امروز، تهران، ۱۳۶۹ش؛ «عاشقی فرهنگ ماست»، دنیای سخن، تهران، ۱۳۶۹ش، شم ۳۷؛ عبدالقادر مراغی، جامع‌الالحان، به کوشش تقی بینش، تهران، ۱۳۶۶ش؛ همو، مقاصد الالحان، به کوشش تقی بینش، تهران، ۱۳۵۶ش؛ عبدالمؤمن ابن صفی‌الدین، بهجت الروح، به کوشش ه‍. ل. رابینو، تهران، ۱۳۴۶ش؛ فیضی سرهندی، الله داد، مدارالافاضل، به کوشش محمدباقر، لاهور، ۱۳۳۷ش؛ لغت‌نامهٔ دهخدا؛ مردوخ کردستانی، محمد، فرهنگ، چاپخانهٔ ارتش؛ معین، محمد، فرهنگ فارسی، تهران، ۱۳۵۶ش؛ ملاح، حسینعلی، فرهنگ سازها، تهران، ۱۳۷۶ش؛ منصوری، پرویز، سازشناسی، تهران، ۱۳۵۵ش؛ نفیسی، علی‌اکبر، فرهنگ، تهران، ۱۳۴۳ش؛ نیرومند، محمدباقر، واژه نامه‌ای از گویش شوشتری، تهران، ۱۳۵۵ش؛ واله اصفهانی، محمدیوسف، خلد برین، به کوشش هاشم محدث، تهران، ۱۳۷۲ش؛ وقایع اتفاقیه، به کوشش سعیدی سیرجانی، تهران، ۱۳۶۱ش؛ نیز:

Alderson, A. D. and F. İz, *The Oxford Turkish - English Dictionary*, Oxford, 1985; Azizbekov, Kh. A., *Azerbaĭdzhansko - russkiĭ slovar'*, Baku, 1965; BSE²; Dal, V., *Tolkovyĭ slovar'*, Moscow, 1956; During, J., *La Musique iranienne*, Paris, 1984; Gazimihal, M. R., *Musiki sözlüğü*, Istanbul, 1961; *Iranica*; Jenkins, J. and P. R. Olsen, *Music and Musical Instruments in the World of Islam*, London, 1976; Kazimirski, A. De Biberstein, *Vocabulaire français - persan*, Beirut, 1983; *Meydan Larousse*, Istanbul, 1987; Öztuna, Y., *Türk musikisi ansiklopedisi*, Istanbul, 1969; Steingass, F., *A Comprehensive Persian English Dictionary*, London, 1930; Wollaston, A. N., *English Persian Dictionary*, Tehran, 1982.

علی بلوکباشی

بالاحِصار، روستایی در شهرستان سیوْری‌حصار از توابع استان اسکی‌شهر ترکیه.

بالاحصار که اهالی آن را بالّی حصار (قلعهٔ عسل) می‌نامند، در شمال‌غربی آناتولی مرکزی، و در ۱۴کیلومتری مرکز شهرستان‌سیوری‌حصار، نزدیک سرچشمهٔ شاخه‌ای از نهر ساکاریا واقع شده است (EI²; IA, II/268). بالاحصار قبلاً مرکز قضای ولایتِ آنقره (آنکارا) بوده است (سامی، ۱۲۰۶/۲). خرابه‌های شهر باستانی پِسینوس در جوار آن قرار دارد (همانجا؛ میدان لاروس، II/120؛ EI²). پوکوک نخستین سیاح اروپایی است که از این خرابه‌ها دیدن کرد و در یادداشتهای خود از وجود آنها در دشت سیوری حصار و محلی به نام بالاحصار یا بالابازار، خبر داد (تکسیه، ۴۵۳/۲؛ IA، همانجا).

در ۱۲۵۰ق/۱۸۳۴م شارل تکسیه از این خرابه‌ها دیدار کرد و در گزارشهای خود آنها را مربوط به شهر کهن پسینوس از شهرهای فریگیا (فریجیا) و محل سکنای گالاتها دانست (پاولی، /XIX(1) 1112-1113؛ رکلو، IX/372؛ IA، همانجا) که این شهر را مرکز حکومت خود قرار دادند (پلینی، II/331؛ تکسیه، ۴۵۰/۲-۴۵۱). در دوران گالاتها (سدهٔ ۳ق‌م)، پسینوس مرکز مهم تجارت مناطق اطراف بود و افزون بر آن معبد سیبِل (مادر الٰهه‌ها) نیز در آنجا قرار داشت (رکلو، همانجا؛ «دائرةالمعارف...[1]»، XXVI/974؛ EI²؛ قس: IA، همانجا؛ تکسیه، ۴۵۲/۲). پرو[2] در کتاب «یادبودهای سفر آسیای صغیر» آنچه را در پسینوس دیده، و نیز تصاویر تکسیه از آنجا را تقریباً درحد محصول خیال و بی‌اهمیت تلقی کرده‌است (IA, II/269؛ پاولی، XIX(1)/1113). احتمالاً این شهر باستانی در نخستین سده‌های مسیحیت، با از بین رفتن سنن قدیم دینی، اعتبار خود را از دست داده، و به صورت خرابه‌هایی فراموش شده، درآمده است (تکسیه، نیز IA، همانجاها). اغلب سیاحان سدهٔ ۱۹م، بالاحصار را به صورت ده‌کوره‌ای که از چند کلبه تشکیل شده، وصف کرده‌اند. در قاموس‌الاعلام آمده است که قصبهٔ بالاحصار ۳ هزار نفر جمعیت دارد (سامی، همانجا)، اما براساس سرشماری عمومی ۱۳۱۴ش/۱۹۳۵م در بالاحصار تنها ۳۶۳ نفر زندگی می‌کردند (IA، همانجا).

مآخذ: تکسیه، شارل، کوچوک آسیا، ترجمهٔ علی سعاد، استانبول، ۱۳۳۹ق؛ سامی، شمس‌الدین، قاموس‌الاعلام، استانبول، ۱۳۰۶ق؛ نیز:

EI²; *Enciclopedia Italiana*, Rome; IA; *Meydan - Larousse*, Istanbul, 1987; *Pauly*; Pliny, *Natural History*, tr. H. Rackham, London, 1947; Reclus, E., *Nouvelle géographie universelle*, Paris, 1884.

جلال خسروشاهی

بالاسَر، مدرسه، نک: آستان قدس.

1. *Enciclopedia...* 2. Perrot

بالْتاجی مُحَمَّدْ پاشا (د ۱۱۲۴ق/۱۷۱۲م)، صدراعظم دولت عثمانی در روزگار سلطنت احمد سوم (حک‍ ۱۱۱۵-۱۱۴۳ق). وی به پاکجه مؤذن (ثریا، ۲۰۸/۴) و گوزلجه مؤذن (طیارزاده، ۱۴۶/۲) نیز مشهور است.

محمد در عثمانجق از توابع قسطمونی زاده شد (شیخی، ۲-۴۳۶/۳؛ ثریا، همانجا). از دوران کودکی او آگاهی دقیقی در دست نیست. وی به عنوان بالتاچی (تبردار) در صنف بالتاچیان وارد دستگاه حکومتی شد (طیارزاده، همانجا) و در مناصب مؤذنی، منشیگری، میرآخوری و قاپودانی خدمت کرد و سرانجام در ۱۱۱۶ق/۱۷۰۴م پس از قلایلی احمد پاشا، به صدر اعظمی برگزیده شد، اما چندی بعد از این مقام عزل گردید و بار دیگر در ۱۱۲۲ق/۱۷۱۰م به صدارت منصوب شد (همانجاها).

پناهنده‌شدن کارل پادشاه سوئدبه عثمانی وجنگهای روس وعثمانی از رویدادهای مهم دوران صدارت کوتاه اوست. در این دوره روسها با ساختن استحکامات جنگی و کشتیهای رزمی در بندر دریای آزُف و برانگیختن مسیحیان آن نواحی و تصرف قلعهٔ آزف (جودت، I-XII/92) به دولت عثمانی اعلان جنگ دادند و فرماندهی سپاه عثمانی در این جنگ به محمد پاشا واگذار شد (طیارزاده، همانجا؛ دربارهٔ جزئیات این جنگ و نقش محمد پاشا به عنوان فرمانده سپاه و صدراعظم، نک‍: آق‌تپه، 133-132). وی در سمت فرماندهی معاهده‌ای نه چندان مناسب که در تاریخ به معاهدهٔ پروت معروف است، منعقد ساخت. نظریات گوناگونی در تأیید یا انتقاد از سیاست او در این جنگ و انعقاد معاهده‌ای وهن‌آور، آن هم در هنگامی که احتمال پیروزی عثمانیها می‌رفت، اظهار شده است، چنانکه او را حتیٰ به گرفتن رشوه از تزارروس متهم کرده‌اند (شاو، ۴۰۰/۱؛ هامر پورگشتال، ۲۹۸۲/۴؛ ثریا، ۲۰۸/۴-۲۰۹).

بالتاچی مردی خردمند، مدبر، جسور و در عین حال مکار وغدار (همانجا؛ هامر پورگشتال، ۲۹۴۲/۴)، و گویا هنردوست و اهل قلم نیز بود (IA, II/296). وی سرانجام در شوال ۱۱۲۳ پس از ۲/۵ سال صدارت (طیارزاده، همانجا) به سبب عدم موفقیت در جنگ از مقام خود معزول، و اموالش مصادره شد. او نخست به جزیرهٔ میدلّی، و سپس به لیمنی تبعید گردید و پس از مدتی بر اثر بیماری در همانجا درگذشت و در جوار آرامگاه شاعر عارف، شیخ مصری دفن گردید (هامرـ پورگشتال، ۲۹۸۲/۴؛ IA، همانجا). سن او را به هنگام مرگ بیشتر از ۵۰ سال دانسته‌اند (طیارزاده، همانجا)؛ بنابراین، می‌بایست در حدود سال ۱۰۷۴ق/۱۶۶۳م زاده شده باشد.

مآخذ: ثریا، محمد، سجل عثمانی (*تذکرهٔ مشاهیر عثمانیه*)، استانبول، ۱۳۱۶ق؛ شاو، ا. ج. و ا. ک. شاو، *تاریخ امپراتوری عثمانی و ترکیهٔ جدید*، ترجمهٔ محمود رمضان‌زاده، مشهد، ۱۳۷۰ش؛ شیخی محمد افندی، *وقایع الفضلاء* (*ذیل الشقائق النعمانیة*)، به کوشش عبدالقادر اوزجان، استانبول، ۱۹۸۹م؛ طیارزاده، احمد عطا، *تاریخ*، استانبول، ۱۲۹۷ق؛ هامر پورگشتال، یوزف، *تاریخ امپراتوری عثمانی*، ترجمهٔ میرزا زکی علی‌آبادی، به کوشش جمشید کیانفر، تهران، ۱۳۶۹ش؛ نیز:
Aktepe, M.M., «Baltaci Mehmed Paşa'nin 1711 Prut seferi ile ilgili emirleri», *Tarih enstitüsü dergisi*, Istanbul, 1970, no.1; Cevdet, A., *Tezâkir*, ed. C. Bayson, Ankara, 1986; IA.

محبوبه هریسچیان

بالْخاش، دریاچه و شهری در قزاقستان. این نام که مغولی است، از سوی قلموقها بلخاس خوانده می‌شود. قلموقها در سدهٔ ۱۷ و نیمهٔ نخست سدهٔ ۱۸م/۱۱ و ۱۲ق بر سرزمینهای اطراف این دریاچه تسلط داشتند. قرقیزها که بعدها به این منطقه کوچ کردند، آن را آق تنگیز (دریای سفید) نامیدند (بارتولد، 361-360).

دریاچهٔ بالخاش: این دریاچه پس از آرال بزرگ‌ترین دریاچهٔ آسیای مرکزی است که در جنوب شرقی قزاقستان و در ارتفاع ۳۳۹ متری از سطح دریا واقع است («دائرةالمعارف...»[1]، I/187). مساحت آن متغیر، و میان ۱۷ تا ۲۲ هزار کمـ۲ برآورد شده است. طول دریاچه ۶۰۵ کمـ و عرض آن در بخش شرقی میان ۹ تا ۱۹ کمـ و در بخش غربی حداکثر ۷۴ کمـ و مساحت حوضهٔ آن ۵۰۱ کمـ۲ است (BSE[3], II/588). میانگین عمق دریاچه ۶ متر و حداکثر آن ۲۶/۵ متر است («دائرةالمعارف»، همانجا). اقلیم جلگه‌های اطراف این دریاچه بیابانی، و میانگین دمای آن در ژوئیه °۲۴ و در ژانویه °۸ – است. آب بخش شرقی دریاچه اندکی شور و آب بخش غربی آن شیرین است که از ماه نوامبر یخ می‌بندد و تا ماه آوریل ادامه می‌یابد (همان، I/187-188). رود ایلی که کاشغری آن را اِلا نوشته است (ص ۲۱۳)، بزرگ‌ترین رود منطقه است که از سمت مغرب به دریاچهٔ بالخاش می‌ریزد (نک‍: ه‍ د، ایلی). در جهت دیگر رودهای قراتال، آق سو، لِپسا و چند رود کوچک دیگر به این دریاچه می‌ریزند (نک‍: *بروکهاوس*، II[8]/834).

جغرافی‌نویسان سده‌های نخست اسلامی دریاچهٔ بالخاش را نمی‌شناختند. ظاهراً نخستین کس از مسلمانان که به سرزمین جونگار و حدود دریاچهٔ بالخاش سفر کرد، عربی به نام سلّام بود که به دستور واثق خلیفهٔ عباسی (۲۲۷-۲۳۲ق) در حدود سالهای ۲۲۷-۲۲۸ق/۸۴۲-۸۴۳م از طریق بُرسخان، طراز و سمرقند، راهی آن دیار شد. گویا انگیزهٔ این سفر شایعهٔ پیشروی قبایل ترک به آسیای مرکزی بود که در نتیجهٔ درهم شکسته شدن اویغوران توسط قرقیزها در مغولستان صورت گرفت (کراچکوفسکی، IV/140). بارتولد ابتدا محمد حیدر مؤلف *تاریخ رشیدی* را نخستین کس می‌شناسد که در سدهٔ ۱۰ق/۱۶م از این دریاچه یاد کرده است. وی می‌نویسد که در آن زمان این دریاچه مرز میان سرزمین ازبکها و مغولان بود و آن را گوگچه تنگیز (دریای آبی) می‌نامیدند (ص 360)؛ ولی بعدها بارتولد از این نظر عدول ورزیده، و شرف‌الدین علی یزدی مورخ قرن ۹ق/۱۵م را نخستین مؤلفی نامیده که از دریاچهٔ بالخاش با نام اترک کول (دریاچهٔ اترک) یاد کرده است (ص 434).

حوضهٔ دریاچهٔ بالخاش به ضمیمهٔ منطقهٔ بسیار وسیعی از ترکستان شرقی و بخش بزرگی از جونگار و هفت رود (هفت آب) محدودهٔ دولت قراختاییان بود (خاراداوان، 32). جلگه‌های اطراف دریاچهٔ بالخاش، زمانی در محدودهٔ دشت قپچاق قرار داشت (باخروشین، II/21). پس

1. *Kratkaya...*

از مرگ شاه اسماعیل صفوی (۹۳۰ق/۱۵۲۴م)، ازبکها تا جلگه‌های منطقهٔ بالخاش پیش رفتند (همو، II/66). در ۱۰۵۳ق/۱۶۴۳م اویراتها که از قبایل قلموق بودند، هفت رود را مسخر کردند و در ۱۱۳۰ق/۱۷۱۸م در ساحل دریاچهٔ بالخاش با اردوی قزاق روبه‌رو شدند و آنان را پس از ۳ روز نبرد درهم شکستند (بنیگسن، ۱۰۵). جنگ میان قزاقها و اویراتها، سالها ادامه یافت، تا اینکه در ۱۱۷۰ق/۱۷۵۷م سرزمین جونگار به تصرف منچوها درآمد و قدرت اویراتها در این منطقه پایان گرفت. در سالهای ۱۲۳۷-۱۲۵۶ق/۱۸۲۲-۱۸۴۰م قبایل قرقیز - قزاق دست نشاندهٔ خانات خوقند شدند و بدین ترتیب، سرزمین جنوبی دریاچهٔ بالخاش به خوقند پیوست و سرانجام در ۱۲۹۲-۱۲۹۳ق/۱۸۷۵-۱۸۷۶م به تصرف حکومت روسیه درآمد (ورهرام، ۳۰۲).

شهر بالخاش: این شهر از توابع کاراکاندا (قراقنده) در جمهوری قزاقستان است که در ساحل شمالی دریاچهٔ بالخاش کنار خلیج کوچک برتیس واقع شده است. شهر بالخاش در ۱۹۳۷م دربی احداث کارخانه و مجتمع ذوب مس پدید آمد و دارای ایستگاه و شبکهٔ راه‌آهن شد که آن را با مراکز عمدهٔ قزاقستان و آسیای مرکزی مرتبط می‌سازد. این شهر اکنون یکی از مراکز بزرگ تولید مس و دیگر صنایع وابسته به آن است (BSE[3], II/588). جمعیت این شهر در ۱۹۸۵م/۱۳۶۴ش بالغ بر ۸۲ هزار نفر بوده («فرهنگ...[1]»، 106) که در ۱۹۹۱م/۱۳۷۰ش به ۸۷'۶۰۰ تن رسیده است (بریتانیکا). شهر بجز مراکز صنعتی دارای تأسیسات پرورش ماهی است. تهیهٔ کنسرو ماهی دومین صنعت بالخاش به شمار می‌رود (BSE[3]، همانجا).

مآخذ: بنیگسن، الکساندر و مری براکس آپ، مسلمانان شوروی، گذشته، حال و آینده، ترجمهٔ کاوه بیات، تهران، ۱۳۷۰ش؛ کاشغری، محمود، *دیوان لغات الترک*، ترجمهٔ محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۷۵ش؛ ورهرام، غلامرضا، *تاریخ آسیای مرکزی در دوران اسلامی*، مشهد، ۱۳۷۲ش؛ نیز:

Bakhrushin, S. V. et al., *Istoriya narodov Uzbekistana*, Tashkent, 1947; Barthold, W. W., «Raboty po istoricheskoĭ geografii», *Sochineniya*, Moscow, 1965, vol. III; *Britannica*. Com / ob / print 2eu = 12127; *Brockhaus, Entsiklopedicheskiĭ slovar'*, St. Petersburg, 1891; BSE[3]; Khara - Davan, E., *Chingis - Khan kak polkovodets i ego nasledie*, Alma - Ata, 1992; Krachkovskiĭ, I. Yu., *Izbrannie sochineniya*, Moscow / Leningrad, 1957; *Kratkaya geograficheskaya entsklopediya*, Moscow, 1960; *Sovetskiĭ entsiklopedicheskiĭ slovar'*, Moscow, 1987.

عنایت‌الله رضا

بالِدْوین، نک: بدوئن.

بالِس، شهری کهن در سوریه که به سبب موقعیت خاص نظامی و اقتصادیش پیش و پس از ظهور اسلام، در حوادث تاریخی منطقه، نقش قابل توجهی داشت. رومیان این شهر را باربالیسوس[2] می‌خواندند و به بیت بلس نیز شهرت داشت که در منابع رومی و در تاریخ جنگهای ایران و روم از آن یاد شده است (مثلاً نک: پروکوپیوس، VII/159, I/363؛ نیز پاولی، V/2854؛ لسترنج، «سرزمینها...[3]»، 107؛ EI[2], I/995).

شهر کهن بالس به فاصلهٔ ۲ روز راه از حلب، در ساحل غربی فرات و نخستین شهر شام از سوی عراق، و بزرگ‌ترین بندرگاه رودخانه‌ای سوریه بوده، و به سبب همین موقعیت، اهمیت بازرگانی خاصی داشته است. جغرافی‌دانان عصر اسلامی بالس را در اقلیم چهارم قرار می‌دادند (ابن رسته، ۹۷). در تقسیمات کشوری سده‌های نخستین اسلامی نیز آن را در زمرهٔ شهرهای «جند قنسرین»، و در سلسلهٔ دژهای معروف به «ثغور بین‌النهرین» که مرزهای شمالی سوریه را محافظت می‌کرد، به شمار آورده‌اند؛ گویا سپس هارون‌الرشید آن را از توابع «جند عواصم» گردانید (ابن حوقل، ۱۸۰؛ ابن خردادبه، ۷۵؛ ابن عدیم، ۱۱۹/۱؛ لسترنج، «فلسطین...[4]»، 39 ,36 ,27-26). منحنی جغرافیایی مقدسی (ص ۲۰۴-۲۰۶) نیز از ویله بر کرانهٔ شهرهای لوط تا بالس، بخش عمده‌ای از فرات بالا تا بصره و آبادان را در بر دارد (نیز نک: ابن‌فقیه، ۸۹؛ قس: لسترنج، همان، 417، که از بزرگ‌راههایی منشعب از بالس یاد کرده است). با آنکه بالس را مانند دیگر شهرهای غرب فرات در قلمرو سوریه و اولین شهر شام از سوی عراق دانسته‌اند (همان، 27؛ ابن عدیم، ابن حوقل، همانجاها)، بعضی آن را در زمرهٔ بلاد جزیره نیز قرار داده، و چنانکه گفته شد از ثغور بین‌النهرین هم خوانده‌اند (لسترنج، «سرزمینها»، همانجا؛ «فلسطین»، 27-26). رود فرات روزگاری متصل به دیوار گرداگرد بالس بوده، ولی بعدها بسیار عقب رفته، دوباره به آن نزدیک شده است (یاقوت، ۴۷۸/۱؛ ابن عدیم، همانجا). این دیوار که از آثار عصر رومیان بود، ظاهراً در سدهٔ ۷ق/۱۳م ویران شد (همانجا). از مهم‌ترین مناطق اطراف بالس می‌توان به منبج و سمیساط اشاره کرد که همه حاصلخیز و ثروتمند بودند. صفین نیز که پیکار معروف میان امام علی(ع) و معاویه در آنجا رخ داد، از توابع مهم بالس بود (ابن حوقل، ۱۸۰-۱۸۱؛ اصطخری، ۲۵؛ ابوعبید، ۲۳۳؛ دمشقی، ۲۰۵).

بالس در نخستین دورهٔ فتوحات شامی به دست ابوعبیدهٔ جراح به روزگار عمر خطاب به صلح فتح شد و بسیاری از ساکنانش به دیگر شهرهای روم کوچیدند. ابوعبیده پادگانی در آنجا نهاد و گروهی از اعراب بدوی و شامی را همانجا اسکان داد. این شهر پس از فتح به یکی از اردوگاههای نظامی تبدیل شد، چنانکه مسلمة بن عبدالملک نیز در جنگ با روم شرقی آنجا را لشکرگاه خود کرد. همو به درخواست مردم، نهری از فرات به بالس آورد و دیوار شهر را مرمت کرد و استوار گردانید و ظاهراً آنجا را به اقطاع گرفت. پس از ابوعبیده، بالس و روستاهای آن در دست فرزندان او بود، اما سفاح آن را به اقطاع سلیمان بن علی عباسی داد؛ سپس هارون‌الرشید آن را اقطاع مأمون کرد (بلاذری، ۲۰۵-۲۰۶). در ۲۶۹ق/۸۸۲م بالس مورد هجوم لؤلؤ غلام ابن طولون واقع شد (طبری، ۶۱۴/۹) و آنگاه که معتضد عباسی روی به جنگ با خمارویه بن طولون نهاد، در کنار بالس اردو زد. مورخان آن عصر بالس

1. *Sovetskyiĭ...* 2. *Barbalissus* 3. *The Lands...* 4. *Palestine...*

را شهری کوچک با قلعه و دیوار و حومه وصف کرده، و آورده‌اند که بعضی بناهایش چسبیده به فرات است (ابن عدیم، ۱۲۰/۱). در جنگهای سیف‌الدولهٔ حمدانی با رومیان، بالس از شهرهایی بود که در مسیر تاخت و تازهای دو طرف قرار داشت (انطاکی، ۹۸، ۱۱۵، ۱۲۵) و ظاهراً از همین ایام به تدریج اهمیت تجاری خود را از دست داد (لسترنج، «فلسطین»، 417). این شهر به سبب موقعیت نظامیش از مناطق مورد منازعهٔ بنی مرداس و فاطمیان و برخی امرای محلی بود و تصرف آنجا می‌توانست راه هجوم به روم و ورود به عراق را باز کند (زکار، ۴۶-۴۷؛ انطاکی، ۲۲۰، ۴۰۲، ۴۱۲، ۴۱۸؛ مقریزی، *اتعاظ*...، ۱۷۶/۲، ۱۸۷، ۳۱۸/۳).

از بالس در حوادث خطیر قرن ۵ق/۱۱م و داستان بساسیری و استیلای سلاجقه بر عراق و نزاعهای امرای شام و عراق بسیار یاد شده است (سبط ابن جوزی، ۲۲، ۶۸، ۱۳۳، ۲۲۰). از اواخر این قرن بالس مورد نزاع سلاجقهٔ شام و امرای دیگر بود. در ۵۰۲ق در جریان نزاع بین سلطان محمد سلجوقی و برخی امرای عراق، جاوولی سقا بالس را از دست کارگزاران ملک رضوان گرفت و دست بـه قتل و غارت زد (ابن اثیر، *الکامل*، ۴۶۴/۱۰؛ ابن قلانسی، ۱۱۴).

در ۵۰۸ق/۱۱۱۴م بخش بـزرگی از بالـس بر اثـر زلزله ویـران شد (ابن‌اثیر، همان، ۵۰۸/۱۰). در همین دوران در عرصهٔ جنگهای صلیبی، بالس از شهرهایی بود که امرای فرنگی و مسلمان بر سر آن نزاعها داشتند و همواره دست به دست می‌شد و مورد هجوم و تخریب واقع می‌گردید (مثلاً نک‍: ابن اثیر، *التاریخ*...، ۱۷-۱۸؛ ابن عدیم، ۳۸۵۸/۸؛ رانسیمان، II/113, 134, 149). در نیمهٔ اول سدهٔ ۷ق این شهر مورد هجوم و غارت خوارزمیان واقع شد (مقریزی، *السلوک*، ۱(۲)/۳۰۲). در همین سده بیشتر ساکنان بالس و اطراف آن را اعراب بنی کلاب و بنی فزاره تشکیل می‌دادند (ابن عدیم، ۱۱۹/۱). سرانجام، تهاجمات گوناگون به بالس بیش از پیش موجب ویرانی آن گردید و به ویژه طاعون سال ۸۱۳ق/۱۴۱۰م (نک‍: مقریزی، همان، ۴(۱)/۱۳۲) را باید از عوامل مهم این ویرانی به شمار آورد.

امروزه ویرانه‌های شهر کهن بالس نزدیک اسکی مسکنه در سوریه دیده می‌شود (EI², I/996). در سالهای اخیر به کوشش «مؤسسهٔ فرانسوی تحقیقات عربی دمشق» کاوشهای باستان‌شناسانه در بالس کهن انجام شده، و اطلاعات مهمی دربارهٔ تاریخ پیش و پس از اسلام این شهر به دست آمده است (نک‍: ریموند، 159، جم). مختصات معماری عصر اسلامی بالس نیز جالب توجه است (کونل، 82) و کتیبه‌ها و برخی بناهای عصر اسلامی به ویژه دورهٔ ایوبیان آن از اهمیت خاصی برخوردار است (برخم، 2-3؛ هرتسفلد، 123-129, 114).

برخی مورخان از مشهد امام علی(ع) و بعضی مشاهد دیگر در بـالس یاد کـرده‌اند (ابن شـداد، ۱۷۸). در تـاریخ فـرهنگی منطقه، دانشمندان بسیاری به بالس منسوبند و ظاهراً چند تن از دانشمندان ایرانی مانند محمد بن حسن شیرازی و ابوعوانهٔ اسفراینی نیز در بالس ساکن و به آنجا منسوب شدند (دربارهٔ رجال دیگر، نک‍: یاقوت، ۴۷۹/۱؛ ابن عدیم، ۱۱۹/۱، ۱۲۷۹/۳؛ سمعانی، ۵۶/۲-۵۷).

آنچه اکنون در سوریه به نام بالس وجود دارد، شهرکی است در جبال حارم در منطقهٔ اریحا (طلاس، ۲۲۳/۲) که ارتباطی به بالس کهن ندارد.

مآخذ: ابن اثیر، *التاریخ الباهر*، به کوشش عبدالقادر احمد طلیمات، قاهره، ۱۹۶۳م؛ همو، *الکامل*؛ ابن حوقل، محمد، *صورة‌الارض*، به کوشش کرامرس، لیدن، ۱۹۳۸م؛ ابن خردادبه، *المسالک و الممالک*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۹۹م؛ ابن رسته، احمد، *الاعلاق النفیسة*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۹۱م؛ ابن شداد، محمد، *الاعلاق الخطیرة*، به کوشش یحیی زکریا عبارة، دمشق، ۱۹۹۱م؛ ابن عدیم، عمر، *بغیة الطلب فی تاریخ حلب*، به کوشش سهیل زکار، دمشق، ۱۹۸۸م؛ ابن فقیه، احمد، *مختصر کتاب البلدان*، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ ابن قلانسی، حمزه، *ذیل تاریخ دمشق*، بیروت، ۱۹۰۸م؛ ابوعبید بکری، عبدالله، *المسالک و الممالک*، به کوشش وان لون و ا. فره، تونس، ۱۹۹۲م؛ اصطخری، ابراهیم، *مسالک و ممالک*، ترجمهٔ کهن فارسی، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۴۷ش؛ انطاکی، یحیی، *تاریخ*، به کوشش عبدالسلام تدمری، طرابلس، ۱۹۹۰م؛ بلاذری، احمد، *فتوح‌البلدان*، به کوشش عبدالله انیس طباع، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ دمشقی، محمد، *نخبة‌الدهر*، به کوشش مرن، لایپزیگ، ۱۹۲۳م؛ زکار، سهیل، *امارة حلب*، دمشق، دارالکتاب العربی؛ سبط ابن جوزی، یوسف، *مرآة‌الزمان*، به کوشش علی سویم، آنکارا، ۱۹۶۸م؛ سمعانی، عبدالکریم، *الانساب*، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۳م؛ طبری، *تاریخ*؛ طلاس، مصطفی، *المعجم الجغرافی للقطر العربی السوری*، دمشق، ۱۹۹۲م؛ مقدسی، احمد، *احسن التقاسیم*، به کوشش محمد مخزوم، بیروت، ۱۴۰۸ق؛ مقریزی، احمد، *اتعاظ الحنفاء*، به کوشش محمد حلمی محمد احمد، قاهره، ۱۹۷۱م؛ همو، *السلوک*، به کوشش محمد مصطفی زیاده، قاهره، ۱۹۵۷م؛ یاقوت، *بلدان*؛ نیز:

Berchem, Max van, «Arabische Inschriften», *Archäologische Reise im Euphrat - und Tigris - Gebiet*, Berlin, 1911, vol. I; EI²; Herzfeld, E., «Zur Routenkarte», *Archäologische Reise im Euphrat -und Tigris-Gebiet*, Berlin, 1911, vol. I; Kuhnel, E., *Islamic Art and Architecture*, tr. K. Watson, New York, 1966; Le Strange, G., *The Lands of the Eastern Caliphate*, London, 1966; id, *Palestine Under the Moslems*, Boston, 1890; *Pauly*; Procopius, *History of the Wars*, tr. H. B. Dewing, London, 1954; Raymond, A. and J. L. Paillet, *Bālis II*, Damascus, 1995; Runciman, S., *A History of the Crusades*, Cambridge, 1952.

بخش جغرافیا

بالِش[1]، نام ۴ شهر در اسپانیا که در حکومت اسلامی اندلس اهمیت یافتند. نویسندگان اسلامی این نام را به صورتهای متفاوت نگاشته‌اند: ابن حیان (۱۹۰/۵)، ابوعبید بکری (ص ۷۶۳) و ادریسی (۵۳۷/۲) آن را بالش؛ ابن بشکوال (۶۳۷/۲)، یاقوت (۷۲۰/۱)، ابن بطوطه (۳۶۸/۴) و مقری (۱۶۶/۱) بَلَّش؛ ابن فرضی (۳۰۵/۱، ۲۰۵/۲)، ابن خطیب (*کناسة*...، ۱۶، *الاحاطة*...، ۲۹۵/۱) و ابن سعید مغربی (ص ۴۲۲) بِلّیش و بَلَّش؛ ابوالفدا (ص ۱۷۵) ابلّیش، و سرانجام ابـن دلایی (ص ۹) و ضبـی (ص ۵۲۹) بَلَس و بلیس نوشته‌اند. مشهورترین این شهرها بالش مالقه است که در استان مالقه در نزدیکی دریای مدیترانه و در دامنهٔ کوههای تخادا در کنار رودخانهٔ بالش قرار دارد. بالشِ بنو عبدالله در ناحیهٔ غرناطه در کنارهٔ چپ رودخانهٔ گوادِلفو در جنوب اسپانیا، و بالش زیبا[2] و بالش سفید[3] در نزدیکی هم در ناحیهٔ المریه در دامنهٔ کوههای ماریا در جنوب شرقی اسپانیا قرار گرفته‌اند

1. Velez 2. Velez Rubio 3. Velez Blanco

(نک: «اطلس...[1]»، 76،297؛ «فرهنگ...[2]»، IX/820).

ادریسی محل بالش را در ناحیهٔ بجانه دانسته است (همانجا) و به نظر می‌رسد که منظور او بالش سفید یا بالش زیبا در ایالت المریه بوده است. ابوالفدا ابلّیش را یکی از مهم‌ترین شهرهای ایالت مالقه دانسته که در کنار رودخانه‌ای بسیار زیبا واقع‌است و از نواحی سرسبز المریه‌به شمار می‌آید (همانجا).

این شهرها ظاهراً در ۹۳ق/۷۱۲م با فتح اندلس توسط نیروهای اسلام در زمرهٔ سرزمینهای اسلامی قرار گرفتند (نک: کنده، I/69, 77) و از آن زمان تا اواخر سدهٔ ۳ق/۹م که حکومت امویان اندلس رو به ضعف نهاد، زیر سلطهٔ دولت مرکزی اندلس قرار داشتند (نک: عبدالحلیم، ۴۸ـ۴۹). در اوایل سدهٔ ۴ق/۱۰م فرمانروایان ایالتهای شمالی اندلس بر مالقه و المریه تاختند، اما خلیفه ناصر این مناطق را دوباره در حیطهٔ قدرت مرکزی قرارداد (ابن حیان، ۱۹۰/۵، ۳۶۶ـ۳۶۷). در دوران ملوک‌الطوایف در اندلس بنی‌حمود بر مالقه و بنی عامر المریه حکومت می‌کردند (عبدالحلیم، ۲۷۳ـ۲۷۴). در ۴۴۹ق/۱۰۵۷م بنی زیری مالقه را از تصرف بنی حمود خارج کردند (همو، ۲۸۴). در ۴۸۰ق/۱۰۸۷م فرمانروایان دورهٔ ملوک‌الطوایف که از هجوم یوسف بن تاشفین بیم داشتند، با مسیحیان همداستان شدند و آنها المریه را مورد تاخت و تاز قرار دادند، لیکن ابن تاشفین در ۴۸۳ق همهٔ آنها را سرکوب کرد و پس از آن حکومت مرابطون تا اواخر سدهٔ ۵ق/۱۱م به ویژه در شرق اندلس پابرجا بود (ابن خلدون، ۲۵۰/۶؛ عبدالحلیم، ۴۰۴). از این زمان تا اواخر سدهٔ ۹ق/۱۵م بالشها پی‌آمدهای لشکرکشیهای فرمانروایان مسلمان و مدعیان مسیحی را تحمل کردند (نک: ابن خلدون، ۲۱۸/۴ بب، ۲۶۱/۷ بب؛ عنان، عصر...، ۱۱۲/۱).

در ۸۸۸ و ۸۹۰ق/۱۴۸۳ و ۱۴۸۵م هجوم نیروهای مسیحی به بالش مالقه به شکست انجامید، اما آنها با تجمع نیروهای بیشتر در ۸۹۲ق دوباره به بالش حمله کردند و موفق به تصرف آن شدند (نک: مقری، ۵۱۴/۴، ۵۱۶، ۵۱۹ ـ ۵۲۰). مسلمانان بالش مالقه پس از تسلط مسیحیان بر شهر آنجا را ترک کردند و به دیگر نواحی مسلمان‌نشین کوچیدند. امروزه بالش مالقه شهری کوچک است، اما در دورهٔ اسلامی علاوه بر آنکه پایگاه مهم جنوب اندلس به شمار می‌رفت، زادگاه علما و ادبای بسیاری نیز بود (عنان، *الآثار...*، ۲۵۴). جمعیت بالش مالقه در نیمهٔ سدهٔ ۲۰م، حدود ۳۵ هزار، بالش سفید ۶ هزار، و بالش زیبا ۱۰ هزار تن بود (نک: لاروس...، X/711؛ «فرهنگ»، همانجا). ساکنان کنونیِ بالشِ بنو عبدالله از نژاد عرب هستند (همانجا).

مقری (۱۶۶/۱) و ابن بطوطه (۳۶۸/۴) از فراوانی میوه در بالش مالقه یاد کرده‌اند. امروزه غلات، حبوبات، انگور و انواع روغنهای نباتی در بالشها کشت و تولید می‌شود («فرهنگ»، همانجا). ابن خطیب (*الاحاطة*، ۲۹۵/۱، ۱۳۸/۲ـ۱۳۹)، مقری (۲۱۲/۲، ۳۴۴/۴)، ابن فرضی (۳۰۵/۱، ۲۰۵/۲)، ابن بشکوال (۶۳۷/۲) و ضبی (ص ۵۱) شمار زیادی از علما و ادبای این شهرها را معرفی کرده‌اند. ابن بطوطه از زیبایی مسجد بالش مالقه سخن گفته است (همانجا). از آثار بر جا مانده از دوران اسلامی خرابه‌های یک دژ و یک طاق در یکی از خیابانهای بالش مالقه است. گفته می‌شود که دو کلیسای این شهر در محل مساجد قدیم بنا شده است (عنان، همانجا).

مآخذ: ابن بشکوال، خلف، *الصلة*، بیروت، ۱۴۱۰ق/۱۹۸۹م؛ ابن بطوطه، محمد، *رحلة*، پاریس، ۱۹۲۲م؛ ابن حیان، حیان، *المقتبس*، به کوشش چالمتا و دیگران، مادرید، ۱۹۷۹م؛ ابن خطیب، محمد، *الاحاطة فی اخبار غرناطة*، به کوشش محمد عبدالله عنان، قاهره، ۱۳۷۵ق/۱۹۵۵م؛ همو، *کناسة الدکان بعد انتقال السکان*، قاهره، ۱۹۶۶م؛ ابن خلدون، *العبر*؛ ابن دلایی، احمد، *ترصیع الاخبار*، به کوشش عبدالعزیز اهوانی، مادرید، ۱۹۶۵م؛ ابن سعید مغربی، علی، *المغرب فی حلی المغرب*، به کوشش شوقی ضیف، قاهره، ۱۳۵۳ق؛ ابن فرضی، عبدالله، *تاریخ العلماء و الرواة للعلم بالاندلس*، به کوشش عزت عطار حسینی، قاهره، ۱۳۷۳ق/۱۹۵۴م؛ ابوعبید بکری، عبدالله، *المسالک و الممالک*، به کوشش وان لون و ا. فره، تونس، ۱۹۹۲م؛ ابوالفدا، *تقویم البلدان*، به کوشش م. رنو و دوسلان، پاریس، ۱۸۴۰م؛ ادریسی، محمد، *نزهة المشتاق*، بیروت، ۱۴۰۹ق/۱۹۸۹م؛ ضبی، احمد، *بغیة‌الملتمس*، به کوشش ف. کودرا، مادرید، ۱۸۸۴م؛ عبدالحلیم، رجب محمد، *العلاقات بین الاندلس الاسلامیة و اسبانیا النصرانیة فی عصر بنی امیة و ملوک الطوائف*، قاهره، دارالکتب الاسلامیه؛ عنان، محمد عبدالله، *الآثار الاندلسیة الباقیة فی اسبانیا و البرتغال*، قاهره، ۱۳۸۱ق/۱۹۶۱م؛ همو، *عصر المرابطین و الموحدین فی المغرب و الاندلس*، قاهره، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۴م؛ مقری، احمد، *نفح الطیب*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۳۸۸ق/۱۹۶۸م؛ یاقوت، *بلدان*؛ نیز:
Atlas of the World, Oxford, 1994; Condé, J. A., *History of the Dominion of the Arabs in Spain*, tr. J. Foster, London, 1854; *Diccionario Salvat*, Barcelona; *Grande Larousse*.

پرویز امین

بالطه‌جی، یا بالتاچی (به معنای تبردار)، در تشکیلات دربار عثمانی به محافظان کاخهای سلطنتی اطلاق می‌شد. اینان علاوه بر نگاهبانی، خدمات گوناگون در اندرون و بیرون دربار را نیز بر عهده داشتند (پاکالین، I/154؛ «دائرةالمعارف...[3]»، V/34).

این رسته نخستین بار در دوران فرمانروایی سلطان مراد دوم (حک ۸۲۴ ـ ۸۵۵ق) ایجاد شد. سلطان مراد مقارن لشکرکشی به روم ایلی عده‌ای را برای هموار کردن راهها، پرکردن باتلاقها، قطع درختان و خدماتی از اینگونه استخدام کرد (اوزون چارشیلی، «تشکیلات...[4]»، 432؛ تورسون بی، 109؛ پاکالین، I/156؛ «دائرةالمعارف»، همانجا). افراد این رسته که «جماعت تبرداران» نامیده می‌شدند، سپس در ۵ واحد جداگانه (اجاق) در کاخهای سرای قدیم، سرای جدید، گالاتا (غلطه) سرای، کاخ ابراهیم پاشا و ادرنه به خدمت مشغول شدند (اوزون چارشیلی، «خاندان...[5]»، I/57؛ «دائرةالمعارف»، همانجا؛ IA, II/286). بالطه‌جیها به دو دستهٔ بزرگ موسوم به «تبرداران سرای عتیق» و «تبرداران زُلُفلو» (زلفدار) تقسیم می‌شدند (پاکالین، III/429-430).

تبرداران سرای عتیق، علاوه بر محافظت از سرای قدیم و خدمت به

1. *Atlas...* 2. *Diccionario...* 3. *Türkiye...* 4. *Osmanlı devletinin...* 5. *Osmanlı devleti...*

مادرشاه (والدهٔ سلطان) و شاهزادگان، ادارهٔ موقوفات حرمین شریفین را نیز بر عهده داشتند و تحت سرپرستی دارالسعاده آغاسی (رئیس خواجه سرایان) به کار می‌پرداختند (اوزون چارشیلی، «تشکیلات»، همانجا؛ شمعدانی زاده، II/12). این سازمان در ۱۱۷۱ق در زمان سلطان مصطفیٰ سوم که از سوء استفادهٔ آنها از حرمین آگاه شده بود، برچیده شد (همو، II/12-13؛ اوزون چارشیلی، همان، 434). اما بار دیگر در ذیقعدهٔ ۱۱۸۷ در دوران فرمانروایی عبدالحمید اول احیا و دایر گردید (همانجا).

بالطه‌جیهای زلفدار که «تبرداران خاصه» نیز نامیده می‌شدند (پاکالین، III/429)، از نظر کار و موقعیت در دربار عثمانی از گروه دیگر کاملاً متمایز و متفاوت بودند. با توجه به اینکه آنان به خدمت در اندرون دربار و حرمسرا اشتغال داشتند، برای آنکه چشمشان به بانوان حرم نیفتد، لباس یقه بلند بر تن کرده، کلاهی نیز که از طرفین آن دو رشتهٔ شبیه موی سر آویزان بود، بر سر می‌گذاشتند، چنانکه غیر از جلو پای خود جای دیگری را نمی‌دیدند، از این‌رو، به «زلفلو» معروف شدند (اوزون-چارشیلی، همان، 435؛ کوچو، IV/2073؛ «دائرة‌المعارف»، همانجا)، این گروه را محافظان یقه دار نیز می‌نامیدند. اعضای علاقه‌مند به تحصیل از این صنف، در مسجد صوفیه درس می‌خواندند و ۳۰نفر از آنان در هنگام جنگ و لشکرکشی زیر «سنجق شریف» پرچم منسوب به پیامبر اکرم(ص)، قرآن تلاوت می‌کردند (کوچو، IV/2072؛ اوزون-چارشیلی، همان، 432). بیرون آوردن تخت سلطنتی از خزانه به هنگام اعیاد و جشنها، پخش شربت و بخور در مراسم مولودی خوانی در مسجد سلطان احمد، اطفای حریق در دربار، رفت و روب محل کار وزیران و قاضی عسکرها، کار در آشپزخانهٔ سلطانی، شمعداری و جز آن از دیگر وظایف تبرداران خاصه بود (IA، همانجا؛ پاکالین، I/155؛ کوچو، IV/2073). افراد این گروه را به تفاوت از ۱۸۴ تا ۱۷۶ نفر تخمین زده‌اند (اوزون چارشیلی، همان، 438-437).

بالطه‌جیها عموماً از میان کودکان خدمتکار مسیحی (دِوشیرمه‌ها) انتخاب («کتاب مستطاب»، ۱۳)، و تحت انضباط شدید تربیت می‌شدند، چنانکه تماس با قاپوچیها و سایر خدمهٔ دربار برای آنها ممنوع بود (همان، ۴۵). همچنین از افراد عجمی اوغلانلار نیز عده‌ای برای خدمت درصنف بالطه‌جی برگزیده‌می‌شدند(همان، ۷؛ اوزون‌چارشیلی، «خاندان»، I/40).

تبرداران خاصه در کاخ توپکاپی همراه با کدخدایان، بلوکباشیها و اُداباشیها و دار السعاده آغاسی تحت فرمان «سلاحدار آغا» که بلند مرتبه‌ترین مقام در این زمینه در اندرون همایون بود، خدمت می‌کردند. تبرداران سرای عتیق نیز تحت فرمان «قزلر آغاسی» قرار داشتند (اوزون چارشیلی، «تشکیلات»، 433؛ کوچو، IV/2075؛ «دائرة المعارف»، همانجا). منشی دارالسعاده آغاسی یا «دارالسعادهٔ شریفه آغاسی یازیجی‌سی» که منشی افندی نیز خوانده می‌شد، به امور موقوفات حرمین رسیدگی می‌کرد (اوزون چارشیلی، همان، 434). در سلسله مراتب‌تبرداران خاصه ۸نفر قمه‌بند قرار داشتند که آنان را بیچاقلی می‌نامیدند («دائرة‌المعارف»، همانجا).

در دوران فرمانروایی عثمانیان بسیاری از افراد هر دو صنف بالطه‌جی با ابراز لیاقت، به مقامات عالی اداری و سیاسی عثمانی حتیٰ مقام صدارت رسیدند که از آن جمله بالطه‌جی محمدپاشا، ابراهیم پاشا نوشهرلی (ه م)، نصوح پاشا و عزت محمد پاشا را می‌توان نام برد (عثمان‌زاده، ۴۷؛ شیخی، ۱۳۴، ۴۳۶؛ IA, II/287).

مآخذ: شیخی، محمد افندی، *وقایع الفضلاء* (*ذیل الشقائق النعمانیة*)، به کوشش عبدالقادر اوزجان، استانبول، ۱۹۸۹م؛ عثمان‌زاده‌تائب، احمد، *حدیقة‌الوزرا*، فرایبورگ، ۱۹۶۹م؛ «کتاب مستطاب» (نک: مل)؛ نیز:

IA; « Kitâb-i Müstetâb», *Osmanlı devlet teşkilâtına dair kaynaklar*, ed. Y. Yücel, Ankara, 1988; Koçu, R.E., *Istanbul ansiklopedisi*, Istanbul, 1960; Pakalın, M. Z., *Osmanlı tarih deyimleri ve terimleri Sözlüğü*, Istanbul, 1983; Şem'dâni-zâde, S., *Mür'i't-tevârih*, ed. M.M. Aktepe, Istanbul, 1978; *Türkiye diyanet vakfı İslâm ansiklopedisi*, Istanbul, 1992; Tursun Bey, *Târîh-i Ebü'l-feth*, ed. A. M. Tulum, Istanbul, 1977; Uzunçarşılı, İ. H., *Osmanlı devleti teşkilâtından Kapukulu ocakları*, Ankara, 1984; id, *Osmanlı devletinin saray teşkilâtı*, Ankara, 1984.

علی‌اکبر دیانت

بالْفور، اِعْلامیّه، یادداشتی که آرثر جیمز بالفور[1] وزیر امور خارجهٔ انگلیس (۱۹۱۶-۱۹۱۹م) در ۲ نوامبر ۱۹۱۷م/۱۱ آبان۱۲۹۶ش در پی مذاکرات و تلاشهای سران صهیونیسم، خطاب به روتشیلد دربارهٔ نظر مساعد دولت انگلستان نسبت به تشکیل یک کشور یهودی در فلسطین ارسال کرد.

اندیشهٔ تشکیل دولت یهود، نخست در کنگرهٔ سازمان جهانی صهیونیسم به رهبری تئودُر هرتسل در ۱۸۹۷م مطرح شد و در پی آن صهیونیستها تلاشهای گسترده‌ای برای جلب حمایت دولتها از این طرح آغاز کردند. نخستین مذاکرات آنان با دولتهای عثمانی، آلمان و سپس انگلیس با شکست روبرو شد (کیالی، *تاریخ*...، ۴۱-۴۲؛ منوهین، 61؛ لیلینتال، «رابطه...[2]»، 13)؛ اما با شروع جنگ جهانی اول توجه دولت انگلیس به یهودیان و نقش آنان در جهت منافع آن دولت، معطوف گشت. از اواخر سال ۱۹۱۴ تا ۱۹۱۶م گفت و گوهای سیاسی سران یهود همچون هربرت ساموئل و حاییم وایزمن، با سران و شخصیتهای برجستهٔ انگلیسی گسترش یافت. در اواخر بهار و اوایل تابستان ۱۹۱۷م رهبران صهیونیسم فضای سیاسی را برای طرح علنی درخواست خود مناسب یافتند، و طی درخواستی از بالفور خواهان حمایت رسمی دولت انگلستان شدند (صدقه، ۲۵؛ کیالی، همان، ۹۸-۱۰۳؛ وایزمن، 230-233؛ طربین، ۱۱۳).

با پیشنهاد بالفور، سازمان صهیونیسم با تشکیل هیأتی مرکب از نویسندگان و سیاستمداران صهیونیست به تهیه و تدوین پیش‌نویس یادداشت بالفور به روتشیلد پرداختند. در این خصوص با یهودیان آمریکایی نیز تماسهایی گرفته شد. به دلیل مخالفت یهودیان

1. Balfour 2. *The Zionist* ...

ضدصهیونیسم و نیز تعهداتی که انگلستان در توافق‌نامهٔ مک ماهون ـ شریف حسین، به اعراب داده بود، مواد مندرج در این یادداشت چندین‌بار مورد تجدیدنظر قرار گرفت (وایزمن، 235 ff.؛ جفریز، ۲۵۷/۱ـ ۲۶۱، ۲۶۷؛ صدقه، ۲۵ـ۳۳؛ لیلینتال، «ارزش...[1]»، 22؛ درایزدیل، 308؛ منوهین، 71,505؛ طربین، ۱۱۶؛ *الموسوعة*...، ۴۱۶/۱). و سرانجام در اکتبر ۱۹۱۷م متن نهایی به تأیید دولت انگلستان و آمریکا رسید، و در دوم نوامبر همان سال رسماً توسط بالفور به روتشیلد اعلام گردید (وایزمن، 262؛ صدقه، ۲۵ـ۲۶؛ منوهین، 75-71؛ استیونز، 31-30). در این اعلامیه تصریح شده که دولت انگلستان برای تشکیل وطن ملی یهود در فلسطین، تلاشهای لازم را به عمل خواهد آورد (نک: *جودائیکا*، IV/131؛ ابان، 357؛ گارودی، ۶۱ـ۶۲؛ کیالی، همان، ۱۰۳).

دربارهٔ انگیزه‌های دولت انگلیس در صدور اعلامیهٔ بالفور سخن بسیار رفته است و غالباً آن را همسو با اهداف سیاسی و نظامی این دولت در خاورمیانه، مسألهٔ یهودیان اروپای شرقی و مسألهٔ جنگ جهانی اول و فشارهای صهیونیستهای صاحب قدرت و مقام و نفوذ در دولت انگلستان می‌دانند (نک: وایزمن، 288 ,191؛ منسفیلد، 205؛ درایزدیل، 269؛ لیلینتال، همان، 22-21؛ استیونز، 5؛ سوکولف، 101 ff.؛ کیالی، همان، ۹۶، ۱۰۰ـ۱۰۳؛ صدقه، ۳۸ـ۴۱؛ طربین، ۱۰۸ـ۱۰۹، ۱۱۸).

یادداشت بالفور در ۱۱ اوت ۱۹۱۹ در کنفرانس صلح کشورهای متفق در پاریس تکمیل شد و در ۱۹ سپتامبر به وزارت امور خارجهٔ انگلیس ارجاع گردید و در آنجا به‌عنوان یک سندرسمی در تعیین خط ـ مشی سیاسی وزارت خارجهٔ انگلیس تلقی شد (تیلر، 28-27؛ کیمشه، 80؛ صدقه، ۳۱ـ۳۲). این اعلامیه در کنفرانس متفقین در سان رِموی ایتالیا در آوریل ۱۹۲۰ نیز مورد تأیید قرار گرفت و تصمیم گرفته شد قیمومت فلسطین که اعلامیهٔ بالفور در چهارچوب آن قرار می‌گرفت، به انگلیس واگذار شود (آنتونیوس، 305؛ *جودائیکا*، IV/135؛ منوهین، 79؛ سلیم، ۲۱؛ کیالی، *تاریخ*، ۱۵۳، ۱۵۸ـ۱۵۹). سرانجام جامعهٔ ملل نیز در ۲۴ ژوئیه ۱۹۲۲م/۲ مرداد ۱۳۰۱ش رسماً قیمومت فلسطین را به انگلیس اعطا کرد (ابان، 359؛ *جودائیکا*، همانجا). از سوی دیگر، اعلامیهٔ بالفور در مادهٔ ۹۵ معاهدهٔ سِوْر که میان متفقین و دولت عثمانی منعقد گردید، گنجانده شد (تیلر، 28؛ سلیم، همانجا).

بازتابها و مخالفتها: یکی از مخالفان سرسخت اعلامیهٔ بالفور، ادوین مونتاگیو از یهودیان سرشناس ضدصهیونیست و وزیر خزانه‌داری وقت انگلیس بود که صهیونیسم و تشکیل دولتی یهودی را با وفاداری یهودیان نسبت به کشورهای متبوع خود و نیز با حقوق اعراب متعارض می‌دانست (ابان، 357؛ وایزمن، 202؛ جفریز، ۲۵۹/۱، ۲۶۲ـ۲۶۴؛ کیالی، همان، ۱۰۰، ۱۰۳، حاشیه). از نخستین کسانی که دربارهٔ اعلامیهٔ بالفور اعلام خطر کرد، لُرد کرزن سیاستمدار معروف انگلیسی بود. او یک هفته قبل از انتشار اعلامیه اظهار داشت که فلسطینیان با نیم میلیون جمعیت هرگز تن به واگذاری زمین و مایملک خود به مهاجران یهودی نخواهند داد. همچنین برخی از گروههای یهودی در اروپا و آمریکا نیز با اصل ایجاد میهن ملی یهود مخالف بودند (فهمی، ۱۰۳؛ طیباوی، 221؛ جفریز، ۲۶۴/۱؛ وایزمن، 325، 326؛ *الموسوعة*، ۴۱۷/۱).

دولت نظامی انگلیس در فلسطین، مضمون اعلامیهٔ بالفور را تا پس از تفویض قیمومت فلسطین به انگلستان در کنفرانس سان‌رموی ایتالیا در آوریل ۱۹۲۰ رسماً برای ملت فلسطین فاش نکرد. در پی انتشار متن اعلامیهٔ بالفور و قطعنامهٔ کنفرانس سان‌رمو، اعتراضات سراسر فلسطین را فرا گرفت و درگیریهای پراکنده‌ای در طول مرزهای فلسطین و سوریه رخ داد (کیالی، همان، ۱۵۸ـ۱۵۹؛ *الموسوعة*، همانجا). پس از آن در ۱۹۲۱م یک هیأت رسمی از جانب فلسطینیان برای درخواست لغو اعلامیهٔ بالفور به لندن رفت. این هیأت اعلامیهٔ بالفور را با مادهٔ ۲۲ اعلامیهٔ جامعهٔ ملل، و نیز با معاهدات انگلستان در قبال شریف حسین متعارض می‌دانست (نک: کیالی، همان، ۱۸۳ـ۱۸۴، ۱۸۶؛ *الموسوعة*، ۴۱۷/۱ـ۴۱۸).

فلسطینیان عقیده داشتند که اعلامیهٔ بالفور حق خودمختاری را از آنها سلب می‌کند و افزایش مهاجرت یهودیان باعث انقیاد اقتصادی و سیاسی آنان از یهودیان اروپایی خواهد شد. آنان با تشکیل انجمنها و جمعیتها و برپایی کنگره‌ها و کنفرانسها در فلسطین و سوریه مخالفت خود را با اعلامیه ابراز کردند (کیالی، *وثائق*...، ۱۸ـ۱۹، ۴۸ـ۵۰، *تاریخ*، ۱۲۱ـ۱۲۴، ۱۴۰، ۱۵۸ـ۱۵۹، ۱۸۴، جم؛ رایت، 8). در صحنهٔ اجتماعی نیز تظاهرات و اعتراضات مردمی بسیاری در سراسر فلسطین به وقوع پیوست و استمرار آنها از ۱۹۲۰ تا ۱۹۲۲م منجر به انتشار «کتاب سفید» از جانب چرچیل گشت. وی در این کتاب ضمن تشریح عبارت «میهن ملی» و اشاره به محدود ساختن مهاجرت یهودیان، با در نظر گرفتن شرایط و گنجایش اقتصادی کشور و منع فروش زمین به یهودیان و تأسیس پارلمانی متشکل از اکثریت نمایندگان منتخب مردم فلسطین، سعی کرد بر موج مخالفت موجود در پارلمان انگلیس و مطبوعات برضد قیمومتِ توأم با اجرای اعلامیهٔ بالفور فائق آید (کریسی، 2؛ ابان، 379؛ کیالی، همان، ۱۸۷، ۱۹۶ـ۱۹۷؛ *الموسوعة*، ۴۱۷/۱).

تصویب این اعلامیه از جانب جامعهٔ ملل و جوامع بین‌المللی دیگر در سراسر جهان و نتایج حاصل از آن، بحرانها و مجادلات بی‌شماری ایجاد کرد که همچنان ادامه دارد. سالروز انتشار اعلامیهٔ بالفور همواره با اعتراضات و تظاهرات وسیعی یاد می‌شود (کیالی، همان، جم؛ *الموسوعة*، ۴۱۸/۱؛ یلمن، 19). اسناد و مدارک دورهٔ ۱۹۱۵ـ۱۹۲۰م مجلس انگلیس درمورد اعلامیهٔ بالفور در ۱۹۷۰م منتشر شد و اصل نامهٔ بالفور به عنوان یک سند تاریخی در موزهٔ لندن نگاهداری می‌شود (لیلینتال، «رابطه»، 737؛ *جودائیکا*، IV/131).

1. *What Price*...

مآخذ: جفرین، ج. م. ن.، *فلسطین الیکم الحقیقة*، ترجمهٔ احمدخلیل الحاج، قاهره، ۱۹۷۱م؛ سلیم، محمد عبدالرئوف، *نشاط الوکالة الیهودیة لفلسطین*، مؤسسة العربیة للدراسات و النشر، ۱۹۸۲م؛ صدقه، نجیب، *قضیة فلسطین*، به‌کوشش عبدالرحمان عزام‌پاشا و جمال حسینی، بیروت، ۱۹۴۶م؛ طربین، احمد، *فلسطین فی خطط الصهیونیة و الاستعمار ۱۸۹۷-۱۹۲۲*، معهد البحوث و الدراسات العربیة، ۱۹۷۰م؛ فهمی، ویلیام، *الهجرة الیهودیة الی فلسطین المحتلة*، معهد البحوث و الدراسات العربیة، ۱۹۷۱م؛ کیالی، عبدالوهاب، *تاریخ نوین فلسطین*، ترجمهٔ محمد جواهر کلام، تهران، ۱۳۶۶ش؛ همو، *وثائق المقاومة الفلسطینیة العربیة*، بیروت، ۱۹۸۸م؛ گارودی، روژه، *ماجرای اسرائیل، صهیونیسم سیاسی*، ترجمهٔ منوجهر بیات، مشهد، ۱۳۶۴ش؛ *الموسوعة الفلسطینیة*، القسم العام، دمشق، ۱۹۸۴م؛ نیز:

Antonius, G., *The Arab Awakening*, Beirut, Lebanon Bookshop; Drysdale, A., *The Middle East and North Africa*, New York, 1985; Eban, A., *My People*, Behrman House, 1968; *Judaica*; Kimche, J., *Palestine or Israel*, London, 1973; Kirisci, K., *The PLO and World Politics*, London, 1986; Lilienthal, A., *What Price Israel?*, Beirut, 1969; id, *The Zionist Connection*, New York, 1978; Mansfield, P., *The Arabs*, New York, 1983; Melman, Y. and D. Raviv, *Behind the Uprising*, London, 1989; Menuhin, M., *The Decadence of Judaism in our Time*, Beirut, 1969; Sokolow, N., *History of Zionism*, London, 1919; Stevens, R., *Zionism and Palestine Before the Mandate*, Beirut, 1972; Taylor, A., *Prelude to Israel*, Beirut, 1970; Tibawi, A.L., *Anglo-Arab Relations*, London, 1978; Weizman, Ch., *Trial and Error*, London, 1950; Wright, C.A., *Facts and Fables: The Arab-Israeli Conflict*, New York, 1989.

نادیزدا خارچینکو

بالْکار، مردمی مسلمان از ساکنان قدیمی بخش مرکزی دامنهٔ شمالی کوههای بزرگ قفقاز. محل استقرار آنان، باکسان، چِگِم، چِرِک (بالکار) و نیز اراضی جلگه‌ای دامنهٔ مناطق کوهستانی جمهوری خودمختار کاباردینو ـ بالکاراست («تاریخ...[1]»، 73-I/72). عمده‌ترین زیستگاه بالکارها، اراضی کوهستانی البروس قفقازاست («مردم...[2]»، I/270) که بعضی آن را دگرگون شدهٔ نام البرز می‌دانند. بالکارها خود را تائولو ـ مالکارلی می‌نامند (BSE^3، II/578) که ظاهراً به معنای کوه‌نشین است (آکینر، 226).

منشأ قومی بالکارها مشخص نیست. بعضی آنان را از اعقاب بلغارهایی دانسته‌اند که در سده‌های ۶ و ۷ق/۱۲ و ۱۳م ناگزیر از عقب‌نشینی به جانب مناطق کوهستانی شدند. برخی دیگر آنان را از اخلاف خزرهایی دانسته‌اند که در سدهٔ ۵ ق/۱۱م به بخش علیای رود تِرِک رانده شدند. شماری نیز آنان را ایبریایی ـ قفقازی و یا فینهایی دانسته‌اند که ویژگیهای ترکان را به خود گرفته‌اند (EI^2). در «دائرةالمعارف بزرگ شوروی» آمده است که به احتمال بالکارها از امتزاج طوایف بومی قفقاز شمالی با اقوام ایرانی زبان (آلانها) و ترکی‌زبانان کوچنده (بلغارها، خزران و دیگران به ویژه قپچاقها) تشکل یافته‌اند (BSE^3، همانجا). بنابر روایت خود بالکارها، اجدادشان که در جلگه‌های کوبان می‌زیستند، به سبب هجوم طوایف چرکس (آدیگه) به کوهها رانده شدند و گروهی از آسها را از کوهها بیرون راندند و گروهی از آنان را نیز در خود مستحیل کردند (EI^2).

قپچاقها در تشکل بالکارها و قراچاییها نقش چشمگیری داشتند. پس از هجوم مغولان در سدهٔ ۷ق/۱۳م بالکارها به اراضی کوهستانی شمال قفقاز رانده شدند. پس از این ماجرا در مناطق مذکور ۵ گروه به نامهای بالکار، خولام، بِزِنگی، چگم و اوروسبی پدید آمد (BSE^3، همانجا). از سدهٔ ۱۰ق/۱۶م بالکارها زیر سلطهٔ کاباردا‌ها (قبارطه) درآمدند و شیوهٔ زندگی آنان را پذیرفتند. این وضع تا زمان استیلای روسها ادامه یافت (EI^2). در نیمهٔ دوم قرن ۱۳ق/۱۹م گروهی از بالکارها بار دیگر به جلگه‌ها کوچ کردند (BSE^3، همانجا). در دوران سلطهٔ روسها، سرزمین بالکار بخشی از شهرستان نالچیک در استان تِرِک بود («مردم»، همانجا).

زبان بالکارها، گویش سادهٔ قراچایی از گروه قپچاقی است که به گروه زبانهای ترکی تعلق دارد و تحت نفوذ زبان آسی و زبانهای ایبریایی ـ قفقازی همسایه، یعنی زبان کاباردا ـ چچن و آبازه است. این زبان در دورهٔ گذشته فاقد خط و کتابت بود، ولی در ۱۹۲۰م به الفبای عربی با اندک تغییری مجهز شد. زبان بالکارها در ۱۹۲۴م ضمن ارتباط با زبان کاباردا ها، صورت مکتوب یافت. در ۱۹۲۵م الفبای لاتینی جای آن را گرفت و سال بعد نخستین آثار مکتوب آن به زبان بالکار ـ قراچایی منتشر شد (EI^2؛ بنیگسن، ۷۴؛ نیز نک: آکینر، همانجا). از ۱۹۳۸م خط سیریلیک جانشین خط لاتین شد. مردم بالکار مسلمان حنفی مذهبند. دین اسلام از اواخر سدهٔ ۱۲ق/۱۸م توسط تاتارهای کریمه و نوغای کوبان، به میان بالکارها راه یافت (EI^2).

بالکاریا: در ۱۹۱۸م پس از برقراری حکومت شوروی در نالچیک، در اراضی کاباردا و بالکار حکومت شوروی برقرار گردید. چندی بعد در منطقهٔ نالچیک، اهالی به فرماندهی ژنرال لازار فئودُرویچ بیچراخُف که در اوایل سال ۱۹۱۸م فرماندهی گارد قزاق در ایران را برعهده داشت، سر به شورش برداشتند. این شورش در ماه نوامبر همان سال سرکوب گردید (BSE^3، III/403, XI/90). در ژانویهٔ ۱۹۲۱ منطقهٔ بالکار به جمهوری شوروی گورسکایا و در ۱۶ ژانویهٔ ۱۹۲۲ به کاباردا پیوست و از اتفاق این دو قوم و سرزمین، ایالت خودمختار کاباردینو ـ بالکار تأسیس شد. ایالت مذکور در ۵ دسامبر ۱۹۳۶ به صورت جمهوری خودمختاری با همین نام درآمد که مرکز آن شهر نالچیک بود (آکینر، 227؛ BSE^3، همانجا). در اکتبر ۱۹۴۲ در جریان جنگ جهانی دوم، نیروهای آلمان، نالچیک را تصرف کردند. در ۸ مارس ۱۹۴۴، یک سال پس از تصرف مجدد این منطقه توسط نیروهای شوروی، بالکارها به جمهوریهای قزاقستان و قرقیزستان تبعید شدند. در آوریل همان سال نام بالکار از عنوان جمهوری خودمختار کاباردینو بالکار حذف شد. در ۲۵ ژوئن ۱۹۴۶ بالکاریا به عنوان واحدی از تقسیمات کشور ملغیٰ شد. در ژانویهٔ ۱۹۵۷ بار دیگر جمهوری کاباردینو ـ بالکار تشکیل گردید و به تبعید شدگان اجازه داده شد، به موطن خود بازگردند (همانجا؛ EI^2). حداقل شمار تبعید شدگان بالکار را ۴۵ هزار نفر نوشته‌اند. اینان در نامساعدترین مناطق سیبری، قزاقستان و قرقیزستان اسکان داده شدند. در ۱۹۵۹م/۱۳۳۸ش شمار بالکارها ۴۲ هزار نفر بود که در

1. *Istoriya...* 2. *Narody...*

۱۹۷۰م به ۵۹ هزار و در ۱۹۷۹م/۱۳۵۸ش به ۶۶ هزار نفر رسید (بنیگسن، ۶۲-۶۳؛ «فرهنگ...[1]»، 105).

مآخذ: بنیگسن، الکساندر و مری براکس آپ، مسلمانان شوروی، گذشته، حال و آینده، ترجمهٔ کاوه بیات، تهران، ۱۳۷۰ش؛ نیز:

Akiner, Sh., *Islamic Peoples of the Soviet Union*, London, 1986; BSE[3]; EI[2]; *Istoriya Kabardino - Balkarskoĭ ASSR*, Moscow, 1967; *Narody Kavkaza*, Moscow, 1960; *Sovetskiĭ entsiklopedicheskiĭ slovar'*, Moscow, 1987.

عنایت‌الله رضا

بالْکان، شبه جزیره‌ای در جنوب اروپا. نام بالکان به رشته کوههایی اطلاق می‌شد که در نوشته‌های مؤلفان باستان و سده‌های میانه به صورت هایموس[2] آمده است. استرابن از وجود کوههای هایموس در نزدیکی دریای سیاه (پونتوس) یاد کرده است (III/251, VIII/345). پلینی به منطقه‌ای با نام هایمونیا اشاره کرده، و آن را با سرزمین یونان یکی دانسته است (II/138-139). در زبان ترکی این نام به صورت بالقان و بلقان آمده که به معنای رشته کوه است. ترکان منطقهٔ ناهموار را بالقانلیق می‌نامند (EI[2], I/998؛ سامی، ۱۲۱۰/۲). خلیل اینالجیک نوشته است که واژهٔ بالک (بالق) به مفهوم گِل و لجن نیز آمده که پسوند (ان) بدان افزوده شده است (EI[2]، همانجا). بالق به زبان برخی از مردم ارغو (ساکنان نواحی میان طراز و بلاساغون) به معنای گِل بوده است (کاشغری، ۱۱۱، ۳۷۵). بارتولد از کوهی به نام بلخان در شرق دریای خزر یاد کرده که گویا از واژهٔ پارسی بالاخانه پدید آمده است. بعدها ترکمانان آن را در اروپا نیز به مفهوم کوه به کار گرفتند. بدین‌سان، نام بالکان برای کوه و نیز برای شبه جزیرهٔ واقع در جنوب اروپا از اینجا پدید آمده است (بارتولد، III/359). بلغارها و صربها بالکان غربی را استارا پلانینا می‌نامیدند که به معنای کوه قدیمی و کهن است. این نام در میان اقوام اسلاو نیز رواج داشته است. نام بالکان در اطلس بزرگی که در ۱۱۷۰ق/۱۷۵۷م از سوی روبر دو وگوندی[3] تهیه شد، آمده است (IA, II/280). ترکان عثمانی پس از نفوذ در قارهٔ اروپا و تصرف منطقهٔ بالکان آن را روم ایلی نامیدند (همان، II/280-281).

شبه جزیرهٔ بالکان در ۳۶° و ۳۰′ تا ۴۷° و ۳۰′ عرض شمالی و ۱۵° و ۲۰′ تا ۲۹° و ۴۰′ طول شرقی واقع شده است (سامی، ۱۲۱۱/۲). دریای مرمره، تنگهٔ بسفر و داردانل این شبه جزیره را از آسیای صغیر جدا می‌کند. دریاهای اژه، مرمره و سیاه در شرق شبه جزیرهٔ بالکان واقعند («دائرةالمعارف جغرافیایی...[2]»، I/184). بدین‌سان، بلغارستان، بخش بزرگی از یوگسلاوی سابق، آلبانی، یونان، جنوب رومانی، بخش اروپایی ترکیه و نیز بخشی از زمینهای شمال شرق ایتالیا در شبه جزیرهٔ بالکان قرار دارند. سواحل بالکان مضرس، مرتفع و دارای شیب است. در غرب و جنوب آن خلیجهای کوچکی وجود دارد که در مجاورت آنها جزایر بسیاری با مساحت ۲۱٬۵۰۰ کم۲ دیده می‌شوند. بیشتر نواحی بالکان کوهستانی و ادامهٔ چین خوردگیهای آلپی است. بلندترین نقطهٔ آن قلهٔ موسالا در رشته کوه ریلا ۲٬۹۲۵ متر بلندی دارد. آب و هوای نواحی شمالی و مرکزی بالکان معتدل، و دیگر نواحی آن مدیترانه‌ای است (BSE[3], II/576). میانگین دما در نواحی شمالی حدود ۲۲° و در جنوب ۲۵° در ماه ژوئیه است که در زمستانها به ۲°- و در مناطق کوهستانی به ۵°- می‌رسد. میانگین بارش سالانه در مناطق کوهستانی غرب ۱٬۰۰۰ تا ۱٬۵۰۰ میلی‌متر و در سواحل جنوبی بیش از ۵ هزار میلی‌متر است. مهم‌ترین رودهای شبه جزیرهٔ بالکان ماریتسا، مُراوا و رودهای مرزی دانوب و ساوا هستند که بیشترشان سیلابی و بعضی چون دانوب و ساوا قابل کشتیرانی است («دائرةالمعارف جغرافیایی»، همانجا). در منطقهٔ کوهستانی ریلا، یخچالها و دریاچه‌های بسیاری وجود دارد که بزرگ‌ترین آنها اسکوتاری، اُهرید و پرسپاست (همانجا). بالکان از دیدگاه تنوع رستنیها، غنی‌ترین بخش منطقهٔ مدیترانه است که در آن بیش از ۶٬۵۰۰ نوع گیاه، شناخته شده است. حدود ۲۷٪ گیاهان این منطقه بومی است. در این شبه جزیره انواع مختلف جانوران پستاندار، خزندگان و پرندگان وجود دارد (همانجا).

مردم ساکن شبه جزیرهٔ بالکان، شامل بلغارها، یونانیان، آلبانیاییها، رومانیاییها، یوگسلاوییها و ترکان منطقهٔ تراکیه هستند («دائرةالمعارف دیانت[5]»، V/25). از عهد باستان در جنوب این شبه جزیره، یونانیان که با نام هلن شهرت داشتند، سکنیٰ گزیدند. بعدها این گروه، مقدونیه و تراکیه را تصرف کردند. در شمال شرق شبه جزیرهٔ بالکان، اسکیتها (سکاهای غربی) و در شمال غرب کِلتها (سلتها) سکنیٰ داشتند. بالکان یکی از سرزمینهایی بود که اقوام متعدد از شمال و نیز از سواحل جنوبی دریای مدیترانه بدانجا کوچ کردند. پیش از تأسیس امپراتوری روم شرقی (بیزانس)، مدتی این سرزمین در تصرف رومیان بود. رود دانوب مرز شمالی متصرفات روم محسوب می‌شد. رومیان خط دفاعی خود را در ساحل رود دانوب به امتداد دیوارهای مشهور به دیار ترایانوس (تراژان)، میان چرناودا، کنستانزا و دوبروجا پدید آوردند. در عهد یوستی نیانوس اول (ژوستی نین) و بازیلیوس دوم، امپراتوران روم شرقی، مرز امپراتوری در شمال به رودهای دانوب و دراوا رسید (سامی، ۱۲۱۵/۲-۱۲۱۶؛ EI[2], I/998). بالکان در معرض هجوم و مهاجرت هونها، گُتها، بلغارها، اسلاوها، بجناکها (پچنکها)، کومانها، قپچاقها و دیگر اقوام قرار گرفت (همانجا). در نیمهٔ نخست سدهٔ ۶م هونها به منطقهٔ بالکان رسیدند و با گذر از رود دانوب به اروپا روی آوردند. آنها از خلیج ایونی تا حوالی بیزانس را به باد یغما گرفتند (پروکوپیوس، I/287). در زمستان ۵۵۹م آوارها به شبه جزیرهٔ بالکان روی آوردند و ضمن گذر از آبهای منجمد رود دانوب به ۳ گروه بخش شدند: گروه نخست راه مقدونیه و اِلادا را در پیش گرفتند و تاترموپیل پیش تاختند؛ گروه دوم استحکامات خِرسون و تراکیه را تهدید کردند؛ و گروه سوم به کنستانتینوپولیس روی آوردند (گومیلف، 38). هجوم

1. *Sovetskiĭ...* 2. Haemos 3. R. de Vaugondy 4. *Kratkaya...* 5. *Türkiye...*

آوارها مایهٔ ضعف امپراتوری روم شرقی، و مهاجرت اسلاوها به بالکان شد.

در حدود سال ۶۰ق/۶۸۰م بلغارها به اراضی مسیر سفلای رود دانوب روی آوردند، در آنجا مستقر شدند و رفته رفته دولت نیرومندی را در شبه جزیرهٔ بالکان تأسیس کردند که رقیب امپراتوری روم شرقی شد (EI[2]، همانجا). در سدهٔ ۷م با ورود اسلاوها به منطقهٔ بالکان، دگرگونیهایی در این شبه جزیره روی داد (BSE[3], III/477). بلغارها از ۲۵۰ق/۸۶۴م به آیین مسیح روی آوردند. ابوعبید بکری (ص ۳۳۴-۳۳۵) به نقل از ابراهیم بن یعقوب اسرائیلی طرطوشی (ﻫ م) از ترجمهٔ *انجیل* به زبان اسلاوی به فرمان ملک بلغار خبر داده، و آنان را نصارا نامیده است (نیز نک: EI[2]، همانجا)، ولی از نوشتهٔ ادریسی چنین برمی‌آید که بلغارهای منطقهٔ بالکان که در همسایگی روم شرقی می‌زیسته‌اند، مسیحی و مسلمان بوده‌اند. وی از وجود مسلمانان و مسجدجامع آنان در سرزمین بلغار خبر داده است (۹۱۸/۲). ابن‌خردادبه که آگاهیهای خود را از مسلم بن ابی مسلم جَرمی به دست آورده است. ضمن شرح اعمال روم (بیزانس) از ۳ ناحیهٔ طافلا (تفله)، تراقیه (تراکیه) و مقدونیه یاد کرده، و این ۳ سرزمین را بلاد الصقالبه (سرزمین اسلاوها) در شمال ارض بُرجان (بلغار) نامیده است (ص ۱۰۵؛ EI[2]، همانجا). در *حدود العالم* رود دانوب «رود بلغری» (ص ۵۸۰) و کوههای بالکان «کوه بلغری» نامیده شده است (ص ۵۷۴).

در سدهٔ ۵ق/۱۱م پس از سقوط خانات خزر، کوچ غُزان (اغوزها) از طریق ولگا به سوی جنوب روسیه آغاز گردید. در مآخذ بیزانسی این دوره از غزان با نام اوز، و در رویدادنامه‌های روسیه با نام ترک یاد شده است. غزان با خویشاوندان بجناک خود به پیکار دست زدند. بجناکها ناگزیر به شبه جزیرهٔ بالکان کوچ کردند، متعاقب آنان، غزان نیز روانهٔ بالکان شدند. این حوادث مصادف با زمانی بود که گروه دیگری از غزان به همراه سلجوقها متوجه سرزمین بیزانس در آسیای شرقی شده بودند (بارتولد، VI/91).

به نظر می‌رسد که اسلام نخستین بار در ۶۶۲ق/۱۲۶۴م به کوشش یکی از عارفان آناتولی با نام ساری صالتق به شبه جزیرهٔ بالکان راه یافته باشد (نک: EI[2], I/998). در آغاز نیروهای عثمانی بیشتر به تاخت و تاز و غارت در نواحی مفتوحه توجه داشتند و در حملات خود به بالکان، دژها و استحکامات آن سرزمین را ویران می‌کردند و پس از غارت و چپاول به فرمانروایان مسیحی وامی‌گذاردند. ویرانی استحکامات صرفاً جنبهٔ نظامی داشت. آنها گاه در بعضی از دژها، پادگانهایی را از خود باقی می‌گذاردند، زیرا بیم آن می‌رفت که اهالی مناطق متصرفی، برضد آنان سر به شورش بردارند؛ از این‌رو، می‌کوشیدند تا در اراضی مفتوحه متحدانی از میان اشراف و فئودالها جست و جو کنند، زیرا هنوز تسلط کامل بر آسیای صغیر برای آنان میسر نشده بود. آنها در پیکار با بقایای دولت بیزانس، گروههایی از مسیحیان اراضی بالکان را در صفوف لشکریان خود جای می‌دادند. در سدهٔ ۸ق/۱۴م و در اوایل سدهٔ ۹ق/۱۵م گروهی از فئودالها و اشراف حاکم بر نواحی مختلف بالکان وابستگی خود را به سلطان عثمانی پذیرفته بودند. یکی از شرایط وابستگی، مشارکت در لشکرکشیهای ترکان بود. گروههایی از صربها و بلغارها نیز در لشکرکشیهای ترکان شرکت داشتند. پس از انهدام دولتهای بالکان، نمایندگان اشراف و فئودالهای محلی به خدمت ترکان درآمدند و توانستند در شرایط جدید موقعیت پیشین را حفظ کنند. ترکان نیز دشمنی با مسیحیان را نادیده گرفتند («امپراتوری...[۱]»، 107).

در سالهای ۷۵۵-۷۵۷ق/۱۳۵۴-۱۳۵۶م سلیمان پاشا تراکیه را تصرف کرد و متعاقب آن گروه بزرگی از ترکمانان را به تراکیه فرستادند و آن سرزمین را به صورت قلمرو ترک درآوردند (شاو، ۴۶/۱-۴۷). مهاجرت گروههای بزرگی از ترکان در سدهٔ ۸ق/۱۴م به ترکی شدن تراکیه و بلغارستان شرقی انجامید (نک: اینالجیک، 129-103). سیاست دولت عثمانی در سدهٔ ۸ق/۱۴م سبب شد که مسیحیان منطقهٔ بالکان تا مدتی دین خود را حفظ کنند. این نکته در مآخذ عثمانی قرن ۹ق/۱۵م آمده است («امپراتوری»، 108). ترکان گروه مسیحیان وابسته به لشکر عثمانی را «سپاه مسیحی» می‌نامیدند. این سپاهیان در سراسر شبه جزیرهٔ بالکان حضور داشتند. ترکان به مقیاسی وسیع از سپاهیان وابسته به اشراف و فئودالهای حاکم بر سرزمینهای مختلف بالکان بهره می‌جستند. آنان سازمانهای نظامی موجود در بالکان را که پیش از حمله به این مناطق وجود داشت، همچنان باقی گذاردند، چنانکه نامهای محلی خود مؤید این واقعیت است (همان، 108,109).

پیوستن اهالی مسیحی بالکان به سازمان نظامی عثمانی، با نفوذ سپاه عثمانی در اراضی متصرفی بالکان، رابطه‌ای مستقیم داشت. سپاه مسیحی در بسیاری از گروههای جنگی عثمانی در قرن ۹ق/۱۵م آمادهٔ خدمت بود. در سده‌های بعد این سپاهیان اسلام آوردند. سپاهیانی که اسلام را می‌پذیرفتند از امتیازهایی برخوردار می‌شدند (همان، 113). عثمانیها در آغاز با اهل کتاب، یعنی مسیحیان و یهودیان با مدارا رفتار می‌کردند. در نتیجه شماری از مسیحیان برای بهره‌گیری از مزایای دین رسمی، به اسلام گرویدند (شاو، ۵۱/۱). ابتدا دولتهای کوچک بالکان در اختلافهای میان خود به دولت عثمانی تکیه می‌کردند و آن را به چشم دولتی فرعی می‌نگریستند؛ اما سلاطین عثمانی با گذشت زمان و احراز قدرت، فرمانروای متحدان پیشین خود شدند. هنگامی که دولتهای کوچک بالکان درصدد تشکیل جبههٔ مشترک برآمدند و کوشیدند تا از مسیحیان غرب یاری بخواهند، کار از کار گذشته بود، زیرا دولت عثمانی از اواخر قرن ۸ق/۱۴م سیاست تازه‌ای را آغاز کرده بود (EI[2]، همانجا). به تدریج همهٔ مسیحیان بالکان می‌بایست مسلمان شوند، تا نیروی جنگی عثمانی استحکام پذیرد («امپراتوری»، همانجا).

مراد اول که با مرگ زودرس برادرش سلیمان، جای او را گرفته بود،

---

1. *Osmanskaya...*

دامنهٔ متصرفات عثمانی را گسترش داد و منطقهٔ اطراف رود ماریتسا را تصرف کرد و انبوهی از ترکمانان را به سرزمینهای مفتوحهٔ بالکان فرستاد تا از این رهگذر سلطهٔ خود را بر آن نواحی اعمال کند. این حوادث در فاصلهٔ سالهای ۷۶۶ـ۷۶۸ق/۱۳۶۵ـ۱۳۶۷م روی داد (شاو، ۴۷/۱، ۵۰). پیکارهای کوسوو در غرب، پریشتینا و اسکوپیه در صربستان، اقدام نهایی مراداول برای تصرف بالکان در ۷۹۱ق/۱۳۸۹م بود (همو، ۵۵/۱؛ اوزون چارشیلی، I/252-255). این جنگها اگرچه به سود سپاه عثمانی پایان یافته بود، ولی مراداول به زخم خنجر یکی از اصیل زادگان صرب از پای درآمد. وی پیش از مرگ، ایلدرم بایزید را به عنوان جانشین خود معین کرد (همو، I/256-257).

بایزید با نظارت مستقیم بر ممالک تابع دولت عثمانی، سیاست تازه‌ای را آغاز نمود. او فرمانروایان ترک را بر اسکوپیه، نیکیپولی و دیگر نواحی مفتوحه گمارد و گروههایی از مهاجران ترک و تاتار را میان مناطق اسکوپیه و نیش سکنیٰ داد. وی از این رهگذر می‌خواست در بالکان حکومت واحدی پدید آورد، ولی اختلافهای درون شبه جزیرهٔ آناتولی موجب شد که بایزید به آسیای صغیر باز گردد (همو، I/261-262). با بازگشت او، فرمانروایان محلی بالکان از اطاعت سر باز زدند و ضمن اتحاد با دولت مجارستان، ونیزیها و دیگران، اتحادی از مسیحیان برضد دولت عثمانی ترتیب دادند که فرانسویان نیز در آن شرکت داشتند. آنان جنگهای صلیبی را سامان دادند که یکی از پیکارهای عمدهٔ آن، نبرد نیکیپولی بوده است. این نبرد در ۷۹۸ق/۱۳۹۶م به پیروزی بایزید انجامید (همو، I/279, 287). وی پس از این پیروزی در سال بعد با یونانیان پیکار کرد و پس از کسب پیروزی به آناتولی بازگشت (همو، I/293).

سامان دادن اوضاع آناتولی دیری نپایید که تیمور گورکانی در ۸۰۴ق/۱۴۰۲م در پیکار آنکارا سپاه بایزید را درهم شکست. چندی بعد بایزید چون دریافت تیمور قصد دارد او را همراه خود به سمرقند ببرد، با خوردن زهری که در زیر نگین انگشتری داشت، دست به خودکشی زد و در ۱۴ شعبان ۸۰۵ق/ ۹ مارس ۱۴۰۳م درگذشت (همو، I/309-310, 320). عثمانیها که با پیروزی تیمور بیشتر متصرفات خود را در آناتولی از دست داده بودند، به شبه جزیرهٔ بالکان روی آوردند و به آن سرزمین مهاجرت کردند. در نیمهٔ سدهٔ ۹ق/۱۵م لاتینیها از بالکان رانده شدند و بازرگانان محلی، مسلمانان، یهودیان، یونانیان و راگوزاییها جای آنان را گرفتند. با روی کار آمدن دولت عثمانی، دوباره دولت مرکزی نیرومندی در بالکان برقرار شد. سلطان محمد دوم سیاست وحدت بالکان را با قدرت اجرا کرد. در ۸۶۴ق/۱۴۵۹م صربستان و مورئا (پلوپونز)، و در ۸۶۷ق/۱۴۶۳م بوسنی به تصرف دولت عثمانی درآمد (EI², همانجا). بوگومیلهای بوسنی که گروهی از بقایای پیروان آیین مانی بودند و از زمانهای پیشین به بالکان مهاجرت کرده بودند (ناطق، ۱۰۳ـ۱۰۴)، داوطلبانه به اسلام روی آوردند.

پس از بایزید دوم دولت عثمانی به اسلامی کردن بالکان توجه بیشتری معطوف نمود. از سدهٔ ۱۱ق/۱۷م عثمانیها در برابر مسیحیان صربستان، آلبانی و بلغارهای ساحل جنوب که مورد حمایت خاندان هابسبورگ و ونیزیها بودند، در زمینه‌های دینی شدت عمل بیشتری از خود نشان دادند و از اعمال زور خودداری نکردند (EI², I/999).

در سده‌های ۹ و ۱۰ق/۱۵ و ۱۶م گروههای بسیاری از ترکان به شبه جزیرهٔ بالکان مهاجرت کردند، به گونه‌ای که شمار آنان در ۹۵۷ق/۱۵۵۰م به ۱٬۲۰۰٬۰۰۰ نفر رسید. وجود مساجد و تأسیسات متعدد اسلامی در منطقهٔ بالکان مؤید این نظر است. از اواخر سدهٔ ۱۱ق/۱۷م شمار مسلمانان منطقهٔ بالکان بـه سبب جنگهای پـی در پـی کاستی پذیرفت (نک: هـ د، بالکان، جنگها) و شمار مسیحیان فزونی گرفت («دائرة‌المعارف»، V/29, 30).

مردم بالکان را از دیدگاه دینی و مذهبی می‌توان به ۳ گروه بخش کرد: گروه مسیحیان ارتدکس شامل یونانیها، صربها، بلغارها، رومانیاییها، مقدونیاییها و اهالی قراداغ که شمار آنان را حدود ۵۵ میلیون نفر تخمین زده‌اند. گروه دوم مسلمانان که حدود ۱۵٪ جمعیت شبه جزیرهٔ بالکان را تشکیل می‌دهند و شمار آنان حدود ۹ میلیون نفر است؛ با این تفاوت که شمار مسلمانان منطقهٔ تراکیهٔ بالکان که اکنون بخشی از کشور ترکیه است، به تنهایی متجاوز از ۱۵ میلیون نفر است. بجز این عده، حدود ۷۰٪ از مردم آلبانی، ۱۷٪ از اهالی یوگسلاوی سابق و ۲۶٪ از مردم بلغارستان مسلمانند. شمار مسلمانان در یونان ۲۵۰ هزار، و در رومانی ۷۰ هزار نفر است که جملگی آنان سنی مذهبند. از اهالی کوسوو ۸۰٪، و بوسنی ۴۲٪ مسلمانند. گروه سوم مسیحیان کاتولیک که شمار آنان را میان ۴ تا ۵ میلیون نفر تخمین زده‌اند. زبانهای اسلاوی، مقدونیایی، یونانی، بلغاری، رومانیایی، ایتالیایی و ترکی را می‌توان از جملهٔ زبانهای رایج در شبه جزیرهٔ بالکان به شمار آورد (همان، V/27).

مآخذ: ابن خردادبه، عبیدالله، *المسالک و الممالک*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۸۹م؛ ابوعبید بکری، عبدالله، *المسالک و الممالک*، به کوشش وان لون و ا. فره، تونس، ۱۹۹۲م؛ ادریسی، محمد، *نزهة المشتاق*، بیروت، ۱۴۰۹ق/۱۹۸۹م؛ *حدودالعالم*، به کوشش مریم میراحمدی و غلامرضا ورهرام، تهران، ۱۳۷۲ش؛ سامی، شمس‌الدین، *قاموس الاعلام*، استانبول، ۱۳۰۶ق/۱۸۸۹م؛ شاو، ا. ج. و ا. ک. شاو، *تاریخ امپراتوری عثمانی و ترکیهٔ جدید*، ترجمهٔ محمود رمضان‌زاده، مشهد، ۱۳۷۰ش؛ کاشغری، محمود، *دیوان لغات الترک*، ترجمهٔ محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۷۵ش؛ ناطق، ناصح، *بحثی دربارهٔ زندگی مانی و پیام او*، تهران، ۱۳۵۷ش؛ نیز:
Barthold, W. W., *Sochineniya*, Moscow, 1966; BSE³; EI²; Gumilev, L. N., *Drevnie tyurki*, Moscow, 1967; IA; Inalcik, H., «Ottoman Methods of Conquest», SI, 1954, vol. II; *Kratkaya geograficheskaya entsiklopediya*, Moscow, 1960; *Osmanskaya imperiya*, Moscow, 1990; Pliny, *Natural History*, tr. H. Rackham, London, 1947; Procopius, *History of the Wars*, tr. H. B. Dewing, London, 1954; Strabo, *The Geography*, tr. H. L. Jones, London, 1967-1969; *Türkiye diyanet vakfı İslâm ansiklopedisi*, Istanbul, 1992; Uzunçarşılı, İ. H., *Osmanlı tarihi*, Ankara, 1972.
عنایت‌الله رضا

بالْکان، جَنْگها، عنوان دو دوره جنگ میان دولت عثمانی و کشورهای شبه جزیرهٔ بالکان (۲۶ شوال ۱۳۳۰ـ۲۷ شوال ۱۳۳۱ق/۸ اکتبر ۱۹۱۲ـ۲۹ سپتامبر ۱۹۱۳م).

کنگرۀ برلین که در ۱۲۹۵ق/۱۸۷۸م به ابتکار بیسمارک، صدراعظم آلمان تشکیل شد و توانست از جنگ عمومی در اروپا جلوگیری کند، بخش بـزرگی از اراضی اروپایی عثمـانی ــ به ویـژه در شبـه جزیرۀ بالکان ــ را از پیکر آن امپراتوری جدا کرد (نک: پالمر، ۲/۲۸۸ـ۲۸۹)؛ اما نتوانست از بروز اختلاف و کشمکش در بالکان جلوگیری کند. در این دوره که امپراتوری عثمانی در سراشیب ضعف و سقوط افتاده بود و قلمروش همواره کوچک‌تر می‌شد (بلن، I/313)، حوادث و سیاستهایی مانند اوج‌گیری نهضتهای ناسیونالیستی در بالکان، و مداخلات روسیه و اتریش، بـه ویژه سیاست پـان اسلاویستی روسیـه در این شبه جـزیره (همانجا؛ «دائرةالمعارف...[1]»، V/23)، بیش از پیش موجب تضعیف آن گردید و دولتهای بالکان را به استفاده از موقعیت برای جبران تسلط عثمـانیان و خسـارات گذشته بـرانگیخت (شـاو، ۲/۴۹۲)، چنانکه صربستان خواستار توسعۀ قلمرو خود گردید. اگرچه کشورهای بالکان بر سر مسائل مختلف به شدت با یکدیگر اختلاف داشتند، لیکن سیاست دول بزرگ اروپا مبنی‌بر تضعیف و بیرون‌راندن مسلمانان از شبه‌جزیره، اتحاد کشورهای‌بالکان را ضروری‌می‌نمود (همانجا؛ «دائرةالمعارف»، بلن، همانجاها).

از سوی دیگر منافع روسیه و اتریش در منطقۀ بالکان به شدت با یکدیگر برخورد داشت؛ چه، اتریش می‌خواست به سواحل اژه و آدریاتیک دست یابد، و روسیه نیز قصد تصرف آبراههای بُسفر و داردانل را داشت (بلن، همانجا). اهداف روسیه با مخالفت سایر دول اروپایی مواجه شد و این دولت از آن پس، به طرفداری از دولتهای بالکان در برابر عثمانی برخاست و در کنگرۀ بالکان (۱۳۲۸ق/۱۹۱۰م در صوفیه پایتخت بلغارستان)، شعار «بالکان از آنِ بالکانیهاست» را مطرح ساخت که به مفهوم بیرون راندن مسلمانان از این سرزمین تلقی می‌شد (همانجا). افزون بر آن حملۀ ایتالیاییها به تریپولی (طرابلس) در لیبی که با اولتیماتوم ۴ شوال ۱۳۲۹ق/۲۸ سپتامبر ۱۹۱۱م آغاز شد، دولت عثمانی را درگیر مسائل دیگر کرد و از اوضاع بالکان غافل گردانید (برای تفصیل، نک: کین راس، ۶۰۶؛ شاو، ۲/۴۸۷ـ۴۹۳؛ بلن، I/303-307).

کشورهای بالکان با استفاده از فرصت، پیمانهای اتحاد بستند. نخستین پیمان برضد عثمانی میان صربستان و بلغارستان در ۱۳ مارس ۱۹۱۲، سپس معاهده‌ای دیگر در ۲۹ مۀ ۱۹۱۲ میان یونان و بلغارستان، و آنگاه پیمانی دیگر میان مونته نگرو و بلغارستان منعقد شد (شاو، ۲/۴۹۲ـ۴۹۳). این اتحادها به رغـم اختـلاف عمیق میان کشـورهای بالکان، به‌دیدۀ عثمانیان عجیب می‌نمود و از این‌رو، دولت احمد مختار پاشا این اتحاد را جـدی نگـرفت (همـانجا)؛ اما دولتهـای بالکان با اولتیمـاتوم مشترک از دولت عثمـانی خواستند که ظرف ۳ روز بـه صربستان، مقدونیه و آلبانی خودمختاری دهد و مرزهای جدید را براساس ویژگیهای قومی تعیین‌کند و نیروی‌انتظامی بومی و استانداران محلی را به رسمیت بشناسد. در این اخطار تأکید شده بود که در صورت نپذیرفتن این درخواستها به زور متوسل خواهند شد (ترک گلدی، 58؛ شاو، ۲/۴۹۵). دولت عثمانی این اولتیماتوم را نپذیرفت و در ۸ اکتبر ۱۹۱۲ نخستین مرحلۀ جنگ بالکان آغاز گردید (شاو، همانجا).

این جنگ برای دولت عثمانی بسیار مصیبت بار بود. ارتش عثمانی که در ۳ جبهۀ جداگانه می‌جنگید، بیش از ۶ هفته دوام نیاورد. یونانیها در جبهۀ جنوب با فرماندهی کنستانتین، ولیعهد یونان، ترکها را شکست داده، شهر سالونیک را به تصرف در آوردند (کین راس، ۶۰۹ـ۶۱۰). بلغارها نیز در جبهۀ شرق در ناحیۀ «لوله بورغاز[2]»، نیروی عثمانی را تارومار کردند و به سوی چاتالجا[3] پیش رفتند (شاو، همانجا). صربها هم در جبهۀ غرب بر عثمانیها غلبه یافتند (همو، ۲/۴۹۶). سرانجام در ۳ دسامبر ۱۹۱۲ دولت احمد مختار پاشا آتش‌بس را پذیرفت و استعفا کرد و به جای او کامل پاشا به صدارت منصوب شد (ترک گلدی، 59).

دولت کامل پاشا مشغول مذاکره با دولتهای بالکان بود که جمعیت اتحاد و ترقی (ﻫ م)، شکست را بهانه قرار داده، به باب عالی (ﻫ م) حمله‌ور شد. رهبری کودتاچیان را انورپاشا (ﻫ م) برعهده داشت. با این رویداد که در تاریخ عثمانی به «واقعۀ باب عالی» معروف است، دولت کامل پاشا برکنار شد و کاظم پاشا، وزیر جنگ که عامل شکست شناخته شده بود، به قتل رسید (شاو، ۲/۴۹۸؛ «دائرةالمعارف»، V/24؛ کین راس، ۶۱۰؛ بلن، I/318). دولت جدید به ریاست شوکت پاشا که با پشتیبانی جمعیت اتحاد و ترقی روی کار آمده بود، ترک مخاصمه را نپذیرفت و بار دیگر در ۳ فوریۀ ۱۹۱۳ آتش جنگ شعله‌ور شد. عثمانیان در این جنگ هم شکست خوردند و ادرنه را از دست دادند (کین راس، ۶۱۱؛ شاو، ۲/۴۹۹؛ «دائرةالمعارف»، همانجا). آنگاه اسکودار و دیگر شهرها نیز سقوط کردند و هزاران نفر از روستاییان ترک قتل عام شدند. سرانجام دولت عثمانی شرایط صلح را پذیرفت و عهدنامه‌ای که حاصل مذاکرات کنفرانس لندن بود، در ۳۰ مۀ ۱۹۱۳ به امضا رسید. به موجب این عهدنامه خط میدیه ـ اَنُز، مرز عثمانی ـ بلغارستان تعیین شد، تراکیه و ادرنه در تصرف بلغارستان ماند، حقوق عثمانی در کرت به یونان واگذار شد و حل و فصل مسائل مربوط به مالکیت جزایر دریای اژه برعهدۀ دول اروپایی غیر بالکان محول گردید (شاو، همانجا؛ بلن، I/320؛ «دائـرةالمعارف»، همانجـا)، و به‌ایـن تـرتیب دورۀ اول جنـگ بالکان به‌پایان رسید.

پس از انعقاد معاهدۀ صلح، دولتهای بالکان بر سر تقسیم غنایم جنگی با یکدیگر اختلاف شدید یافتند و نتایج کنفرانس لندن آنها را راضی نکرد. بلغارستان که انتظار داشت بزرگ‌ترین سهم را از این جنگ ببرد، در ۲۹ـ۳۰ ژوئن ۱۹۱۳ با حمله به یونان و صربستان ــ دو متحد سابق خود ــ جنگ دوم را آغاز کرد (شاو، ۲/۵۰۱؛ کین راس، ۶۱۲)، اما از صربها و یونانیها شکست خورد. رومانی نیز از این وضعیت استفاده کـرده، سیلستر و پلونـه[4] را تصرف کـرد. در این وقت،

1. *Türkiye*... 2. Lūle Burğaz 3. Çatalca 4. Plevne

دولت عثمانی به رغم مخالفت دولتهای بزرگ، ادرنه و قرقلارایلی[1] را دوباره گرفت. دولت بلغارستان بر اثر شکستهای پی‌درپی با میانجیگری روسیه (همو، ۶۱۲-۶۱۳) درخواست صلح کرد و سرانجام در ۱۰ اوت ۱۹۱۳ پیمان صلح در شهر بخارست به امضا رسید. به موجب این قرارداد، یونان و مقدونیه متصرفات خود را در شمال سالونیک و کاوالا حفظ می‌کردند، صربها نیز قلمرو صربستان قدیم و بیشتر نواحی مقدونیهٔ شمالی را نگاه می‌داشتند، و دولت عثمانی هم با هر یک از این دولتها قراردادهای جداگانه‌ای در ۲۹ سپتامبر ۱۹۱۳ با بلغارستان در استانبول، ۱۴ اکتبر ۱۹۱۳ با یونان، و ۱۴ مارس ۱۹۱۴ با صربها، امضا کرد. مرزهای جدید با این پیمانها تعیین شد و به اتباع عثمانی مقیم این کشورها اجازه داده شد که ظرف ۴ سال دربارهٔ اقامت در بالکان، یا مهاجرت به آسیای صغیر تصمیم بگیرند. از دیگر مواد این عهدنامه می‌توان به شناسایی تساوی حقوق مسلمانان با مسیحیان و آزادی اجرای مراسم مذهبی، تدریس زبان ترکی در کنار زبان رسمی هر یک از این کشورها، انتخاب مفتیان، و تشکیل شورای جامعهٔ مسلمانان اشاره کرد.

جنگهای بالکان نقطهٔ عطفی در تاریخ عثمانی به شمار می‌آید، زیرا این دولت ۸۳٪ از قلمرو، ۶۹٪ از جمعیت اروپایی و بخش بزرگی از درآمد خود را از دست داد (شاو، ۵۰۲/۲-۵۰۳). هزاران نفر در روم‌ایلی قتل عام شدند، چنانکه ۲۲۵ هزار نفر از مسلمانان در ادرنه در اسارت بلغارها از گرسنگی جان باختند و بسیاری از ترکها بر اثر فشارهای مداوم، خانه و کاشانهٔ خود را رها ساخته، مجبور به مهاجرت شدند (« دائرة‌المعارف »، V/25).

مآخذ: پالمر، ر. ر.، *تاریخ جهان نو*، ترجمهٔ ابوالقاسم طاهری، تهران، ۱۳۴۰ش؛ شاو، ا. ج. و ا. ک. شاو، *تاریخ امپراتوری عثمانی و ترکیهٔ جدید*، ترجمهٔ محمود رمضان‌زاده، مشهد، ۱۳۷۰ش؛ کین راس، پ. ب.، *قرون عثمانی*، ترجمهٔ پروانه ستاری، تهران، ۱۳۷۳ش؛ نیز:

Belen, F., «Balkan savaşlari», *20 Yüzyıl tarihı*, Istanbul, 1970; Türkgeldi, A. F., *Görüp işittiklerim*, Ankara, 1984; *Türkiye diyanet vakfı İslâm ansiklopedisi*, Istanbul, 1992.

علی‌اکبر دیانت

باله‌وَنْد، یا بالَوَنْد، بالاوند، از طوایف لر پشتکوه ساکن ناحیهٔ هُلیلان در استان ایلام.

نام‌گذاری: واژهٔ باله‌وند از دو بخش «باله» و پسوند نسبت «وند» ترکیب یافته است. باله را نام نیای بزرگ خاندان اسفندیاری و بنیادگذار طایفهٔ باله‌وند دانسته‌اند (سلطانی، ۷۹۱) که به صورتهای بلیوند، بالیوند و بالیلوند نیز آمده است (نک: مردوخ، ۸۲/۱؛ زنگنه، ۲۲۲/۱).

سازمان ایلی ـ اجتماعی: طایفهٔ باله‌وند به چند تیره، و برخی از تیره‌ها به چند شاخه تقسیم می‌شوند: محمدامین زکی در کتاب *کورد و کوردستان* به این طایفه اشاره می‌کند و شمار جمعیت آنها را ۱٬۵۰۰ تن می‌داند (ص ۳۸۵). در *خلاصة تاریخ الکرد و کردستان* وی، باله‌وند یکی از شاخه‌های پنجگانهٔ طایفهٔ هلیلانی به شمار آمده است (۴۴۱/۱). سلطانی باله‌وند را نام یک طایفهٔ بزرگ شامل تیره‌های گوناگون آورده است (ص ۷۸۹).

باله‌وندها در منطقهٔ هلیلان پراکنده‌اند. جلگهٔ وسیع هلیلان به طول ۱۲ کم و عرض ۶ کم در طرفین رودخانهٔ سیمره واقع است. طایفهٔ باله‌وند ساکن در دشت هلیلان پیش‌تر کوچ‌رو بودند و برای ییلاق و قشلاق به تپه‌های اطراف و یا دو طرف دشت کوچ می‌کردند (رزم‌آرا، ۲۲۲-۲۲۳). از آنجا که فاصلهٔ ییلاق و قشلاق این منطقه کوتاه بود، باله‌وندهای هلیلان همه یکجانشین شدند و کوچ را رها کردند (*گزارش...*، ۷۵/۲؛ *مطالعات...*، ۱۰۲/۸). گروهی از باله‌وندهای منطقهٔ زردلان که گرمسیر هلیلان است، اسکان یافته‌اند. این گروه که حدود ۴۹۲ خانوارند، تا ۱۳۷۷ش کوچ می‌کرده‌اند (*سرشماری...*، ۳۱؛ قس: *مطالعات*، ۲۲/۵، که شمار آنان را در ۱۳۶۶ش ۶۰۹ خانوار آورده است).

شغل اصلی مردم باله‌وند کشاورزی است. باله‌وندها بنابر موقعیت مناسب آب و هوایی جلگهٔ هلیلان، کشاورزی با رونقی دارند و با فروش محصولاتشان به خوبی زندگی می‌کنند (رزم‌آرا، ۲۲۲، ۲۲۴؛ بدیعی، ۱۰۲/۲).

جمعیت: شمار مردم این طایفه را در منابع گوناگون به اختلاف از ۱۰۰ تا ۱٬۰۰۰ خانوار آورده‌اند (مثلاً نک: شیل، 401؛ فیلد، 177؛ راولینسن، ۱۱۲؛ کیهان، ۶۱/۲؛ فرمانفرما، ۷۹۶/۲).

زبان و گویش و مذهب: گویش مردم این طایفه لکی است که از گویشهای کردی جنوبی به شمار می‌آید و مردم ایلات و طوایف لکِ ناحیهٔ سلسله و دلفان و طایفه‌های پیشکوه نیز به آن گویش سخن می‌گویند (مورتنسن، 45؛ نک: *گزارش*، همانجا). بیشتر مردم این طایفه از اعتقادات مذهبی اهل حق (علی‌اللهی) پیروی می‌کردند (بدیعی، همانجا)، اما امروزه اغلب باله‌وندها شیعهٔ اثناعشری هستند (سلطانی، ۷۹۱).

پیشینهٔ تاریخی: یکی از اولین رهبران این طایفه قائد زین‌الدین نام داشت که طایفه به نام او «قائد زین‌الدینوند» هم نامیده می‌شده است. بعدها بخشی از این طایفه تحت تسلط «مراد» نامی قرار گرفت که به نام او قائد مرادوند نامیده شد (همو، ۷۹۲). از مقتدرترین سران این طایفه لطفعلی خان باله‌وند بود. چریکف که در اوایل پادشاهی ناصرالدین شاه قاجار در ایران به سر می‌برده است، در *سیاحت‌نامه‌اش* (ص ۹۷) از لطفعلی خان با عنوان حاکم هلیلان نام می‌برد که با طایفه‌اش (بدون ذکر نام باله‌وند) در آنجا اقامت داشته‌اند. لطفعلی خان باعث به وجود آمدن پیوندهای سیاسی میان طایفهٔ باله‌وند و خاندانها و سران طوایف منطقه شد که به ثبات و اقتدار طایفهٔ او انجامید (سلطانی، ۷۹۳). در زمان حیات او ابنیه و آثار و قلاع متعددی در منطقه بنا گردید.

مآخذ: بدیعی، ربیع، *جغرافیای مفصل ایران*، تهران، ۱۳۶۷ش؛ چریکف، *سیاحت‌نامه*،

1. Kırklarili

ترجمهٔ آبکار مسیحی، به کوشش علی‌اصغر عمران، تهران، ۱۳۵۸ش؛ راولینسن، هنری، سفرنامه، ترجمهٔ سکندر امان‌اللهی، تهران، ۱۳۵۶ش؛ رزم‌آرا، علی، *جغرافیای نظامی ایران. لرستان*، تهران، ۱۳۲۰ش؛ زکی، محمدامین، *خلاصهٔ تاریخ الکرد و کردستان*، ترجمهٔ محمدعلی عونی، قاهره، ۱۹۳۹م؛ همو، کورد و کوردستان، بغداد، ۱۳۵۰ق/۱۹۳۱م؛ زنگنه، مظفر، *دودمان آریایی، کرد و کردستان*، تهران، ۱۳۴۷ش؛ سرشماری *اجتماعی ـ اقتصادی عشایر کوچنده* (۱۳۷۷ش)، نتایج تفصیلی، استان کرمانشاه، مرکز آمار ایران، تهران؛ سلطانی، محمدعلی، *ایلات و طوایف کرمانشاهان*، ۱۳۵۵ش؛ فرمانفرما، عبدالحسین، *گزیده‌ای از مجموعهٔ اسناد*، به کوشش منصوره اتحادیه و سیروس سعدوندیان، تهران، ۱۳۶۶ش؛ کیهان، مسعود، *جغرافیای مفصل ایران*، تهران، ۱۳۱۱ش؛ *گزارش وضع موجود جامعهٔ عشایری ایران*، سمینار بررسی مسائل جامعهٔ عشایری ایران، کرمانشاه، ۱۳۵۵ش؛ مردوخ کردستانی، محمد، *تاریخ*، تهران، چاپخانهٔ ارتش؛ *مطالعات جامع توسعهٔ اجتماعی ـ اقتصادی جامعهٔ عشایری ایران*، تهران، ۱۳۷۰ش؛ نیز:

Field, H., *Contributions to the Anthropology of Iran*, Chicago, 1939; Mortensen, I. D., *Nomads of Luristan*, Copenhagen, 1993; Sheil, L., *Glimpses of Life and Manners in Persia*, London, 1856.

معصومه ابراهیمی

بالی، جزیره‌ای در بخش شرقی اندونزی که به سبب آداب و سنن بومی ساکنانش شهرت جهانی دارد و از ارزش والای جهانگردی بهره‌مند است.

بالی جزیره‌ای است مستطیلی شکل به ابعاد حدود ۱۱۳ کمـ از مشرق به مغرب و ۵۶ کمـ از شمال به جنوب (خانجی، ۱۲۱/۲) با مساحتی برابر ۵٬۶۳۳ کمـ۲ (*اندونزی*، 254) که در ۱/۷ کیلومتری مشرق جاوه واقع شده، و محدود است از شمال به دریای جاوه، از مشرق به تنگهٔ لُمبُک، از جنوب به اقیانوس هند و از مغرب به تنگهٔ بالی که آن را از جاوه جدا ساخته است. این جزیره بین ۸° و ۳´ تا ۸° و ۵۲´ عرض جنوبی و ۱۱۲° و ۶´ تا ۱۱۳° و ۲۰´ طول شرقی واقع شده است (سامی، ۱۲۱۸/۲). اندونزی به علت گستردگی شرقی ـ غربی جزایر متعددش دارای ۳ وقت رسمی است (نک: هد، اندونزی) و بالی در بخش وقت مرکزی این کشور قرار دارد که ۸ ساعت جلوتر از وقت گرینویچ است (*اندونزی*، ۱۱). بالی یکی از جزایر سوند کوچک و مهم‌ترین آنهاست که همهٔ آتشفشانی و کوهستانیند.

یک سلسله مرتفعات آتشفشانی سراسر جزیرهٔ بالی را از مشرق به مغرب در بر گرفته است و آن را به دو قسمت مشخص تقسیم می‌کند که نیمهٔ شمال شرقی آن کوهستانی، و نیمهٔ جنوب غربی آن مسطح و هموار است. در قسمت کوهستانی قلل آتشفشانی چندی وجود دارد که مرتفع‌ترین آنها گونونگ آگونگ[1] به ارتفاع ۳٬۱۴۲ متر از سطح دریاست (*بریتانیکا*) و از دیگر قلل آن می‌توان باتور، باتوکاو و مربوک را نام برد. نیمهٔ غربی جنوب غربی از رسوبات همین کوهها تشکیل شده است که خاکهای آتشفشانی بسیار حاصل‌خیز جزیره را به‌وجود آورده‌اند. در فاصلهٔ بین مرتفعات شمالی و دریای جنوب رودهای متعددی به موازات یکدیگر قرار دارند که اهم آنها عبارتند از آیونگ، اوندا، سنگ سنگ و سباح. در این جزیره دریاچه‌های آب شیرین چندی نیز وجود دارد که باتور، بویان، برّتان و تم‌بلنگان از آن جمله‌اند.

آب و هوای بالی استوایی معتدل، و باران سالانهٔ آن از ۱٬۵۰۰ تا ۲٬۰۰۰ میلی‌متر است که در تابستان می‌بارد و زمستانهای آن خشک و بی‌باران است. آب و هوای بالی مانند دیگر جزایر اندونزی تحت تأثیر بادهای موسمی قرار دارد که زمستانهای خشک و بی‌باران آن همزمان با بادهای موسمی جنوب شرقی است (همانجا؛ EI[1]).

آب و هوای معتدل، باران فراوان و خاکهای آتشفشانی بسیار مستعد یکی از غنی‌ترین پوششهای گیاهی منطقه را در این جزیره به وجود آورده است که از نظر نوع آن را حد فاصل بین تیره‌های آسیایی و بخش استرالیایی جزایر اندونزی تشخیص داده‌اند (همانجا).

مهم‌ترین محصول کشاورزی جزیرهٔ بالی برنج است که خوراک غالب اهالی را تشکیل می‌دهد. محصولات کشاورزی غذایی دیگر آن از نوع ریشه‌ایهاست (همانجا). از جمله فرآورده‌های کشاورزی دیگری که بیشتر جنبهٔ صادراتی دارد، می‌توان نارگیل، بادام زمینی، قهوه، کائوچو، قرنفل، نیل و انواع میوه‌های استوایی را نام برد. قهوهٔ بالی از بهترین انواع است که در دامنه‌های آتشفشانی شمالی به دست می‌آید (هارد جونو، 181).

جمعیت بالی که در ۱۹۷۱م/۱۳۵۰ش بالغ بر ۲٬۱۲۰٬۰۰۰ نفر بوده (*بریتانیکا*)، در ۱۹۹۳م/۱۳۷۲ش به ۲٬۸۵۶٬۰۰۰ نفر رسیده است که تراکمی برابر ۵۰۷ نفر در کمـ۲ داشته است (*اندونزی*، 254).

بومیان بالی از لحاظ زبان، خط و ادبیات با ساکنان شرق جاوه ارتباط و شباهت نزدیک دارند (EI[1])، ولی بخش عمدهٔ جمعیت جزیره را مهاجران خارجی تشکیل می‌دهد که در بخش ساحلی چینیها و مسلمانان را شامل می‌گردد. چند قرن قبل از این، مردمان بالی از زن و مرد از طریق ازدواج با مهاجران درآمیختند و به دین حنیف اسلام درآمدند و اکنون فرزندان آنان در روستاهای داخلی جزیره زندگی مرفه و موفقیت‌آمیزی دارند. علاوه بر این اختلاط، شماری از بومیان اصلی بالی برای رهایی از قوانین و سنن دشوار طبقاتی به اسلام روی آورده‌اند، ولی به هر روی، مسلمانان بخش نسبتاً اندکی از جمعیت جزیره را تشکیل می‌دهند که شمار آنان رو به تزاید است. با اینهمه، بسیاری از مردم بالی در برابر اسلام مقاومت به خرج داده، میراث ادبی و مذهبی را که در جاوه با اشاعهٔ اسلام متحول شده ــ اما هرگز محو نشده بود ــ زنده نگاه داشته‌اند (ریکلفس، ۸۵). اکثر جمعیت بالی را پیروان آیین هندو تشکیل می‌دهد که در جامعهٔ آن اختلاف طبقاتی شدید ــ اما نه به شدت هندوستان ــ حکمفرماست و $\frac{9}{10}$ جمعیت به طبقهٔ سودرا، یا پست تعلق دارند. ترکیب فعلی جمعیت بالی چنین است: مسلمان ۵/۲۲٪؛ پرتستان ۰/۵۸٪؛ کاتولیک ۰/۴۷٪؛ هندو ۹۳/۱۸٪؛ بودایی ۰/۵۵٪ (*اندونزی*، 254).

بالی با وسعت کم از جزایر پر جمعیت اندونزی است و به همین سبب جزو نقاطی است که دولت در نظر دارد بخشی از جمعیت آن را به

1. Gunung Agung

جزایر کم جمعیت‌تر مانند سوماترا، سولاوزی و کالیمانتان منتقل سازد (*اندونزی*، ۱۷).

بیشتر مردم بالی در روستاهایی زندگی می‌کنند که هر یک از آنها دارای یک معبد و یک میدان برای مراسم سنتی و یک بازار عمومی برای مبادلات بازرگانی است. خانواده‌ها در فضای محصور با دیوارهای ضخیم سنگی زندگی می‌کنند (بریتانیکا).

مهم‌ترین شهر بالی دِنپاسار پایتخت جزیره است. از جمله شهرهای مهم دیگر اینها را می‌توان نام برد: سینگاراجا، کلونک کونک (مرکز منبت‌کاری و جواهرسازی)، گیانجار (که بازار معروفی دارد) و اوبود (که در دامنهٔ کوهستان واقع است و مناظر زیبایی دارد).

اهالی بالی علاقهٔ مفرطی به موسیقی، شعر، رقص، آواز، جشن و شادی و نیز صنایع مستظرفه و بازیهای شرط بندی دارند و نویسندگان بالی را گوهر استوا و بهشت معرفی کرده‌اند و این تعریفها به مناسبت شکوه و زیبایی مناظر طبیعی و زندگی آرام و هنری مردم آنجاست (وحید، ۳۳-۳۴). مجموع این عوامل، جزیرهٔ بالی را به صورت یکی از تماشاگاههای اندونزی درآورده است که از نظر جهانگردی درصدر فهرست دیدنیهای آن کشور قرار دارد. در ۱۹۷۲م کانون جهانگردی بالی به وسیلهٔ دولت ایجاد شد و تاکنون مهمانسراها و تسهیلات فراوانی برای جلب جهانگردان به وجود آورده است («راهنما...[۱]»، 173).

از نظر تاریخی نام بالی در تواریخ چینی مربوط به سالهای ۶۴۷ و ۹۹۲م دیده می‌شود. بعد از آن، به صورت بخشی از سلطنت بزرگ هندی مشرق جاوه به نام ماجاپاهیت که در ۱۵۱۸م مغلوب مسلمانان گردید، از این جزیره یاد شده است. در آن زمان گروهی از هندوها به جزیرهٔ بالی پناهنده شدند و شاهزادهٔ آنها استقلال خود را اعلام کرد و این استقلال تا قرن ۱۲ق/۱۸م که وی مغلوب هلندیها شد، در بالی پابرجا بود (EI^1).

سلیمان مهری از مؤلفان و جغرافی‌نویسان اسلامی سدهٔ ۱۰ق/۱۶م در اثر خود *المنهاج الفاخر* که به ۷ باب تقسیم شده، خط عرض بندرهای موجود بر سواحل معمور و مشهور را تعیین می‌کند و از جزایر بزرگ و آباد و فاصلهٔ بلاد عرب با ساحل هند غربی و فاصلهٔ شرق افریقا و بندرهای سوماترا، جاوه و بالی بحث کرده، و مطالبی دربارهٔ این جزیره نوشته است (کراچکوفسکی، 566). هلندیها نخستین‌بار در ۱۵۹۷م به بالی راه یافتند و کمپانی هند شرقی در قرن ۱۶م طرف معاملهٔ آنها قرار گرفت، ولی تسلط کامل هلندیها بر جزیرهٔ بالی در ۱۹۰۸م صورت پذیرفت. در هنگام جنگ جهانی دوم ژاپنیها بـه سبب اهمیت سوق‌الجیشی بالی آن را اشغال کردند و تا فوریهٔ ۱۹۴۲م آن را در تصرف داشتند. در آن تاریخ بالی دوباره به اشغال هلندیها درآمد، تا اینکه در ۱۹۴۵م/۱۳۲۴ش اندونزی به استقلال نهایی رسید. از مشخصات عمدهٔ بالی در سالهای اخیر تعلق خاص آن به استقلال اندونزی و ادامهٔ جنگهای پارتیزانی با هلندیها بعد از اعلام استقلال در ۱۹۴۵م بود («اندونزی کنونی[۲]»، 111).

مآخذ: *اندونزی*، دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی وزارت امور خارجه، تهران، ۱۳۷۲ش؛ خانجی، محمدامین، *منجم العمران*، قاهره، ۱۳۲۵ق/۱۹۰۷م؛ ریکلفس، م.، *تاریخ جدید اندونزی*، ترجمهٔ عبدالعظیم هاشمی‌نیک، تهران، ۱۳۷۰ش؛ سامی، شمس‌الدین، *قاموس الاعلام*، استانبول، ۱۳۰۶ق؛ وحید مازندرانی، ع.، *سرزمین هزاران جزیره*، تهران، ۱۳۴۵ش؛ نیز:
Britannica; EI^1; Hardjono, J., *Indonesia, Land and People*, Djakarta, 1971; *Indonesia 1977*, Department of Information, Djakarta; *Indonesia Handbook 1977*, Department of Information, Djakarta; *Indonesia Now*, Ministry of Information, Djakarta; Krachkovskiĭ, I. Yu., «Arabskaya geograficheskaya literatura», *Izbrannie sochineniya*, Moscow/Leningrad, 1957, vol. IV.
محمدحسن گنجی

بالی، یا باله، ایالتی در جنوب اتیوپی (حبشه). این ناحیه از شمال غربی به ایالت آروسی، از شمال شرقی به ایالت هررج[۳] و از جنوب غربی به ایالت سیدامو محدود است و قسمتهای پست جنوب شرقی آن با سومالی هم مرز است (نک: *بریتانیکا*، ماکرو، VI/1001، نقشه). بالی با وسعتی بیش از ۱۲۴٬۰۰۰ کمـ۲، پس از هررج، وسیع‌ترین ایالت اتیوپی به شمار می‌رود و در ۲۰° و ۶َ عرض شمالی و ۳۰° و ۴۱َ طول شرقی قرار دارد (همان، VI/1000, 1002). این ایالت از آب و هوایی معتدل و زمینی حاصل‌خیز برخوردار است. رود شِبِلی، بالی را از ایالتهای آروسی و هررج جدا می‌سازد. همچنین رود وِبی که در ناحیهٔ مرکزی آن جریان دارد و نیز رود گِناله که مرز میان بالی و سیدامو را تشکیل می‌دهد، از مهم‌ترین رودهای آن هستند. این رودها پس از عبور از سومـالی به اقیانوس هنـد می‌ریـزند («دائرةالمعـارف...[۴]»، V/18؛ *بریتانیکا*، ماکـرو، VI/1001؛ نیـز نک: ابـن فضل‌الله، I/18). گـویا بزرگ‌ترین شهر بالی، و باتو بلندترین قلهٔ آن است که ۴٬۳۰۷ متر از سطـح دریا ارتفاع دارد. جمعیت بالی در ۱۹۸۴م/۱۳۶۳ش بیـش از یک میلیون نفر برآورد شده بود (*بریتانیکا*، همانجا).

نام بالی نخستین‌بار در سدهٔ ۸ق/۱۴م، در نوشته‌های عامده صیون[۵] پادشاه حبشه (حکـ ۷۱۲-۷۴۳ق/۱۳۱۲-۱۳۴۲م) ذکر شده است که در آن روزگار بالـی بخشی از قلمـرو او به شمـار می‌رفت (EI^2). جغرافی‌دانان مسلمان نیز در همان سده به بیان اوصاف آن پرداختند. به گفتهٔ ابن فضل‌الله عمری طول این سـرزمین در ۲۰ روز و عـرض آن در ۶ روز پیموده می‌شد. حکمرانان بالی که همگی خراجگزار سلطان حبشه بودند، بیش از ۱۸ هزار سواره نظام و شمار فراوانی پیاده نظام در اختیار داشتند. معاملات تجاری در آنجا به جای استفاده از سکه‌های رایج طلا و نقره، به صورت پایاپای انجام می‌شد (همانجا).

گویا آیین اسلام در سدهٔ ۷ق/۱۳م به این منطقه راه یافت (نک: عارف، ۷۸-۷۹). منابع موجود، گسترش و رواج اسلام را به شیخ حسین نسبت داده‌اند که آرامگاه وی در بالی از احترام فراوانی برخوردار است. همه-

1. *Indonesia Handbook...* 2. *Indonesia Now*. 3. Hararge 4. *Türkiye...* 5. ʿĀmda Şyon

ساله بیش از ۱۰۰ هزار نفر، از اطراف و اکناف با پای پیاده به زیارت مدفن شیخ حسین می‌آیند که از این راه سود سرشاری به دست می‌آید (کوک، ۴۷۶-۴۷۷).

مسلمانان این منطقه به مذهب حنفی گرایش دارند (ابن فضل‌الله، همانجا). بیشتر ساکنان بالی را گالاییها (قوم گالا) تشکیل می‌دهند. ۵۰٪ جمعیت گالا مسلمان هستند و بقیه نیز تحت نفوذ اسلام قرار دارند (نک: کوک، ۴۳۸).

در سدهٔ ۱۰ق/۱۶م احمد بن ابراهیم، سلطان حبشه به بالی تاخت و آنجا را به تصرف خویش درآورد. از آن پس بالی پیوسته صحنهٔ کشمکشهای داخلی و عرصهٔ تاخت و تاز حکمرانان محلی گشت که با تلاش احمد و زمامداران وقت مقاومت آنان در هم شکسته می‌شد (عرب فقیه، ۲۸۷-۲۹۶). بالی تا ۱۵۴۲م همچنان تابع پادشاهی حبشه بود و سرانجام به دست عباس (حاکم بالی)، استقلال خود را باز یافت. در سده‌های معاصر این منطقه شاهد وقوع جنبشهای جدایی طلب بود که عدم استقرار حکومتی مقتدر، حاکمیت امپراتوری مستبد و سیطرهٔ فئودالهای نیمه مستقل را عامل آشفتگی اوضاع سیاسی دانسته‌اند (بریتانیکا، میکرو، I/756، ماکرو، EI²؛ VI/1004).

مآخذ: عارف، ممتاز، الاحباش بین مأرب و اکسوم، بیروت، ۱۹۷۵م؛ عرب فقیه، احمد، *تحفة الزمان* (*فتوح الحبشة*)، به کوشش فهیم محمد شلتوت، قاهره، ۱۹۷۴م؛ کوک، ز. م.، *مسلمانان افریقا*، ترجمهٔ اسدالله علوی، مشهد، ۱۳۷۳ش؛ نیز:
Britannica, 1978; EI²; Ibn Faḍl Allah al - ʿOmari, *Masālik el Abṣār*, tr. Gaudefroy - Demombynes, Paris, 1927; *Türkiye diyanet vakfı İslām ansiklopedisi*, Istanbul, 1992.
عزت ملاابراهیمی

بالی آفَندی

بالی آفَندی (د صفر ۹۶۰/فوریهٔ ۱۵۵۳)، معروف به صوفیّوی (صوفیه‌لی)، متصوف عثمانی.

بالی در استرومچه که امروزه در خاک آلبانی قرار دارد، متولد شد؛ سپس در شهر صوفیه ــ بلغارستان ــ اقامت گزید و اشتهارش به صوفیوی‌از همین‌روست. وی در همان شهر به‌تحصیل‌پرداخت(مجدی، ۵۲۱؛ بروسه‌لی، ۴۲/۱)؛ سپس به استانبول رفت و در زمرهٔ مریدان شیخ قاسم چلبی ــ که در روستای بابانقاش در نزدیکی استانبول مدفون است ــ قرار گرفت و خلیفهٔ او شد (همانجا؛ ثریا، ۴/۲). از این‌رو، به خلیفة الصوفیوی نیز معروف است (نک: GAL, S, I/793؛ کحاله، ۳۸/۳). سلطان سلیمان قانونی به وی توجهی خاص داشت، چنانکه در برخی از لشکرکشیها نیز همراه سلطان بود (مجدی، ۵۲۲؛ ثریا، همانجا). بالی افندی بعدها به طریقت خلوتیه پیوست و از مشایخ این طریقت گردید و مریدان بسیار تربیت کرد («دائرة المعارف زبان...[1]»، I/305). وی سرانجام در شهر صوفیه درگذشت و در محلی به نام «صلاحیه» به خاک سپرده شد. عبدالرحمان بن عبدالعزیز که از قضات آن روزگار بود، مسجد و زاویه‌ای بر آرامگاه او بنا نمود(مجدی، ثریا، همانجاها).

آثار: از بالی افندی آثاری چند در عرفان بر جا مانده است:

۱. *اطوار سبعه*، رساله‌ای است در اطوار سبعهٔ صوفیان که آن را *اصول فقر* نیز نامیده‌اند (بروسه‌لی، همانجا؛ بغدادی، ۲۳۰/۱). نسخه‌ای از این رساله در کتابخانهٔ سلیمانیه (شم ۲۹۷/۷۲) موجود است («فهرست...[2]»، 21).

۲. *رسالهٔ قضا و قدر* (مجدی، ۵۲۱؛ بروسه‌لی، همانجا؛ حاجی خلیفه، ۸۸۳/۱؛ کحاله، همانجا). نسخهٔ خطی آن در کتابخانهٔ سلیمانیه (بخش دارالمثنوی، شم ۵۵/۲) نگاهداری می‌شود («دائرة المعارف دیانت...[3]»، V/21).

۳. *رسالة التصوف*. نسخه‌ای از آن (شم ۴۳۳/۳) در بخش طاهر آقا درکتابخانهٔ سلیمانیه موجود است (همانجا).

۴. شرح *فصوص الحکم* محیی‌الدین ابن عربی، که مشهورترین اثر بالی افندی است. این شرح که به زبان ترکی است (نک: مجدی، ۵۲۲؛ حاجی خلیفه، ۱۲۶۳/۲؛ بروسه‌لی، همانجا؛ GAL, S, I/792-793)، در میان شروح مختلف *فصوص الحکم* از اهمیت خاصی برخوردار است (ابراهیمی‌دینانی، ۲۹-۳۰). این اثر در ۱۳۰۹ق در استانبول چاپ شده است.

۵. شرح‌حدیث *کنت کنزاً مخفیاً* (حاجی‌خلیفه، ۱۰۴۰/۲؛ بروسه‌لی، همانجا)، که نسخهٔ خطی آن در کتابخانهٔ سلیمانیهٔ استانبول (شم ۱۸۶۴) نگهداری می‌شود («دائرة المعارف دیانت»، همانجا).

از دیگر آثار وی *قصهٔ ابراهیم علیه السلام*، *واردات*، *مجموعة النصایح*، و برخی اشعار صوفیانه (برای نسخ آنها، نک: همانجا) را می‌توان نام برد.

مآخذ: ابراهیمی‌دینانی، غلامحسین، مقدمه بر شرح *فصوص الحکم* مؤیدالدین جندی، به کوشش جلال‌الدین آشتیانی، مشهد، ۱۳۶۱ش؛ بروسه‌لی، محمدطاهر، *عثمانلی مؤلفلری*، استانبول، ۱۳۳۳ق؛ بغدادی، *هدیه*؛ ثریا، محمد، *سجل عثمانی (تذکرهٔ مشاهیر عثمانیه)*، استانبول، ۱۳۱۱ق؛ حاجی خلیفه، *کشف*؛ کحاله، عمررضا، *معجم المؤلفین*، بیروت، ۱۹۵۷م؛ مجدی محمد افندی، *حدائق الشقائق* (*ذیل الشقائق النعمانیة*)، به کوشش عبدالقادر اوزجان، استانبول، ۱۹۸۹م؛ نیز:
GAL,S;*Türk dili ve edebiyatı ansiklopedisi*, Istanbul,1977;*Türkiye diyanet vakfı İslām ansiklopedisi*,Istanbul,1992;*Türkiye yazmaları toplu kataloğu*, Ankara, 1981.
بخش عرفان

بالیکَسیر

بالیکَسیر، استانی در شمال غربی ترکیه، حوضهٔ مرمره و شهر مرکزی آن.

نام‌گذاری: نام بالیکسیر در منابع مختلف به صورت بلی کسری، بالیکسری، بالیکیسیر و بالیغسری آمده است. قدیم‌ترین نام این محل «آکیرئوس[4]» بوده که بعدها به نام امپراتور هادریانوس[5]، «هادریانوترا[6]» خوانده شده است. او در اینجا قصری ساخت که «پالئوکاسترو[7]» ــ حصار قدیم ــ نام گرفت (YA, II/1119). برخی برآنند که کلمهٔ بالیکسیر صورت تغییر شکل یافتهٔ این نام است (همانجا؛

1. Türk dili ... 2. Türkiye yazmaları ... 3. Türkiye dianet ... 4. Achiraus 5. Hadriyanus 6. Hadrianutherai
7. Paleokastro

IA, II/276؛ «دائرةالمعارف دیانت[1]»، V/13). مردم محلی عقیده دارند که بالیکسیر همان «بالی‌کثیر» و به معنی «دارای عسل بسیار» است (YA، همانجا).

پیشینهٔ تاریخی: این منطقه از سدهٔ ۶ق‌م محل اسکان اقوام مختلف بوده است. در طول تاریخ شاهان لیدی، ایران (پارس)، مقدونیه و همچنین امپراتوران روم و بیزانس بر این منطقه حکومت کرده‌اند (همان، II/1119ff., 1233). پس از فتح ملازگرد سپاهیان سلجوقی تا سواحل آناتولی پیش رفتند و ناحیهٔ بالیکسیر را نیز تصرف کردند (شاو، ۳۶/۱؛ «دائرةالمعارف دیانت»، همانجا). با وقوع جنگهای صلیبی این مناطق از جمله بالیکسیر از سوی امپراتوری روم بازپس گرفته شد (رانسیمان، ۲۱/۳؛ YA, II/1120). ۲۰۰ سال بعد در نیمهٔ اول سدهٔ ۷ق/۱۳م زمانی که دولت سلجوقیانِ آناتولی رو به انقراض نهاد، دو نفر از فرماندهان نظامی آن قلم‌بیک و قره‌سی بیک (قره‌عیسیٰ) از سلسلهٔ دانشمندیان آناتولی غربی را فتح کردند و در این منطقه امیرنشین قره‌سی اوغوللری را بنا نهاده، بالیکسیر را مقرّ حکومت خود قرار دادند (اوزتونا، II/25-26؛ اوزون چارشیلی، 96؛ سومر، 162؛ شاو، همانجا؛ سویم، 262). امیرنشین قره‌سی بیش از ۴۲ سال دوام نیاورد و نخستین امیرنشین ترکمن آناتولی بود که بدون جنگ و خونریزی به تصرف اورخان غازی، سلطان عثمانی درآمد (اوزتونا، II/25-26, 268). در تواریخ عثمانی روایات متفاوتی در این باره وجود دارد (اوزون چارشیلی، 103-96؛ نیز نک: کمال پاشازاده، ۷۸/۲، ۸۸؛ عاشق پاشازاده، ۴۳-۴۵؛ لطفی پاشا، ۲۷-۲۸؛ سعدالدین، ۴۷/۱-۵۱). امیرنشین قره‌سی پس از الحاق به حکومت عثمانی، بجز منطقهٔ چناق قلعه، ۵ قرن به عنوان یک سنجاق (نک: اولیا چلبی، ۱۹۶/۱؛ ییلدیز، XII/314) تابع ایالت آناتولی شد و در این مدت مرکز آن بالیکسیر، و نامش همچنان قره سی بود. سنجاق قره‌سی در ۱۳۴۲ق/۱۹۲۳م به ولایت (استان) قره سی تبدیل شد و چندی بعد نامش به استان بالیکسیر تغییر یافت (اوزون چارشیلی، 102؛ سویم، 266-265).

استان بالیکسیر: این استان در ۳۹° و ۴' تا ۴۰° و ۴۰' عرض جغرافیایی و ۲۶° و ۲' تا ۲۳° و ۲' طول جغرافیایی در آناتولی غربی، بخش جنوبی حوضهٔ مرمره واقع شده، و از شمال به دریای مرمره، از غرب به دریای اژه و چناق قلعه، از جنوب به استان ازمیر و مانیسا، از جنوب شرقی به استان کوتاهیه، و از شرق به استان بورصه (بورسا) محدود است. جزایر مرمره، تورک اِلی و پاشالیمانی در دریای مرمره و جزیرهٔ علی بی در دریای اژه داخل محدودهٔ آن قرار دارند. مساحت استان ۱۴'۴۵۶ کمـ۲ (قس: «دائرةالمعارف دیانت»، V/14) است که ۲٪ کل مساحت ترکیه را در بر می‌گیرد (YA, II/1103).

استان بالیکسیر غیر از شهرستان مرکزی به ۱۸ شهرستان به نامهای آیوالیک، بالیا، باندیرما، بی‌قادیچ، برهانیه، دورسون‌بی، اِدرمیت، اِردک، گونن، هاوران، ایوریندی، کپسوت، مانیاس، گومچ، مرمره، ساواش‌ـتپه، سیندیرقی و سوسورلوک، و ۴۷ بخش تقسیم شده است و ۹۳۳ روستا نیز در داخل محدودهٔ آن واقع است («دائرةالمعارف دیانت»، همانجا؛ قس: YA, II/1102). طبق سرشماری عمومی سال ۱۹۹۰م/۱۳۶۹ش جمعیت استان بالیکسیر ۹۷۳'۳۱۴ نفر بود که ۴۶۸'۷۵۸ نفر در شهرستانها و ۵۰۴'۵۵۶ نفر در قصبات و روستاها زندگی می‌کردند («آمار...[2]»، 25).

چهرهٔ طبیعی: سطح استان بالیکسیر از کوههای کم‌ارتفاع و اراضی جلگه‌ای تشکیل گردیده است. از میان کوههای آن می‌توان به کوه قازداغی که در دوران باستان آیدا نامیده می‌شد، کوه قاپی‌داغی و رشته کوههای مادرا اشاره کرد (YA, II/1103-1104). مهم‌ترین منبع آبی استان، رود سوسورلوک است که بخش اعظم استان نیز در حوضهٔ این رود قرار دارد (IA, II/277). سایر رودها عبارتند از هاوران، گونن و قوجاچای. بزرگ‌ترین دریاچهٔ این استان، مانیاس نام دارد. مساحت آن ۱۶۶ کمـ۲ و به پارک ملی پرندگان معروف است («دائرةالمعارف جدید...[3]»، I/304؛ YA, II/1103, 1105, 1108).

استان بالیکسیر دارای معادن غنی آهن، سرب، منگنز، جیوه، لینییت، مرمر و همچنین آبهای معدنی و طبی است (همانجاها). آب و هوای مناطق ساحلی آن مدیترانه‌ای، و مناطق مرکزی برّی است (YA, II/1112). با توجه به تنوع شرایط اقلیمی، این استان دارای پوشش گیاهی متفاوتی است. ۳۰٪ از سطح آن را جنگلها پوشانده‌اند (همان، II/1113؛ «دائرةالمعارف جدید»، I/305). منبع اصلی درآمد مردم کشاورزی است. محصولات کشاورزی آن گندم، جو، حبوبات، چغندرقند، توتون و زیتون است. باغداری و دامداری هم در این استان رواج دارد (*میدان لاروس*، II/108؛ «دائرةالمعارف جدید»، همانجا).

شهر بالیکسیر: این شهر مرکز اداری استان بالیکسیر و یکی از شهرهای مهم آناتولی غربی و منطقهٔ مرمرهٔ جنوبی به شمار می‌رود («دائرةالمعارف دیانت»، V/12؛ *میدان لاروس*، II/106). شهر بر دامنهٔ مشرف به جلگهٔ بالیکسیر در ساحل شرقی رود سوسورلوک واقع شده، و ارتفاع آن از سطح دریا ۱۳۰ متر است (سامی، ۱۲۱۹/۱؛ «دائرةالمعارف دیانت»، همانجا). منطقه‌ای که شهر در آن بنا شده است، در دوران باستان میسیا نامیده می‌شد (EI^2, I/993؛ لین‌پول، ۳۳۲/۲). ابن بطوطه که در ۷۳۳ق/۱۳۳۳م از بالیکسیر دیدن کرده، آن را شهری آباد وصف کرده است (ص ۳۲۱).

بالیکسیر بعد از جنگ جهانی اول در ۱۹۱۹م از طرف قوای یونان اشغال شد. کنگره‌هایی که در این شهر در دوران اشغال تشکیل شد، کمک زیادی به پیروزی ترکها در جنگ استقلال و رهایی از اشغال کرد. این شهر در ۱۹۲۲م/۱۳۰۱ش آزاد شد («دائرةالمعارف ترک[4]»، V/137؛ YA, II/1120؛ «دائرةالمعارف جدید»، I/306). طبق

1. *Türkiye...* 2. *Census...* 3. *Yeni Türk...* 4. *Türk...*

سرشماری عمومی ۱۹۹۰م، جمعیت این شهر ۱۷۰٬۵۸۹ نفر بوده است («آمار»، 25).

در بالیکسیر مدرسه‌ها و مساجد بسیاری از دوران عثمانی باقی مانده است. معروف‌ترین مدرسه‌ها، مدرسهٔ علی شعوری و مدرسهٔ مولاناست. قدیم‌ترین مسجد این شهر جامع ییلدیریم است که به اسکی جامع شهرت دارد و مسجد جامع زغنوس پاشا هم بزرگ‌ترین مسجد تاریخی این شهر است («دائرةالمعارف دیانت»، V/14؛ عاشق پاشازاده، ۱۹۱).

مآخذ: ابن بطوطه، رحلة، به کوشش طلال حرب، بیروت، ۱۴۰۷ق؛ اولیا چلبی، *سیاحت‌نامه*، استانبول، ۱۳۱۴ق؛ رانسیمان، استیون، *تاریخ جنگهای صلیبی*، ترجمهٔ منوچهر کاشف، تهران، ۱۳۵۸ش؛ سامی، شمس‌الدین، *قاموس‌الاعلام*، استانبول، ۱۳۰۶ق؛ سعدالدین، محمد، *تاج التواریخ*، استانبول، ۱۲۷۹ق؛ شاو، ا. ج. و ا. ک. شاو، *تاریخ امپراتوری عثمانی و ترکیهٔ جدید*، ترجمهٔ محمود رمضان‌زاده، مشهد، ۱۳۷۰ش؛ عاشق پاشازاده، درویش احمد، *تاریخ*، استانبول، ۱۳۳۲ق؛ کمال پاشازاده، احمد، *تواریخ آل عثمان*، به کوشش شرف‌الدین توران، آنکارا، ۱۹۸۳م؛ لطفی پاشا، *تواریخ آل عثمان*، استانبول، ۱۳۴۱ق؛ لین پول، استنلی و دیگران، *تاریخ دولتهای اسلامی و خاندانهای حکومتگر*، ترجمهٔ صادق سجادی، تهران، ۱۳۷۰ش؛ نیز:

Census of Population 1990, State Institute of Statistics, Ankara, 1991; EI²; IA; *Meydan - Larousse*, Istanbul, 1987; Öztuna, Y., *Büyük Türkiye tarihi*, Istanbul, 1983; Sevim, A., and Y. Yücel, *Türkiye tarihi*, Ankara, 1989; Sümer, F., *Oğuzlar*, Ankara, 1965; *Türk ansiklopedisi*, Istanbul, 1967; *Türkiye diyanet vakfı İslâm ansiklopdisi*, Istanbul, 1992; Uzunçarşılı, İ. H., *Anadolu beylikleri*, Ankara, 1984; YA; *Yeni Türk ansiklopedisi*, Istanbul, 1985; Yildiz, H. D., *Büyük İslâm tarihi*, Istanbul, 1993.

جلال خسروشاهی

بالیم سُلْطان (د ۹۲۲ق/۱۵۱۶م)، از بزرگان طریقت بکتاشیه و مجدد آن طریقت.

از زندگی او آگاهی چندانی در دست نیست. سنگ‌نوشتهٔ مورخ ۹۲۵ق/۱۵۱۹م در مدخل آرامگاهش او را «خضربالی بن رسول بالی ابن حاج بکتاش خراسانی»، معرفی می‌کند (زبیر، ۳۷۹-۳۸۰؛ بیرگه، 57). با توجه به اینکه دوران زندگانی حاج بکتاش در سدهٔ ۷ق/۱۳م، و وفات بالیم سلطان در ۹۲۲ق‌م بوده، به سبب فاصلهٔ زمانی طولانی، نوشتهٔ کتیبهٔ فوق از لحاظ سندیت تاریخی ضعیف است؛ لیکن شاخه‌ای از بکتاشیان که آنان را چلبی می‌گویند، او را از تبار بکتاش می‌دانند («دائرةالمعارف...[1]»، V/18).

بالیم در شهر دیمتوقه از شهرهای بلغارستان از شاهزاده‌ای مسیحی بلغاری زاده شد (بیرگه، 56). داستان ولادت او در هاله‌ای از ابهام، و به افسانه بیشتر شبیه است. بنابراین داستان، شاهزاده خانمی بلغاری سجاده‌ای بافت و نذر کرد که با کسی که روی آن نماز گزارد، ازدواج کند؛ اتفاقاً مرسل بابا و سید علی سلطان ــ از پیران طریقت ــ به دیمتوقه آمدند و روی آن سجاده نماز گزاردند. از آنجا که هر دو نفر سالخورده بودند، شاهزاده از نذر خود چشم پوشید. در این میان، مرسل بابا انگشت خود را در ظرف عسل فرو برده، در دهان شاهزاده خانم گذاشت و بدین‌سان، او را باردار ساخت (انتخاب اسم «بالیم» به معنی عسل بدین سبب است، نک‍: همانجا). مادر بالیم در آخرین ساعات زندگی فرزند خود او را به خانقاه دیمتوقه که سید علی سلطان پیر آن بود، سپرد. بالیم سلطان ۱۸ سال در آن زاویه ساکن بود و به همین سبب، این خانقاه به مدرسهٔ بالیم سلطان شهرت یافت. برخی از روایات بکتاشی بالیم را فرزند حقیقی مرسل بابا می‌دانند که در ۹۰ سالگی با شاهزاده خانمی بلغاری ازدواج کرد (همانجا).

بالیم سلطان را پیرِثانی (حکمت، ۵۱۶؛ سامی، ۱۲۱۹/۲؛ شیمل، 339؛ گولپینارلی، 274) و مؤسس واقعی، مجدد و اصلاح‌گر (حکمت، همانجا؛ شیبی، ۴۷۵/۱؛ گولپینارلی، 275) طریقت بکتاشیه می‌دانند. وی به عنوان شیخی مقتدر (بانارلی، 294) با دگرگونیهایی که در برخی از ارکان طریقت بکتاشیه ایجاد کرد، این طریقت را در مسیری نو انداخت، چنانکه امروزه نیز برخی از سنتهای بکتاشی به «شیوهٔ بالیم سلطان» معروف است (بیرگه، 57). استفاده از ۱۲ شمع (چراغ)، پوشیدن پالهنگ (همانجا)، احترام به ۱۲ امام، شعار «حق، محمد و علی» از شعائر آن طریقت است که او بنیاد نهاد («دائرةالمعارف»، همانجا).

بایزید دوم، هشتمین پادشاه عثمانی که با بالیم سلطان معاصر بود، تعلق خاطر خاصی به او و زاویهٔ سید علی سلطان در دیمتوقه داشت، چنانکه بالیم را که «پوست نشین» خانقاه بود، به رهبری «خانهٔ پیر» دهکدهٔ حاج بکتاش فرستاد (بیرگه، همانجا). سرانجام وی در ۹۲۲ق درگذشت و در همان روستای حاج بکتاش نزدیک آرامگاه بکتاش به خاک سپرده شد. بعضی از درویشهای بکتاشی، قبل از ورود به این مکان لالهٔ گوش خود را به نشانهٔ تجرد ــ که یکی از ارکان اعتقادی گروه باباها (دَده‌ها) است، سوراخ کرده، گوشواره‌ای به شکل نعل ــ که آن را «منقوش» می‌نامند ــ به گوش می کنند (همو، نیز «دائرةالمعارف»، همانجاها).

مآخذ: حکمت، علی اصغر، حاشیه بر *تاریخ ادبی ایران* ادوارد براون، تهران، ۱۳۵۷ش، ج ۳؛ زبیر، حامد، «حاجی بکتاش تکیه‌سی»، *تورکیات مجموعه سی*، استانبول، ۱۹۲۶- ۱۹۲۸م، ج ۲؛ سامی، شمس‌الدین، *قاموس الاعلام*، استانبول، ۱۳۰۶ق؛ شیبی، مصطفی، *الصلة بین التصوف والتشیع*، بیروت، ۱۹۸۲م؛ نیز:

Banarlı, N.S., *Türk edebiyâtı târihi*, Istanbul, 1987; Birge, J.K., *The Bektashi Order of Dervishes*, London, 1965; Gölpınarlı, A., *100 Sorunda türkiye'de mezhepler ve tarikatler*, Istanbul, 1969; Schimmel, A., *Mystical Dimensions of Islam*, Chapel Hill, 1975; *Türkiye diyanet vakfı İslâm ansiklopedisi*, Istanbul, 1992.

علی اکبر دیانت

بامَخْرَمه، یا ابومخرمه، خاندانی اهل دانش برخاسته از حضرموت یمن (به ویژه عدن) در سده‌های ۹ و ۱۰ق/۱۵ و ۱۶م. برجسته‌ترین اعضای این خاندان که در فقه، حدیث، تاریخ، شعر و تصوف نامورند، اینانند:

۱. **ابوالطیب عفیف‌الدین عبدالله بن احمد حمیری شیبانی** (۸۳۳-۹۰۳ق/۱۴۳۰-۱۴۹۸م)، فقیه و ادیب. وی در روستای هجرین به دنیا آمد و نزد مادر و دایی‌اش ابوبکر باقصام پرورش یافت (بامخرمه،

1. *Türkiye*...

عبدالله، *قلادة...*، ۱۳۲) و همانجا به آموزش مقدمات پرداخت. در ۸۵۳ق به همراه خاندان باعُصَیه پیاده به حج رفت؛ سپس برای کسب علم آهنگ عدن کرد و نزد استادان آن دیار، تفسیر، حدیث، نحو و فقه آموخت (همان، ۱۳۲-۱۳۳؛ عیدروس، ۳۰-۳۱؛ حبشی، *مصادر...*، ۲۰۷).

عبدالله با وجود فقر و تنگدستی، در طلب علم بسیار سخت‌کوش بود. استادش باشکیل که وی را صادق، صریح و پای‌بند به علم و دانش یافت، دختر خود را به ازدواج او درآورد (بامخرمه، عبدالله، همان، ۱۳۳؛ عیدروس، ۳۱). بامخرمه به زودی در علوم فقه، اصول، فرائض، و جز آن دستی توانا یافت، چندان‌که مردم، در مسائل مختلف خود، بیشتر به وی مراجعه می‌کردند (سخاوی، ۹/۵؛ بریهی، ۳۳۶؛ عیدروس، همانجا). دانش گسترده و صراحت لهجهٔ وی در بیان حق، هیبتی درخور احترام در وی پدید آورد (همانجا).

بامخرمه که سخت مورد علاقه و احترام علی بن طاهر، سرسلسلهٔ طاهریان یمن بود، به خواهش وی منصب قضای عدن را با قید شروطی پذیرفت. در مدت تصدی امر قضا، اقامهٔ حق و ترویج شرع مقدس را سرلوحهٔ اعمال خویش قرار داد. او که نتوانست بیش از چند ماه در این منصب باقی بماند، به ناچار از راه دریا به شِحر گریخت و سپس به موطن خویش هجرین پناه برد. سرانجام، علی بن طاهر که وضع را چنین دید، عذر او را پذیرفت و با احترام به عدن بازش گرداند (عیدروس، حبشی، سخاوی، نیز بامخرمه، عبدالله، همانجاها). از آن پس، جز به کار علم نپرداخت و حتیٰ در ۶۴ سالگی نامه‌ای به سخاوی در مکه فرستاد و موفق به‌دریافت «اجازه» از وی‌گردید (سخاوی، همانجا). از شاگردان وی می‌توان به عمر بن احمد باکثیر، عمر بن عبدالرحمان باعلوی حضرمی و جز آنان اشاره کرد (نک: عیدروس، ۳۲؛ بریهی، ۲۶۰؛ بامخرمه، عبدالله، همان، ۱۳۳-۱۳۴).

عفیف‌الدین در عدن درگذشت و نزدیک آرامگاه استادش باشکیل به خاک سپرده شد (همان، ۱۳۴-۱۳۵).

بامخرمه در موضوعات گوناگون صاحب آثاری است، از آن جمله است: *الفتاوی*، که نسخه‌ای از آن در تریم به شمارهٔ ۸۷۵ نگاهداری می‌شود؛ *امنیة الطامع*، خلاصهٔ شرح منظومهٔ ابن هائم (یاسمینیه) در جبر و مقابله؛ شرحی بر *ملحهٔ* حریری؛ نقدی بر *جامع المختصرات* نسایی؛ نقدی بر *الفیهٔ* ابن مالک؛ و نیز رسالاتی در علم هیأت (نک: سخاوی، عیدروس، همانجاها؛ *فهرست مکتبة...*، ۸۴/۱؛ «علماء حضرموت»، بش).

۲. ابومحمد عبدالله طیب بن عبدالله بن احمد (۸۷۰-۹۴۷ق/ ۱۴۶۶-۱۵۴۰م)، ادیب، فقیه و تاریخ‌نگار. وی در عدن به دنیا آمد. نزد پدرش عبدالله و محمد بن احمد فضل و دیگران دانش آموخت (عیدروس، ۲۰۴؛ ابن عماد، ۲۶۸/۸) و در فقه، تفسیر، حدیث و نحو و لغت تبحر یافت و شاگردان بسیاری برای استفاده از محضر درس وی گرد می‌آمدند (عیدروس، ۲۰۴-۲۰۵).

ابومحمد گویا مدتی منصب قضای عدن را به سبب فقر و عائله‌مندی به اکراه پذیرفت (همو، ۲۰۵؛ شلّی، ۱۳) و تا ۹۴۱ق، تنها مرجع و مفتی عدن بود. وی تا پایان عمر که سخت بیمار و زمین‌گیر شد، در عدن زیست و در همانجا درگذشت. او را مانند پدرش در آرامگاه جد مادریش، محمد بن مسعود باشکیل به خاک سپردند (همو، ۱۴؛ عیدروس، ۲۰۴-۲۰۵).

آثار:

۱. *تاریخ ثغر عدن*. عبدالله طیب خود در مقدمهٔ کتاب می‌گوید: تعلیقه‌ای است لطیف در باب تاریخ ثغرعدن در دو قسم: قسم اول در بیان هر آنچه دربارهٔ عدن از آیات، احادیث و... آمده است و نیز بناها، باروها و...؛ قسم دوم، در بیان شرح احوال دانشمندان، امیران و... که به آنجا وارد شده‌اند (ص ۱). این کتاب ارزشمند که در نوع خود از مهم‌ترین و معتبرترین تواریخ محلی به شمار می‌آید، به کوشش لوفگرن در لیدن (۱۹۳۶م) به طبع رسیده است (برای نقد کتاب، نک: عرشی، ۲۶۰-۲۶۱، ۲۷۵-۲۷۶).

۲. *قلادة النحر فی وفیات اعیان الدهر*. این تألیف چنانکه مؤلف خود در آغاز آن بیان کرده، برحسب زمان، از نخستین سالهای هجری آغاز، و به سال ۹۲۷ق ختم شده است و به هر ۱۰۰ سال، ۵ طبقه اختصاص یافته، و در هر طبقه به اختصار شرح احوال گروهی از مشاهیر آمده است. مؤلف کوشیده است تا کتاب *مرآةالجنان* یافعی را کمال بخشد. وی در تألیف این اثر از کتابهایی چون *تاریخ* ابوالحسن خزرجی، *تاریخ* ابوحسان حضرمی، *الجوهر الشفاف* خطیب، و *البرقة الشیقة* سقاف بهره‌ها جسته، زیرا معتقد است که یافعی در باب طبقات یمن، کتابی جز *تاریخ* ابن سمره در اختیار نداشته است. از این کتاب نسخه‌های متعددی در یمن و استانبول و جاهای دیگر موجود است (نک: سارجنت، 289-291؛ حبشی، *مراجع...*، ۲۵۵-۲۵۶؛ لوفگرن، ,XXV/120-139 XXVI-XXVII/227-228؛ *آمبروزیانا*، شم 355؛ عمری، ۱۵). نسخهٔ ناقصی از این اثر به کوشش شومان در آمستردام (۱۹۶۰م) ضمن کتاب *الیمن السیاسی فی مطلع القرن ۱۶م*، و نسخهٔ دیگری به کوشش محمد عبدالعال احمد در اسکندریه (۱۹۸۰م) به چاپ رسیده است. این کتاب احتمالاً همان است که در برخی از منابع از آن با عنوان «تاریخ مطول» یاد شده است (نک: عیدروس، ۲۰۶؛ ابن عماد، همانجا).

۳. *مشتبه النسبة الی البلدان* (*اسماء البلدان*، *النسبة الی المواضع و البلدان*، ...)، کتابی است در بیان منسوبان به شهرها. مؤلف سبب تألیف کتاب را فقدان اثر جامعی در این زمینه دانسته است. پیش از آن باشکیل جزوهٔ مختصری در این باب تهیه، اما آن را ناتمام رها کرده بود. به همین سبب، وی با استفاده از منابع موجود، مبنای کار خویش را بر دو کتاب *ما اتفق لفظاً و اختلف وضعاً*، اثر ذهبی، و *تبصرة المنتبه بتحریر المشتبه* ابن حجر قرار داد. نسخه‌ای از این اثر در کتابخانهٔ مسجد گوهرشاد و میکروفیلم آن در کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران نگاهداری می‌شود. نیز نسخهٔ ناقصی در صنعا موجود است (نک: فاضل، ۵۰۵/۲-

۵۰۸؛ مرکزی، ۲۸۷/۱؛ صنعا، ۸۲۲/۴؛ سید، ۱۱۴/۳-۱۱۵؛ حبشی، همان، ۲۱۸).

از آثار یافت نشدهٔ وی به *اسماء رجال مسلم*؛ *شرح التنبیه* ابواسحاق شیرازی؛ شرح صحیح مسلم که در حقیقت همان شرح نَوَوی است با برخی اضافات، می‌توان اشاره کرد (نک: عیدروس، ابن‌عماد، همانجاها؛ فاضل، ۵۰۶/۲).

۳. **عمر بن عبدالله بن احمد** (۸۸۴-۹۵۲ق/۱۴۷۹-۱۵۴۵م)، فقیه، صوفی و شاعر. وی در هجرین به دنیا آمد. چون پدرش منصب قضای عدن را برعهده داشت، از همان اوان کودکی به همراه خانواده به آنجا رفت. فقه را نزد پدر و برادرش عبدالله طیب آموخت. بعد از مرگ پدر در ۹۰۳ق (سقاف، تعلیقات...، ۳۰؛ سارجنت، 594)، از محضر درس استادان دیگری همچون سید ابوبکر ابن عبدالله عیدروس و شیخ محمد ابن علی باجرفیل بهره برد و برای کسب علم به زبید، شحر و جاهای دیگر سفر کرد. دیری نپایید که خود از مشاهیر هجرین شد و شاگردان بسیار یافت. نفوذ دینی و سیاسی ـ اجتماعی او به حدی بود که او را با دولتمردان دَوْعن و نیز هجرین درگیر ساخت. از این‌رو، سلطان بدرکثیری او را ۳ بار به شحر (الساحل) تبعید کرد؛ اما این تبعیدها نه‌تنها تأثیری در روحیهٔ پرتلاطم وی نداشت، بلکه او را بر انجام دادن تکلیف خویش مصمم‌تر ساخت. بدین‌سبب، دستگاه حکومتی برای اینکه بتواند او را مستقیماً زیرنظر داشته باشد، به سیوون منتقلش کرد (همانجاها).

عمر تا پیش از آشنایی با عبدالرحمان بن باهرمز صوفی (د ۹۱۴ق/۱۵۰۸م)، فقیهی پرآوازه بود، اما تحت‌تأثیر باهرمز چنان به تصوف گرایش یافت که حتیٰ بعدها پسرش از آوردن نام او در *طبقات الفقها* خودداری کرد (سقاف، همانجا؛ EI², III/586). شاید سبب اصلی تبعید وی نیز همین صوفی‌گرایی بوده باشد، چرا که او همهٔ سنتهای جاری را زیر پا نهاد و یکسره به عبدالرحمان باهرمز پیوست (نک: حبشی، *مصادر*، ۳۳۱؛ سقاف، همانجا؛ برای چگونگی راه یافتن عمر در سلک خواص شاگردان باهرمز، نک: عیدروس، ۵۹-۶۱) و از نزدیک‌ترین و برترین شاگردان او شد و در ۹۱۳ق، یک سال قبل از مرگ شیخش، از دست او خرقه پوشید (همانجا) و تا پایان عمر در سیوون جانشین باهرمز صوفی بود. وی در همانجا درگذشت و تربتش در آنجا زیارتگاه شد.

عمر در شعر دستی داشت. اشعار عامیانهٔ او در بحر و اوزان بومی «حُمَینی» شامل موضوعات متنوعی است؛ از این رو، بسیار مورد توجه خاص و عام ــ حتیٰ در زمان حاضر ــ قرار گرفته است. برخی از اشعار او را سقاف در *تاریخ الشعراء الحضرمیین* آورده است (نک: ۱۳۴/۱-۱۴۱، نیز تعلیقات، ۳۱؛ عیدروس، ۳۲-۳۶؛ سارجنت، همانجا؛ شنطی، ۱۰۰/۱؛ حبشی، *مصادر*، همانجا؛ بامخرمه، عمر، بش؛ دربارهٔ شعر حمینی، نک: شامی، ۱۳۵/۴ بب؛ ترسیسی، ۵۴۹). اشعار عمر را باحسن حُدیلی گردآوری، و برخی عبارات و مشکلات آن را شرح کرده است (محبی، ۳۶۶/۲).

طبق گزارشهای لوفگرن، عبدالرحمان بن مصطفیٰ عیدروس (د ۱۱۹۲ق/۱۷۷۸م)، شرحی بر شعر عمر بامخرمه نگاشته است؛ نیز جعفربن مصطفیٰ عیدروس (د ۱۱۴۲ق/۱۷۲۹م) قصیده‌ای از بامخرمه را شرح کرده، و *عرض اللآلی* نامیده است (نک: EI², I/782, VI/132).

از دیوان اشعار عمر نسخه‌های متعددی در یمن و مکه موجود است (شنطی، همانجا؛ حبشی، *فهرس*...، ۱۷۲؛ *فهرست الکتب*...، ۱۸۹؛ *فهرس مخطوطات مکتبة*...، ۴۲۷). از دیگر آثاری که به این فقیه و صوفی منسوب است، می‌توان به *شرح اسماءالله الحسنیٰ*، *المطلب الیسیر من السالک الفقیر* و *الوارد القدسی فی شرح آیة‌الکرسی* اشاره کرد (حبشی، همان، ۱۲۳، ۲۸۵؛ سقاف، همانجا).

۴. **عبدالله بن عمر** (۹۰۷-۹۷۲ق/۱۵۰۱-۱۵۶۵م)، فقیه و هیأت‌شناس. وی در شحر به دنیا آمد (همان، ۳۰؛ همو، *تاریخ*، ۱۵۸/۱؛ سارجنت، همانجا)، و نزد پدر و عمویش، طبیب و قاضی عبدالله باسرومی دانش آموخت (ابن عماد، ۳۶۷/۸؛ عیدروس، ۲۵۰) و برای تکمیل دانش خود به شهرهای زبید، عدن، تعز و جاهای دیگر سفرها کرد (سقاف، همانجا؛ حبشی، همان، ۴۸۴؛ قس: زرکلی، ۱۱۰/۴).

عبدالله به‌زودی در علوم مختلف از جمله هیأت و به ویژه فقه، صاحب‌نظر گردید، به گونه‌ای که عمویش عبدالله طیب هرگز خود را در حل مشکلات و مسائل پیچیده همتای او نمی‌دید (عیدروس، همانجا) و حتیٰ او را «شافعی صغیر» می‌خواندند (سقاف، همانجا). وی در ۹۴۳ق مسئولیت قضای شحر را پذیرفت (حبشی، همانجا؛ عیدروس، ۲۵۰-۲۵۱)، اما کرسی استادی را بر منصب قضای شحر ترجیح داد و به عدن بازگشت و تا پایان عمر همانجا ماند و ضمن تصدی منصب افتاء، نظارت بر امور اوقاف و تدریس در مدرسه‌های طاهریه، منصوریه و فرحاتیه را برعهده داشت (سقاف، همان، ۱۵۹/۱؛ عیدروس، ۲۵۱؛ ابن عماد، ۳۶۸/۸).

عبدالله نه تنها در فقه و هیأت، که در تاریخ نیز صاحب‌نظر بود و آثار بسیاری در همین زمینه‌ها به رشتهٔ تحریر درآورده است. اشعاری که از وی برجای مانده، بیشتر مدح پیامبر(ص)، دانشمندان، امیران به ویژه سلطان بدر کثیری و سلطان سندبن محمد وداد است. سقاف (همان، ۱۶۱/۱-۱۶۶) برخی از آنها، و عیدروس (ص ۲۵۱-۲۵۲)، به ویژه دوبیتیهایی از وی را آورده است.

آثار: فهرست بخشی از آثار خطی او چنین است:

۱. *رسالة فی العمل بالربع المجیب*، موجود در کتابخانهٔ آل البار در یمن (حبشی، همان، ۴۸۵). ۲. *شرح الرحبیة فی الفرائض*، که نسخه‌ای از آن در کتابخانهٔ دانشگاه ملک سعود موجود است (*فهرس مخطوطات جامعة*...، ۲۸۱؛ برای ۱۶ بیت الحاقی بر منظومهٔ رحبیه همراه با شرح، نک: *آمبروزیانا*، شم 502). ۳. *الفتاوی*، موجود در کتابخانهٔ آل یحییٰ در تریم (نک: حبشی، همان، ۲۱۲). ۴. *الفتاوی العدنیة* یا *الفتاوی الهجرانیة* (نک: *فهرست مکتبة*...، ۸۴/۱-۸۵). ۵. *اللمعة فی علم الفلک*، موجود

در خزانهٔ رباط به شمارهٔ ۳۰۲۳ (نک: زرکلی، همانجا). ۶. *مسائل ملقطة* (*فهرست الکتب*، ۶۵). ۷. *مشکاة المصباح لشرح العدة و السلاح*، که نسخه‌های متعددی از آن در برخی کتابخانه‌ها موجود است (صنعا، ۱۱۸۲/۳؛ *فهرس مخطوطات جامعة*، ۳۴۹ـ۳۵۰؛ *فهرست مکتبة*، ۱/۱۰۰ـ۱۰۱). ۸. *نبذة فی علم الفلک*. نسخه‌ای عکسی از آن در کتابخانهٔ الکاف در سیوون نگهداری می‌شود (نک: سارجنت، 593).

مآخذ: ابن عماد، عبدالحی، *شذرات الذهب*، قاهره، ۱۳۵۰ـ۱۳۵۲ق؛ بامخرمه، عبدالله طیب، *تاریخ ثغرعدن*، به کوشش اسکار لوفگرن، لیدن، ۱۹۳۶م؛ همو، *قلادة النحر* (نک: مد، لوفگرن)؛ بامخرمه، عمر (نک: مد، *المنهاج* /iss4)؛ بریهی، عبدالوهاب، *طبقات صلحاء الیمن*، به کوشش عبدالله محمد حبشی، بیروت / صنعا، ۱۴۰۳ق/ ۱۹۸۳م؛ ترسیسی، عدنان، *بلاد سبأ و حضارات العرب الاولی*، بیروت / دمشق، ۱۴۱۰ق/ ۱۹۹۰م؛ حبشی، عبدالله محمد، *فهرس مخطوطات بعض المکتبات الخاصة فی الیمن*، یمن، ۱۹۹۴م؛ همو، *مراجع تاریخ الیمن*، دمشق، ۱۹۷۲م؛ همو، *مصادر الفکر العربی الاسلامی فی الیمن*، صنعا، مرکز الدراسات الیمنیه؛ زرکلی، *اعلام*؛ سخاوی، محمد، *الضوء اللامع*، قاهره، ۱۳۵۴ق؛ سقاف علوی، عبدالله، *تاریخ الشعراء الحضرمیین*، قاهره، ۱۳۵۳ق؛ همو، *تعلیقات بر رحلة الاشواق القویة* باکثیر کندی، قاهره، ۱۴۰۵ق؛ سید، خطی؛ شامی، احمد، *تاریخ الیمن الفکری فی العصر العباسی*، دارالنفائس، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ شلی، محمد، «السنا الباهر بتکمیل النور السافر»، همراه *تاریخ ثغرعدن* (نک: هم، بامخرمه، عبدالله طیب)؛ شنطی، عصام محمد، *فهرس المخطوطات المصورة* (الادب)، کویت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ صنعا، خطی؛ عرشی، حسین، *بلوغ المرام فی شرح مسک الختام*، به کوشش انستاس ماری کرملی، بیروت، داراحیاء التراث العربی؛ «علماء حضرموت»، *المنهاج* (نک: مد، *المنهاج* /iss3)؛ عمری، حسین، *المؤرخون الیمنیون فی العصر الحدیث*، بیروت، دارالفکر؛ عیدروس، عبدالقادر، *النور السافر*، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ فاضل، محمود، *فهرست نسخه‌های خطی کتابخانهٔ جامع گوهرشاد مشهد*، مشهد، ۱۳۶۵ش؛ *فهرست الکتب المخطوطة بمکتبة الاحقاف بتریم للمؤلفین الیمنیین*، حضرموت، مرکز الیمنی للابحاث الثقافیه؛ *فهرست مکتبة الاحقاف للمخطوطات بتریم*، حضرموت، مرکز الیمنی للابحاث الثقافیه؛ *فهرس مخطوطات جامعة الملک سعود*، ریاض، ۱۹۸۴م؛ *فهرس مخطوطات مکتبة مکة المکرمة*، به کوشش عبدالمالک طرابلسی، ریاض، ۱۴۱۸ق/۱۹۹۷م؛ محبی دمشقی، محمدامین، *خلاصة الاثر*، بیروت، دارصادر؛ مرکزی، میکروفیلمها؛ نیز:
Ambrosiana; EI²; Löfgren, O., «Abū Maḥrama's *Ḳilādat al-Naḥr*», *Le Monde Oriental*, Uppsala, vol. XXV, 1931, vols. XXVI-XXVII, 1932-1933; *Alminhaj*, www. attasia. org/ alminhaj / iss3/ alam-2.htm; ibid, iss4/ qsaied-2.htm; Serjeant, R. B., «Materials for South Arabian History», *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 1949-1950, vol. XIII.

ایران‌ناز کاشیان

بامَدی، یا بامِدی، باآمَدی (= بابا احمدی)، طایفه‌ای بزرگ از طوایف لر شیعه مذهب ایل بختیاری (ه م)، پراکنده در ناحیه‌ای گسترده در دو استان چهار محال و بختیاری و خوزستان. بامدی از اتحاد طوایف «دورکی باب» و یکی از بابهای چهار گانهٔ هفت لنگ بختیاری تشکیل یافته‌است.

اصطلاح «باب» به مفهوم پیوستگی و همبستگی جغرافیایی ـ سیاسی میان چند طایفه است و گفته‌اند که به هنگام ضعف حکومتهای مرکزی ایران، قدرتهای بزرگ محلی بختیاری، طایفه‌های همجوار را با هم در اتحادیه‌ای سیاسی طایفگی به نام «باب» جمع می‌آوردند. دورکی باب یکی از آنها بود که از همبستگی ۱۲ طایفه (رخش خورشید، ۸۶) یا ۱۱ طایفه (خسروی، ۸۱/۱)، بدون به شمار آوردن خوددورکی (طایفهٔ مقتدر بنیان گذار باب) و به روایتهای دیگر از ۷، ۸ یا ۹ طایفه (سپهر، ۶۱۷؛ امان، 60؛ امان اللهی، ۲۰۱؛ امیر احمدیان، ۴۹)، به سرپرستی خانهای مقتدر دورکی تشکیل شده بود. رهبری مشترک، همسایگی، حس تعلقات جمعی و مشترک در برابر فشارها و تهدیدهای گروههای دشمن و خویشاوندیهای سببی، رشته‌های پیوند میان این طایفه‌ها را استحکام می‌بخشید (رخش خورشید، ۸۸).

بامدی در میان بختیاریها به «بامدی خرس» شهرت دارد. این شهرت به سبب درشتی جثهٔ مردان بامدی (کوپر، ۶۳) و زورمندی و نیز پُر مو بودن اندام آنهاست (شاهمرادی، ۶۲۹). در میان بختیاریها طایفه‌های دیگری نیز هستند که به نام یکی از جانوران درنده و وحشی معروفیت دارند. مثلاً طایفهٔ مُنجزی از باب بختیاروند هفت لنگ، به جهت تناور و پر زور بودن مردانش به «منجزی گراز» و یکی از تیره‌های آن، به سبب زیرکی و چالاکی مردم آن به «روِوا» (روباه) معروفیت دارند (همو، ۶۲۹ـ۶۳۶).

سازمان اجتماعی و سیاسی: طایفهٔ بامدی به دو تیرهٔ بزرگ کشکی و سراج دین (سراج دینوند) یا سراج الدین تقسیم می‌شد (رخش خورشید، ۸۶، ۸۸؛ نیز نک: خسروی، ۸۵/۱؛ صفی نژاد، ۱۱۷؛ امان اللهی، ۲۰۵). برخی تیرهٔ درویش آدمی (منابع قدیم‌تر نام این تیره را درویش آدینه ضبط کرده‌اند، نک: سپهر، همانجا؛ کیهان، ۷۳/۲) را که با فاصلهٔ جغرافیایی دورتر از دو تیرهٔ دیگر و در حدود جنوب رودخانهٔ دز با کدخدایی مستقل زندگی می‌کنند، تیرهٔ سوم طایفهٔ بامدی (امان، 61؛ رخش خورشید، یازده) و برخی دیگر «تش» یا واحدی از تیرهٔ سراج دین به شمار آورده‌اند (همو، ۸۸، ۹۱؛ امان اللهی، همانجا).

هر یک از تیره‌های بامدی به چند «تَش» (آتش = اجاق: خاندان، دودمان) و هر «تش» به چند اولاد (برخی اولاد را برابر با اصطلاح لُری «کُرْبو» = کُر و بو، به معنای پسر و پدر گرفته‌اند، نک: صفی نژاد، ۱۱۲) و هر اولاد به چند کربو (خانوار) یا بُهون (چادر) تقسیم می‌شده است (گارثویت، 146، نیز ۸۶؛ امان، 64؛ رخش خورشید، ۹۰ـ۹۱؛ خسروی، ۷۳/۱).

سراج دین بزرگ‌ترین تیرهٔ بامدی و دارای ۶ تش (با احتساب تیرهٔ درویش آدمی) به نامهای کوهی، احمد (یا احمد فردینی)، درویشی (یا درویش میرحاج)، برام (= بهرام)، اُدیوی و درویش آدمی بود. اعضای هر تش با یکدیگر خویشاوندند و از یک نیای مشترک به شمار می‌روند. اولادهای هر تش واحدهای جداگانه‌ای را تشکیل می‌دهند که در قلمرو جغرافیایی معینی در کنار هم زندگی می‌کنند و مراتع مشترک دارند (رخش خورشید، ۹۱؛ امان اللهی، ۲۰۲ـ۲۰۳؛ صفی‌نژاد، ۱۱۷ـ۱۱۸؛ برای شمار و نام تشهای تیره‌های دیگر و اولادهای هر یک، نک: رخش خورشید، ۸۸ـ۹۱؛ نیز نک: نمودار).

در تقسیم بندی ایلی طایفهٔ بامدی در کتاب *ایل بختیاری* (نک: امیر احمدیان، ۴۴ـ۴۵)، بر خلاف منابع پژوهشی دیگر، رده‌های تش، اولاد، مال و خانوار به ترتیب پس از طایفه آمده، و ردهٔ تیره از آن حذف شده

است. سبب حذف این رده را نویسنده، به کار نرفتن واژهٔ «تیره» در میان بختیاریها، نبود عنوان خاص برای رئیس این رده و کاربرد عنوان مشترک کدخدا برای هر دو ردهٔ تیره و تش دانسته است؛ «مال» را نیز که یک واحد اقتصادی متغیر و متشکل به هنگام کوچ تشها و تیره‌های بامدی است، زیر ردهٔ اولاد و کوچک‌ترین ردهٔ ایل بختیاری به‌شمار آورده است.

مرکز آمار ایران در سرشماری عشایر کوچندهٔ ۱۳۶۶ش در نموداری که از سازمان اجتماعی بزرگ طایفهٔ دورکی باب ترسیم کرده، طایفهٔ بامدی را متشکل از ۴ تش به نامهای کشکی، درویش آدمی، احمد فخرالدین و سراج‌الدین آورده، و برای هریک به‌ترتیب ۹، ۵، ۲ و ۵ اولاد ذکر کرده است (*سرشماری*، ۱۳۶۶ش، ۲۹).

در بزرگ ایل بختیاری، طایفه نقش سیاسی دارد و به هنگام جنگ و ستیز به منزلهٔ یک گروه واحد بر می‌خیزند. از این رو، اعضای طایفه یکدیگر را اساساً بر پایهٔ منافع مشترک که مهم‌ترین آن قلمرو و سرزمین است، می‌شناسند (دیگار، ۲۹). طایفه را کلانتر، تیره را کِیخا (کدخدا) و تش و اولاد را ریش سفید اداره می‌کردند (امان، 64). کلانتر طایفه که او را خان می‌نامیدند، مسئول ادارهٔ امور طایفه، جمع‌آوری مالیات، تأمین سپاه به هنگام جنگ، کدخدا منشی در رفع اختلافها میان اعضای طایفه با یکدیگر و یا با اعضای طایفه‌های دیگر، سازماندهی کوچ و استقرار در اردوگاهها بوده است. او از سوی ایلخان بختیاری به کلانتری طایفه منصوب می‌شد. کدخدایان طایفه از سوی کلانتر و به تأیید ایلخان یا مستقیماً از سوی ایلخان انتخاب و به این کار گمارده می‌شدند. در سلسله‌مراتب رهبری، مقام ریش‌سفیدی، افتخاری بود و ریش سفیدان از سوی اعضای تش و اولاد برگزیده می‌شدند (امیراحمدیان، همانجا). کدخدایی و کلانتری معمولاً جنبهٔ موروثی داشت و پس از مرگ هر کدخدا و کلانتر، پسر او، یا در صورت نداشتن پسر، برادر او به این مقامها گمارده می‌شد (رخش خورشید، ۱۱۰).

دالمانی در سفر نامه‌اش (IV/200-201) کدخدا ــ رئیس طایفه‌های کوچک (تیره) ــ را مسئول کوچهای سالیانه، رسیدگی به امور حقوقی جزئی و منازعات و برقرار کردن صلح و سازش در میان دو طرف منازعه دانسته است. او می‌نویسد: کدخدا مطیع امر خان است و با یاری او نظم و امنیت را در تیرهٔ خود برقرار می‌کند. قبلاً کدخدایان را خانها انتخاب می‌کردند، اما اکنون (در زمان هنری دالمانی) کدخدایی در خانواده‌ها موروثی است.

هر یک از دوتیرهٔ بزرگ سراج دین و کشکی بامدی یک کلانتر مستقل داشت. کلانتر تیرهٔ سراج دین آنجف (پدر آنجف کلانتر وقت بامدی در ۱۳۴۴ش) با حکم اولاد ایلخانی، و کلانتر تیرهٔ کشکی آستار با حکم اولاد حاج ایلخانی به سمت کلانتری برگزیده و منصوب شده بودند (رخش خورشید، همانجا). اولاد حسین قلی‌خان، معروف به ایلخانی و اولاد حاج امام قلی‌خان برادرش، معروف به حاج ایلخانی مدعیان منصب ایلخانی ایل بختیاری و رقیب یکدیگر بودند (دالمانی، IV/202؛ امان اللهی، ۲۰۷).

در بختیاری کلانتران را با لقب «آ» (مخفف آقا)، کدخدایان را «ریش سفید» و رؤسای اولاد و خانواده را «گَپْ کربو» (بزرگ اولاد) می‌خواندند (*نامهٔ نور*، ۶۰).

کلانتران بختیاری، از جمله کلانتران طایفهٔ بامدی از دامداران عمده به شمار می‌رفتند و در قلمرو خود زمینهای کشاورزی بزرگ داشتند. با وجود امکانات بسیاری که کلانتران داشتند، از خوانین ایل مقرریهای جنسی یا نقدی سالیانه نیز دریافت می‌کردند. مقرریها از محل مالیاتهایی بود که از افراد ایل برای خوانین جمع‌آوری می‌شد. مثلاً آنجف کلانتر سابق تیرهٔ سراج دین، سالیانه ۴ من روغن، ۴ گاو، ۴ «تیشتر» (بزغاله) و ۲۰۰ تومان پول نقد از خان مقرری می‌گرفت (رخش خورشید، ۱۱۳-۱۱۴).

هر اولاد از تشهای بامدی از لحاظ استقرار مکانی در گرمسیر و

طایفه: بامدی

تیره / تش / اولاد:

- سراج‌الدین
  - احمد فردینی: آقاخون، اسماعیل، عبدالخلیل، عبدالعظیم
  - کوهی: زمانی، محمد، میثا، عمادی، نوروزعلی، کریمی
  - ادی وی: علی، حسین، میثا، شا، حق یاری
  - بهرام: علی‌کرم، زکی، علی‌همت، کریم خون، محمد، قربان
  - درویش میرحاج: طهماسب، مولا
- کشکی
  - کریمی: محسن علی، پولاد، تاج مهر
  - الناسی: حسین، مهدی، جمال
  - پنجی: امامقلی، هاشم
  - کاظمی: خسرو، نعمت‌الله، شیخ عالی، عالی خون
  - خدادادی: علی، گل حسین، ناظم
  - میرزاحسین و عرب: خدامراد، رحیم، عبدالله، محمد رضا
  - بابا: حبیب الله، نجیم
  - شنبه: جعفر، نوروز، باقر
- درویش آدمی
  - عبدالله
  - آدینه علی

خانواده

نمودار: تقسیم بندی طایفهٔ بامدی (امان، 61)

سردسیر به‌واحدهای کوچک‌تری به‌نام «مال» تقسیم می‌شد که اعضای هر مال را چند خانوار از خویشاوندان نزدیک معمولاً وابسته به یک اولاد تشکیل می‌دادند. اعضای مال به هنگام کوچهای فصلی در یک جای خاص از قلمرو جغرافیایی تیره و طایفهٔ خود و در کنار هم چادر می‌زدند و به چرای دامهای خود در یک گلهٔ مشترک می‌پرداختند (همو، ۹۲). مال یک واحد اقتصادی عینی ایل بود که نقش مهم تولیدی در ایل داشت. هر مال به هنگام کوچ برای چرا و تعلیف دامها در جاهای متفاوت چادر می‌زد و در یک مقطع زمانی از سال ثابت و در سالهای بعد متغیر بود (صفی‌نژاد، ۱۱۸-۱۱۹؛ کیاوند، ۱۵).

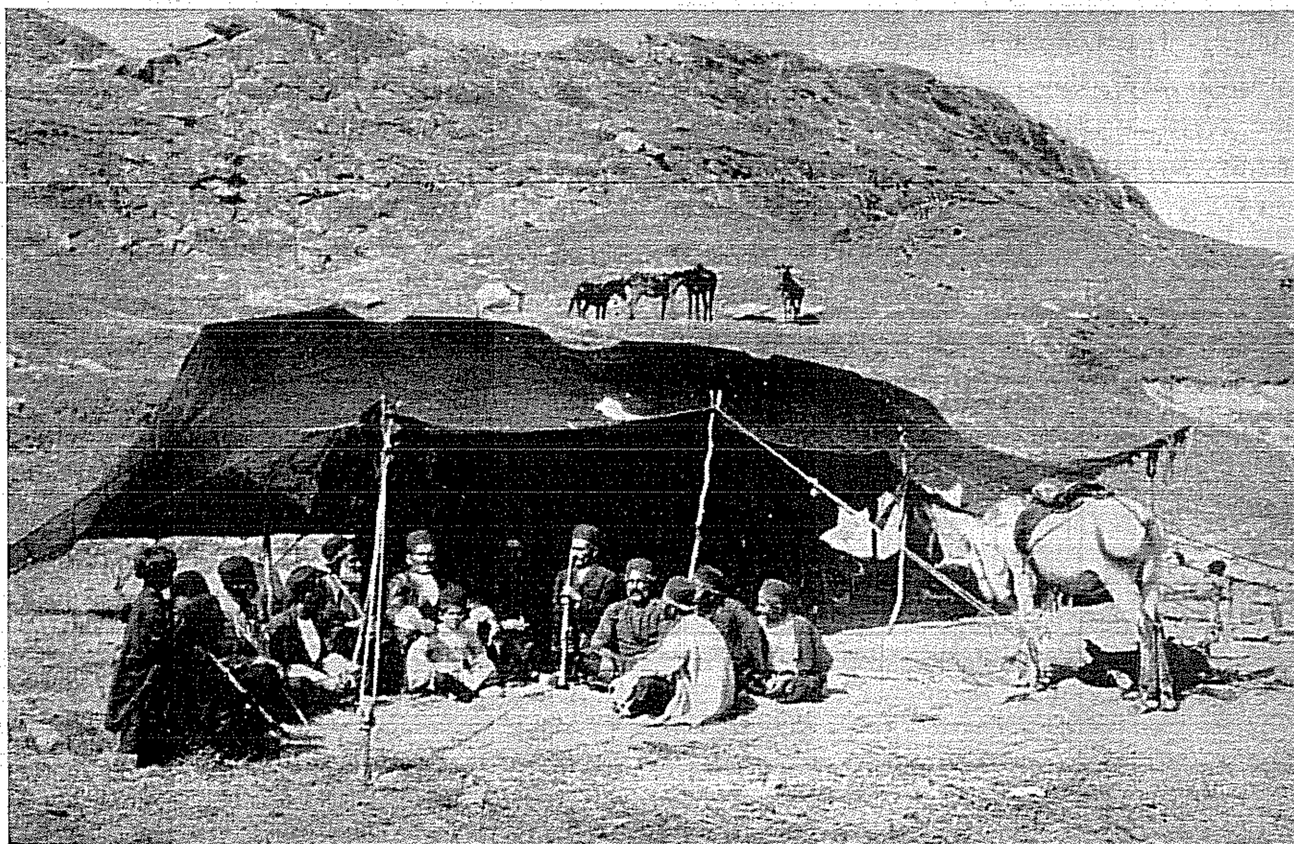
کوچ: طوایف بختیاری دو کوچ بهاره و پاییزه در سال داشتند. کوچ بختیاری به سبب وضعیت جغرافیایی سرزمین و وجود سلسله کوههای بلند زاگرس و رودخانه‌های پرآب وراههای ناهموار وسنگلاخ و پربرف کوهستانی، و وسایل حمل و نقل سنتی بسیار سخت و توان فرسا بود.

هر یک از شاخه‌های هفت لنگ و چهار لنگ بختیاری «ایل‌راه» مشخص و معینی داشتند. شاخهٔ هفت لنگ و طایفه‌های وابسته به آن، از جمله طایفهٔ بامدی دورکی باب، عمدتاً از ۴ ایل‌راه جداگانه به نامهای تاراز، هزار چَمه، تنگِ فاله و دِزپات می‌گذشتند (نک: امیر احمدیان، ۲۴۴-۲۴۸).

طایفهٔ بـامدی سالی دوبـار از خط الـرأس رشته کوههای زاگرس می‌گذشتند. معمولاً در فاصلهٔ زمـانی میان ۱۰فروردیـن تا اوایـل اردیبهشت سرزمین گرمسیر را ترک می‌کردند و به سوی سردسیر می‌رفتند. بخشی از بهار و تمام تابستان را در چراگاههای سرسبز و خوش‌آب و هوای شمال و شمال خاوری زاگرس می‌گذراندند. از میانهٔ شهریور تا نیمهٔ مهر ماه مالهای هر تش چادرهای خود را جمع می‌کردند و از سردسیر به سوی گرمسیر می‌کوچیدند و پاییز و زمستان را در دامنه‌های جنوبی و در جنـوب باختری و بـاختر زردکوه در خوزستان به‌سر می‌بردند (رخش خورشید، ۲۷، ۳۳).

مهم‌ترین ارتفاعات و رودخانه‌هایی که بامدیها در مسیر کوچ از آنها می‌گذشتند، اینهاست: کوه اُدیو، کوه مُنار، کوه تاراس و زردکوه، و رودخانه‌های کارون، سور، تلوک، شیرین بهار، اُوبازُفت و تیرگُی (همو، ۳۲-۳۳).

کوپر نخستین پژوهشگر علاقه‌مند خارجی بود که در ۱۳۰۳ش/ ۱۹۲۴م به میان ایل بختیاری رفت و همراه طایفهٔ بامدی از اقامتگاه گرمسیری به سوی چراگاههای کوهستانی در ناحیهٔ سردسیر سرزمین بختیاری کوچ کرد. او در گزارشی همراه فیلم مستندِ مردم نگارانه‌اش، کوچ بامدیها را به قلهٔ زردکوه و پیکارشان را با قوای‌طبیعت بر سر علف وصف کـرده است (برای آگاهـی از چگونگی کوچ و مسیر کوچ بامدی،

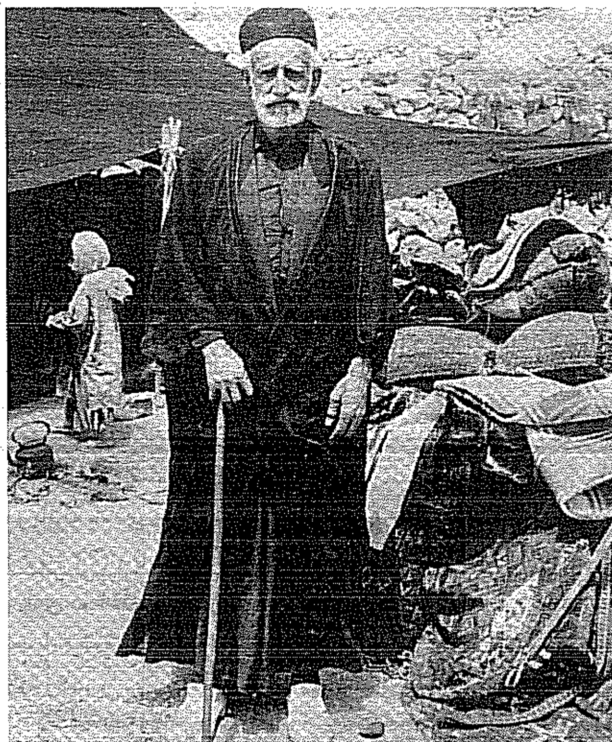


ریش‌سفیدان طایفهٔ بامدی، کوچ ۱۳۰۳ ش

نک: کوپر، سراسر کتاب).

معیشت: بنا بر گزارش گروه پژوهش مؤسسهٔ مطالعات و تحقیقات اجتماعی، طایفهٔ بامدی تا ۱۳۴۴ش نیمه چادرنشین بودند و معیشت آنها بر یک اقتصاد تولیدی دو پایه، دامداری و کشاورزی استوار بود (رخش خورشید، ۱۴). کشاورزی در ناحیهٔ سردسیر بختیاری توسعهٔ بیشتری نسبت به ناحیهٔ گرمسیر بختیاری داشت. در ناحیهٔ سردسیر کشت‌آبی به سبب دسترسی ایلیاتیها به آب فراوان، و دامداری و رمه‌پروری به جهت کمیت و کیفیت خوب پوشش گیاهی چراگاهها، بر نواحی خشک گرمسیر بختیاری برتری داشت. این امکانات سبب گرایش اولادها و تشهای بامدی به استقرار در نواحی سردسیری و ده‌نشین شدن بود. کشتزارهای آبی و دیمی بامدیها در سردسیر بیشتر در نواحی تنگ گزی، شوراب، صحرای مارملیکی وبیرگان قرار داشتند (نک: همو، ۴۷-۶۳).

جمعیت: آمار روشن و دقیقی از جمعیت طایفهٔ بامدی در دست نیست. عبدالغفار نجم الملک در *سفرنامهٔ خوزستان* (ص ۱۶۹) جمعیت کل هفت لنگ را در ۱۲۹۹ق تخمیناً ۲۱هزار خانوار، و دورکی، یکی از شاخه‌های آن را ۴ هزار خانوار آورده است. قدیم‌ترین آمار از جمعیت بامدیها را دیتر امان (ص 88) در ۱۳۲۸ق/۱۹۱۰م، ۸۰۰خانوار به دست می‌دهد. همو شمار آنها را در ۱۳۵۱ش/۱۹۷۲م میان ۵۰۰ تا ۶۰۰ خانوار تخمین زده است.


آنجف کلانتر سابق تیرهٔ سراج‌دین از طایفهٔ بامدی

طبق سرشماری عشایر کوچندهٔ ایران در ۱۳۶۶ش، ۵۳۶ خانوار،


گذر گروهی از کوچندگان از رودخانهٔ بازفت

شامل ۳٬۸۳۶ تن از طایفهٔ بامدی کوچ می‌کرده‌اند و محل قشلاق ۵۲۹ خانوار آنها در شهرستان مسجد سلیمان و ۷ خانوار آنها در شهرستان شوشتر بوده است (*سرشماری*، ۱۳۶۶ش، ۱۳). در سرشماری ۱۳۷۷ش اشاره‌ای به گروههای کوچندهٔ طایفهٔ بامدی نشده، و عشایر کوچندهٔ ایل بختیاری جمعاً ۲۷٬۱۷۲ خانوار، شامل ۱۸۱٬۵۰۵ تن ذکر شده است (*سرشماری*، ۱۳۷۷ش، ۱۳).

طایفه ستیزی: از دیرباز میان طایفه‌های هفت لنگ و چهار لنگ بختیاری اختلاف و جنگ و ستیز بوده است. طایفه‌های وابسته به هفت‌لنگ نیز میان خودشان پیوسته جنگ و ستیز داشته‌اند. راولینسن در *سفرنامه*‌اش (ص ۱۰۶) در نیمهٔ اول سدهٔ ۱۳ق/۱۹م و عبدالحسین سپهر در *تاریخ بختیاری* (ص ۱۵۴) به ستیزه‌ها و درگیریهای طایفگی در هفت لنگ اشاره می‌کنند. نمونهٔ بارز این ستیزه‌ها، دشمنی دیرپا میان دو طایفهٔ بامدی دورکی، شجاع‌ترین وبی‌باک‌ترین طایفهٔ ایل بختیاری (کوپر، ۳۴) و بابادی هفت لنگ بوده است. ستیزه و دشمنی بامدی و بابادی در آغاز سدهٔ ۱۴ش که بامدیها از طایفهٔ بیداروند (بهداروند) بختیاری، رقیب و دشمن طایفهٔ بابادی، حمایت می‌کردند (همو، ۱۰۲) تا دههٔ ۶۰ همین سده ادامه داشته است (نیز نک: کریمی، ۹۶).

مآخذ: امان اللهی بهاروند، سکندر، *کوچ نشینی در ایران*، تهران، ۱۳۶۰ش؛ امیر احمدیان، بهرام، *ایل بختیاری*، تهران، ۱۳۷۸ش؛ خسروی، عبدالعلی، *فرهنگ بختیاری*، تهران، ۱۳۶۸ش؛ دیگار، ژان پیر، *فنون کوچ نشینان بختیاری*، ترجمهٔ اصغر کریمی، تهران، ۱۳۶۶ش؛ راولینسن، هنری، *سفرنامه*، ترجمهٔ سکندر امان‌اللهی بهاروند، تهران، ۱۳۵۶ش؛ رخش خورشید، عزیز و دیگران، *بامدی طایفه‌ای از بختیاری*، تهران، ۱۳۴۶ش؛ سپهر، عبدالحسین، *تاریخ بختیاری*، به کوشش جمشید کیانفر، تهران، ۱۳۷۶ش؛ *سرشماری اجتماعی ـ اقتصادی عشایر کوچنده* (۱۳۶۶ش)، نتایج تفصیلی، ایل بختیاری، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۶۹ش؛ *سرشماری اجتماعی ـ اقتصادی عشایر کوچنده* (۱۳۷۷ش)، نتایج تفصیلی، کل کشور، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۷۸ش؛ شاهمرادی، بیژن، «کیارسی، طایفه‌ای در بختیاری»، *چیستا*، تهران ۱۳۶۶ش، س ۴، شم ۸؛ صفی‌نژاد، جواد، *عشایر مرکزی ایران*، تهران، ۱۳۶۸ش؛ کریمی، اصغر، *سفر به دیار بختیاری*، تهران، ۱۳۶۸ش؛ کوپر، م.س.، *سفری به سرزمین دلاوران*، ترجمهٔ امیرحسین ظفر ایلخان‌بختیاری، تهران، ۱۳۳۴ش؛ کیاوند، عزیز، *حکومت، سیاست و عشایر*، تهران، ۱۳۶۸ش؛ کیهان، مسعود، *جغرافیای مفصل ایران*، تهران، ۱۳۱۱ش؛ گارثویت، ج. ر.، *تاریخ سیاسی، اجتماعی بختیاری*، ترجمهٔ مهراب امیری، تهران، ۱۳۷۳ش؛ *نامهٔ نور*، تهران، ۱۳۵۹ش، شم ۸ ـ ۹؛ نجم الملک، عبدالغفار، *سفرنامهٔ خوزستان*، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۴۱ش؛ نیز:

D' Allemagne, H.-R., *Du Khorassan au pays des Backhtiaris*, Paris, 1911; Ehman, D., *Baḫtiyāren- Persische Bergnomaden im Wandel der Zeit*, Wiesbaden, 1975; Garthwaite, G. R. «The Bakhtiyārī Ilkhānī: an Illusion of Unity», *International Journal of Middle East Studies*, Cambridge, 1977, vol. VIII, no. 2.

علی بلوکباشی

بامِری، یکی از طوایف بزرگ بلوچ ساکن در جنوب شرق ایران.

پراکندگی: زیستگاه اصلی این طایفه، غرب شهرستان بمپور تا هامون جزموریان و همچنین جلگهٔ چاه هاشم در منطقهٔ جنوبی دشت دلگان است (فیروزان، ۳۳؛ غراب، ۱۷؛ *طرح*...، ۱، ۱۷). پس از شکست ملک محمود کیانی از نادرشاه، حکومت بمپور نیز به دست سران ایل نارویی برافتاد و طوایف این ناحیه، از جمله بامریهای حوزهٔ بمپور به دشت دلگان رانده، و گروهی از آنها در قسمتهایی از ناحیهٔ جنوبی این حوزه، یعنی باهوکلات و دشتیاری، پراکنده شدند. امروزه بامریها در دشت کهنو، کاروانْدر، حوزهٔ رودخانهٔ بمپور، ایرانشهر، خاش و گوهرپشت به طور پراکنده زندگی می‌کنند (نک: محمدکاظم، ۴۶/۱ب؛ عبدالله گروسی، ۶۰؛ *سرشماری*...، ۲۵).

تقسیم‌بندی طایفگی: طایفهٔ بامری از تیره‌های شهداد زایی، عبداللهی، رودین زایی، دُرَّکی، ثابکی (= سابکی، که به احتمال بسیار، گروهی مهاجر از ایل سابکی مستقر در کرمان بوده‌اند)، و شاه ولی‌بر تشکیل می‌شده است که به ترتیب در نواحی چاه شور، هودیان، ایرانشهر و حومه، مگیری، دلگان، نمداد و دره آهو، ساکن بودند (جهانبانی، ۲۵). در *طرح اقتصادی و اجتماعی دلگان*، عبداللهیهای ساکن در دشت دلگان طایفه‌ای مستقل و با تباری جدا از بامریها، اما دارای پیوندهای سببی و سیاسی ـ نظامی با آنان شناخته شده‌اند. در همین *طرح* تیره‌های معروف و شناخته شدهٔ بامری بجز رودین‌زایی که مهم‌ترین آنها بوده، میرک زایی، حیدرزایی، شهدادزایی و فولادزایی نیز آمده است (ص ۷۸ـ۷۹، ۱۳۲، ۱۳۷؛ برای تیره‌های پراکندهٔ دیگر بامری و تیره‌های منسوب به‌آن، نک: *درآمدی مجمل*...، ۴۵؛ *مطالعه*...، جدول «۴۲ـ۱۶»؛ عبدالله گروسی، ۶۰ ـ ۶۱). قدرت نظامی و سیاسی بامریها در منطقه سبب شد تا به تدریج گروههایی از طوایف دیگر به آنها بپیوندند؛ مانند هودیانی (منسوب به ناحیهٔ هودیان در شمال دشت دلگان)، کُردی، داوودی، جَت و شه بخش یا غلام (*طرح*...، ۱، ۷۷، ۱۳۹ـ۱۴۲).

گروهی از نارویی‌ها (یکی از طوایف بزرگ و مستقل بلوچستان، نک: جهانبانی، ۴۷، ضمیمه؛ *درآمدی مجمل*، ۵۵ ـ ۵۸؛ عبدالله گروسی، ۶۲ـ ۶۵) که در دشت دلگان زندگی می‌کنند و به مَکسانی و سجادی شهرت دارند، بر اثر خویشاوندی سببی با بامریها، به این طایفه وابسته شده‌اند (*طرح*، ۷۹، ۱۳۸).

لایه‌بندی اجتماعی: در منطقهٔ دلگان، تیرهٔ رودین زهی از طایفهٔ بامری که سرداران طایفه از آن برخاسته‌اند، در بالاترین مرتبهٔ اجتماعی و قدرت اقتصادی، و تیره‌های پیوستهٔ داوودی، جت و غلام در پایین‌ترین ردهٔ اجتماعی‌ـاقتصادی قرار دارند (نک: همان، ۷۸ـ۷۹، ۱۳۵ـ۱۳۷).

داوودیها که خود را از اعقاب حضرت داوود(ع) می‌پندارند، بیشتر به آهنگری، نجاری، رامشگری و آرایشگری اشتغال دارند و از لحاظ پایگاه اجتماعی از قشرهای پایین جامعهٔ بلوچ هستند. افراد این گروه از ازدواج با افراد طوایف دیگر منع شده‌اند و ازدواج میان آنها فقط درون گروهی است.

جَتها یا شتربانان که در سراسر خاک بلوچستان پراکنده‌اند، از لحاظ پایگاه اجتماعی، یکی دیگر از قشرهای پایین جامعهٔ بامری را تشکیل می‌دهند.

غلام یا شه بخش (طایفهٔ اسماعیل‌زایی بلوچسان نیز به شه بخش معروفند، اما غلام نیستند، نک: سالزمن، 6؛ سربازی، ۷۴؛ *طرح*، ۷۸)،

نیز پایین‌ترین قشر اجتماعی بامری هستند. افراد این گروه پوستی سیاه دارند و اجداد آنها را از مهاجران سیاه‌پوست افریقایی دانسته‌اند که پیش‌تر آنها را در منطقهٔ دلگان به عنوان غلام خرید و فروش می‌کردند (همان، ۱۴۲).

کوچک‌ترین واحد اقتصادی ـ خویشاوندی در طایفهٔ بامری «حَشَم» است که در بیشتر طوایف بلوچ «هَلَک» و در طایفهٔ کُردی بلوچستان «خیل» (محله) و در کپرنشینان ایرانشهر «بازار» نامیده می‌شود (همان، ۱۳۳). حشم یا هلک از خانوارهایی که با یکدیگر همکاری اقتصادی و غالباً پیوندهای خویشاوندی دارند، شکل می‌یابد (همانجا). به سبب ضعف فعالیتهای دامداری در طایفهٔ بامری، حَشَم بافت منسجم سنتی خود را کم و بیش از دست داده است و بیشتر خانوارهای تشکیل دهندهٔ آن بیرون از شبکهٔ خویشاوندی هستند (همان، ۱۳۴).

جمعیت: در سالهای آخر سدهٔ ۱۳ش بامریهای ساکن در بمپور را ۲۵۰ خانوار دانسته‌اند (اعتمادالسلطنه، ۴۵۴/۱). در ۱۳۶۴ش ۲٬۱۷۰ خانوار از این طایفه در منطقهٔ ییلاقی هودیان و مناطق قشلاقی دشت دلگان و سی میش ساکن بوده‌اند (*جغرافیا*...، ۲۸). بامریهای ساکن در منطقهٔ سرحد را همراه با طایفهٔ برهان‌زایی ۶۰ خانوار برشمرده‌اند (سیدسجادی، ۱۸). در ۱۳۷۷ش، جمعیت طایفهٔ مستقل بامری ساکن در ایرانشهر ۱۹۹ خانوار شامل ۱٬۱۸۲ نفر، و در خاش ۶۷ خانوار شامل ۳۱۹ نفر بوده است (*سرشماری*، ۲۵).

به سبب موقعیت جغرافیایی مناسب جلگهٔ بمپور، بامریها از دیرباز اقتصاد کم و بیش پررونقی داشته‌اند. شغل عمدهٔ عشایر این منطقه پرورش شتر (*طرح*، ۱۸) و سپس به ترتیب گوسفند، بز و گاو بوده است (*سرشماری*، ۶۳). بامریها بهترین شتران سواری تیزرو را می‌پروراندند. آنها در کنار دامداری به زراعت آبی و کشت گندم، جو و صیفی‌جات هم می‌پرداختند و از آبی که از چاههای کم عمق بیرون می‌آوردند، کشتزارهایشان را آبیاری می‌کردند (*ایرانیکا*، III/605).

تحولات سیاسی در بمپور و تغییر حکومتها و کشمکشهای طولانی و ویرانگر در این منطقه در سده‌های ۱۲ و ۱۳ق موجب رانده شدن طوایف بزرگ و قدرتمند از جلگهٔ بمپور و ویرانی تدریجی این منطقه شد. پاتینجر که در ۱۸۱۰م این منطقه را دیده، از بمپور به عنوان یک ده کوچک و خراب و فقیر که کشت و زرعی در آن صورت نمی‌گرفت و در حال نابودی بود، یاد کرده است (ص ۱۹۰- ۱۹۸؛ نیز نک: سایکس، 123).

سرداران و پیشینهٔ تاریخی: با توجه به اوضاع خاص اقلیمی بلوچستان و شرایط طبیعی خشک و تهی از پوشش مناسب گیاهی، و نیز تهاجم طوایف دیگر به عشایر بلوچستان، همواره نقش نظامی رهبری طایفه پر اهمیت‌تر از نقش سیاسی و اقتصادی آن بوده است. از این‌رو، در این مناطق به رؤسای طوایف بلوچ به جای عنوان خان ــ که در طوایف مناطق دیگر رایج است ــ عنوان سردار داده‌اند (*طرح*، ۷۷).

از دیرباز طایفهٔ بامری از قدرتمندترین و بزرگ‌ترین طوایف منطقه به شمار می‌رفته است و افراد آن هستهٔ اصلی سپاه ایلی حکام سیستان را تشکیل می‌داده‌اند. سپهسالاران لشکر سیستان در زمانهای مختلف نیز از افراد همین طایفه و سرداران تیرهٔ رودین‌زایی انتخاب می‌شده‌اند (عبدالله گروسی، ۶۰). مثلاً در روزگار صفوی و در زمان حکومت ملک یحییٰ بر سیستان و ناحیهٔ بزمان، طایفهٔ بامری به سرداری میرقاسم میربامری سپاه حکام بزمان را تشکیل می‌داده است (نک: شاه حسین، ۳۱۷). اینان برای گسترش قلمرو خود پیوسته به مناطقی چون کرمان، بم، نرماشیر و جیرفت هجوم می‌بردند (*طرح*، همانجا).

سرداران معروف طایفهٔ بامری بیشتر از تیرهٔ رودین زایی و فرزندان شهدوست‌خان بامری بودند و تا پایان دورهٔ قاجار سردارانی چون نواب خان حاکم دلگان و دزا، خان محمد، مرادخان، ابوالحسن، صیادخان و جمشیدخان به ترتیب بر قلمرو گَلیری، تَنهَک، چاهشور گلمورتی، کتوکان، فَهرَج، کلان زهو و مگیری حکم می‌راندند (عبدالله گروسی، ۶۱).

مذهب: در حالی که بیشتر بلوچها مسلمان و حنفی مذهبند، بامریهای دلگان شیعه هستند. گرویدن بامریها به مذهب شیعه احتمالاً باید در نتیجهٔ مجاورت و تماس نزدیک آنان با مأموران قاجار بوده باشد. به هر صورت، زمان گرویدن آنها به مذهب تشیع مشخص نیست (*ایرانیکا*، III/625؛ غراب، ۱۷؛ سربازی، ۷۴).

مآخذ: اعتمادالسلطنه، محمدحسن، *مرآة البلدان*، به کوشش عبدالحسین نوایی و هاشم محدث، تهران، ۱۳۶۸ش؛ پاتینجر، هنری، *مسافرت سند و بلوچستان*، ترجمهٔ شاهپور گودرزی، تهران، ۱۳۴۸ش؛ *جغرافیای استان سیستان و بلوچستان*، تهران، ۱۳۶۴ش؛ جهانبانی، امان‌الله، *سرگذشت بلوچستان و مرزهای آن*، تهران، ۱۳۳۸ش؛ *درآمدی مجمل بر مطالعهٔ عشایر سیستان و بلوچستان*، پراکندگی عشایر در سطح استان، مرکز پژوهش خلیج فارس و دریای عمان، سازمان برنامه و بودجه، تهران، ۱۳۵۴ش؛ سربازی، عبدالصمد، *بلوچ و بلوچستان*، ترجمهٔ محمد سلیم‌آزاد، تهران، ۱۳۷۷ش؛ *سرشماری اجتماعی ـ اقتصادی عشایر کوچنده* (۱۳۷۷ش)، نتایج تفصیلی، کل کشور، تهران، مرکز آمار ایران، ۱۳۷۸ش؛ سیدسجادی، منصور، *باستان‌شناسی و تاریخ بلوچستان*، تهران، ۱۳۷۴ش؛ شاه حسین بن غیاث‌الدین محمد، *احیاء‌الملوک*، به کوشش منوچهر ستوده، تهران، ۱۳۴۵ش؛ *طرح اقتصادی و اجتماعی دلگان*، سازمان برنامه و بودجه، تهران، ۱۳۵۶ش، شم ۲۴؛ عبدالله گروسی، عباس، *جغرافیای تاریخی ناحیهٔ بمپور بلوچستان*، تهران، ۱۳۷۴ش؛ غراب، کمال‌الدین، *بلوچستان یادگار مطرود قرون*، تهران، ۱۳۶۴ش؛ فیروزان، ت.، *ایلات و عشایر*، تهران، ۱۳۶۲ش؛ محمدکاظم، *عالم‌آرای نادری*، به کوشش محمدامین ریاحی، تهران، ۱۳۶۴ش؛ *مطالعهٔ جامع توسعهٔ اقتصادی و اجتماعی حوزهٔ آبریز غرب جازموریان*، جمعیت و جوامع، گروه مطالعاتی هامون، تهران، ۱۳۶۳ش؛ نیز:

Iranica; Salzman, Ph. C., «Why Tribes Have Chiefs: a Case from Baluchistan», a paper presented to the Conference on «Tribe and State in Iran and Afghanistan since 1800», London, 1979; Sykes., P.M., *Ten Thousand Miles in Persia or Eight Years in Iran*, New York, 1902.

معصومه ابراهیمی

بامیان، نام ولایت (استان) و شهری کهن در مرکز افغانستان. این استان از شمال به استان سمنگان، از جنوب به استانهای غزنی و ارزگان، از خاور به استانهای بغلان، پروان و ورداق (وردک)، و از باختر به استانهای سرپل و غور محدود می‌گردد (نک: هـ د، نقشهٔ افغانستان). مساحت این استان ۱۷٬۴۱۴ کمـ۲ و جمعیت آن براساس

سرشماری ۱۳۵۸ش بالغ بر ۲۸۰٬۸۵۹ نفر بوده است (نک‍: ﻫ د، ۵۲۵/۹، ۵۲۸). بامیان شامل ۴ «وُلَسوالی» و ۲ «علاقه‌داری» و ۳۲۶ قریه، و مرکز آن شهر بامیان است (دولت‌آبادی، ۱۷ـ۱۸). رشته کوههای بابا با ارتفاع ۵٬۱۰۰ متر این استان را به دو بخش شمالی و جنوبی تقسیم می‌کند و راه ارتباطی این دو بخش از دو گردنهٔ صعب‌العبور «حاجی گک» در شرق و «شاتو» در غرب این رشته کوه می‌گذرد. شهر بامیان در دره‌ای پرآب در بخش علیای کوههای بابا که بیش از ۲٬۵۰۰ متر بلندی دارد، قرار گرفته است (گروتسباخ، ۱۸۳).

نام‌گذاری: نام بامیان شکل فارسیِ «بامیکان» یا «بامیگان» پهلوی است. «بام» در پهلوی به معنای درخشندگی، و «بامیگ» به‌معنای درخشان و تابان به کار رفته، و هر دو از ریشهٔ اوستایی «با» به‌معنای روشنایی گرفته شده است. صفت «بامیه» در زبان اوستایی به‌معنای فروزنده و تابنده از همین ریشه است (مکنزی، 17؛ بارتولمه، 954؛ مارکوارت، وهرود...، ۴۴).

پیشینهٔ تاریخی: تاریخ بامیان به اوایل دوران کوشانیان از سدهٔ ۱م باز می‌گردد که آیین بودا را تا نواحی شمالی هندوکش گسترش دادند (نک‍: فوشه، ۳۹۶ـ۳۹۸). بامیان که بر سر راه قدیمی هند به چین قرار داشت، به تدریج به مرکز تجاری ـ مذهبی مهمی بدل شد (معتمدی، ۱۹)، چنانکه هیوآن تسانگ، راهب بودایی چینی که در اوایل سدهٔ ۷م از بامیان دیدن کرده، در گزارشهای خود از دهها معبد بودایی که در آنها هزاران راهب به عبادت مشغول بودند، یاد می‌کند. موقعیت بامیان و ثروتی که از راه نذورات زوار و بازرگانانی که از آنجا عبور می‌کردند، به دست آورد، موجب شد که به یکی از بزرگ‌ترین مراکز آیین بودا تبدیل گردد و آثاری بدیع از هنر بودایی در آنجا پدید آید که شگفتی هر بیننده‌ای را برانگیزد (نک‍: گدار، ۴۰۶). از مهم‌ترین این آثار دو مجسمهٔ عظیم بودا یکی به ارتفاع ۵۳ متر و دیگری به بلندی ۳۵ متر بود که از شاهکارهای هنری عصر کوشانیان به شمار می‌رفت (نک‍: دنبالهٔ مقاله). هیوآن تسانگ همچنین از مجسمهٔ عظیمی در بامیان که بودا را در حالت خوابیده به پهلو نشان می‌داده، یاد می‌کند که امروزه اثری از آن دیده نمی‌شود (برشنا، ۷۱).

با انقراض سلسلهٔ کوشانیان به دست شاپور اول ساسانی در ۲۲۰م (نک‍: مشکور، ۶۸۶ـ۶۸۷)، قلمرو آنان از جمله بامیان ضمیمهٔ دولت ساسانی شد؛ اما تسلط ساسانیان بر بامیان پایدار نبود، زیرا در این دوره حدود مرزهای شرقی خراسان به سبب تهاجمات هپتالیان و سپس ترکان، دستخوش تغییراتی شد (کولسنیکف، ۲۳۶). موسیٰ خورنی از بامیان در فهرست کوره‌های خراسان یاد کرده (نک‍: مارکوارت، *ایرانشهر*، ۳۸)، در حالی که یعقوبی در فهرست شهرها و کوره‌های خراسان نامی از آن نبرده است (نک‍: *تاریخ*، ۱۷۶/۱) و این نشان می‌دهد که تسلط ساسانیان بر این شهر منقطع بوده است.

فرمانروایان محلی بامیان که غالباً نسب به شاهان کوشانی می‌بردند، از پیش از اسلام ملقب به «شیر» بودند و بر روی سکه‌هایی که از ایشان برجای مانده، کلمهٔ «شیر» با رسم‌الخط کوشانی دیده می‌شود (حبیبی، ۶۲). شیر یا شار به لهجه‌های مختلف شرقی به معنی پادشاه بوده، و مأخوذ از «خْشَثْریهْ» فارسی باستان است (مارکوارت، همان، ۱۸۳ـ۱۸۴؛ حبیبی، ۶۰ـ۶۱) که در متون عربی به خطا «اسد» ترجمه شده است (نک‍: یعقوبی، *البلدان*، ۲۸۹). قلمرو شیران بامیان به عنوان حاکمان دست‌نشاندهٔ ساسانی، و در دورهٔ اسلامی تا مدتها به استقلال، سراسر سرزمین تخارستان، یعنی بخش بزرگی از دره‌ها و جلگه‌های پیرامون هندوکش شرقی را نیز در برمی‌گرفت (نک‍: *دائرة‌المعارف...*، ۷۶/۴). آیین بودا در سده‌های نخستین اسلامی نیز در ناحیهٔ بامیان رواج داشته است. به گفتهٔ راهبی بودایی از اهالی کره که در سدهٔ ۲ق/۸م از بامیان دیدن کرده، پادشاه آنجا یک ایرانی پیرو مذهب بودا بوده، و سپاهی نیرومند در اختیار داشته است (گدار، ۴۰۷).

فاتحان عرب هیچ‌گاه از عهدهٔ تصرف مناطق شرقی هندوکش برنیامدند و به گرفتن باج از فرمانروایان محلی راضی بودند (بارتولد، *جغرافیا*...، ۸۸). در دوران خلافت منصور (۱۳۶ـ۱۵۸ق)، شیر بامیان به دست مزاحم بن بسطام به دین اسلام درآمد و میان آنها پیوند سببی برقرار شد (یعقوبی، همانجا)، ولی اطاعتِ رسمی او از دستگاه خلافت به سال ۱۶۴ق و به روزگار مهدی عباسی باز می‌گردد (نک‍: همو، *تاریخ*، ۳۹۷/۲؛ حبیبی، ۵۹). با اینهمه، آیین بودا و معابد بودایی همچنان در بامیان به حیات خود ادامه دادند، تا اینکه در ۲۵۶ق این ناحیه به تصرف یعقوب لیث صفاری درآمد (گردیزی، ۱۳۹) و معابد آن ویران و تاراج شد (ابن ندیم، ۴۱۰) و از آن تاریخ بامیان دچار فقر و فراموشی گردید. گرچه بعدها در کنار ویرانه‌های آن، شهر جدیدی ساخته شد (گدار، ۴۰۸)، ولی به سبب تقلیل و سپس قطع نذورات و درآمدهای حاصل از عبور کاروانهای تجاری، اعتبار و اهمیت گذشته را باز نیافت. به علاوه همان‌گونه که هیوآن تسانگ در گزارش سفر خود اشاره کرده است و جغرافی‌دانان مسلمان نیز آن را تأیید کرده‌اند، چون کشاورزی در ناحیهٔ سردسیر بامیان رونق نداشته، و محصولاتش کفاف مردم این شهر را نمی‌داده است (نک‍: اصطخری، ۲۸۲؛ ابن حوقل، ۳۷۵؛ گدار، ۴۰۶)، جمعیت آن نیز رو به کاهش نهاد. جغرافی‌نویسان سده‌های ۴ تا ۷ق عموماً بامیان را شهری متوسط وصف کرده‌اند (نک‍: ابن حوقل، همانجا؛ اصطخری، ۲۸۰؛ مقدسی، ۳۰۳؛ سمعانی، ۶۴/۲؛ یاقوت، ۴۸۱/۱).

تا اواسط سدهٔ ۴ق شیران بامیان بر این منطقه فرمانروایی داشته‌اند (نک‍: اصطخری، ابن حوقل، همانجاها). از این تاریخ به بعد نامی از آنها در کتب تاریخی به چشم نمی‌خورد و ظاهراً پس از تصرف بامیان توسط البتکین و اسارت شیر بامیان در جنگ، فرمانروایی این خاندان بر نواحی شرقی هندوکش پایان یافت (نظام‌الملک، ۱۵۳؛ نیز نک‍: لین پول، ۶۲۰/۲ـ۶۲۱) و قلمرو آنان ضمیمهٔ حکومت غزنویان شد. در عصر غوریان، بامیان به تصرف علاءالدین حسین جهانسوز درآمد و وی برادر بزرگ‌تر خود، فخرالدین مسعود را به حکومت بامیان و تخارستان گمارد (منهاج، ۳۸۴) و از همین زمان شاخهٔ آل شنسب یا شنسبیان از

حکومت غوریان در بامیان تأسیس شد که پس از حدود ۷۰ سال حکومت، در ۶۱۲ق به دست خوارزمشاهیان منقرض گردید (لین پول، ۶۳۲/۲).

در ۶۱۸ق این شهر به تصرف سپاهیان چنگیز درآمد و او به خون‌خواهی «موتوگن» ـــ نوادهٔ محبوبش ـــ که در محاصرهٔ بامیان کشته شده بود، شهر را ویران، و مردم را قتل عام کرد و آن را «موبالیغ»، یعنی شهر بد و منحوس نامید (جوینی، ۱۰۵/۱؛ رشیدالدین، ۵۳۴/۱ـ ۵۳۵؛ حمدالله، ۱۵۵؛ بارتولد، ترکستان‌نامه، ۹۲۰/۲). شدت این خرابیها به حدی بود که پس از گذشت یک سده، همچنان ویران و غیرمسکون باقی ماند (حمدالله، همانجا).

شهر بامیان به روزگار معاصر، شهری کم جمعیت (نک: ه د، ۵۲۸/۹) بود که بیشتر به سبب آثار تاریخیش شهرت داشت. با هجوم جهانگردان از اواخر دههٔ ۱۳۴۰ش/۱۹۶۰م زمینه‌های تجدید رونق این شهر فراهم گردید و برخی تأسیسات شهری در آن ساخته شد (گروتسباخ، ۱۸۴ـ ۱۸۵)، لیکن پس از تحولات سیاسی افغانستان به دنبال کودتای سال ۱۳۵۷ش/۱۹۷۸م و آغازجنگهای‌داخلی، این‌شهر مانند سایرشهرهای افغانستان دستخوش ویرانی گردید و در همین اواخر بسیاری از آثار گرانبهای تاریخی آن مانند دو پیکرهٔ بزرگ بودا ـــ که پیش‌تر از آن یاد شد ـــ به دست طالبان ویران شد و موجب اعتراض جهانیان و سازمانهای بین‌المللی فرهنگی گردید (نک: «طالبان...[1]»، 1). تا پیش از تسلط طالبان بیشتر ساکنان بامیان را هزاره‌ها ـــ که آمیزه‌ای نژادی از ایرانیان و مغولان هستند ـــ تشکیل می‌دادند و اقلیتی از تاجیکها نیز در آنجا سکنی داشتند. مردمان این ناحیه به دو زبان فارسی و پشتو گفت و گو می‌کنند، اما زبان فارسی رواج بیشتری دارد (EI^2, I/1010).

مآخذ: ابن حوقل، محمد، صورة الارض، بیروت، ۱۹۹۲م؛ ابن ندیم، الفهرست؛ اصطخری، ابراهیم، مسالک الممالک، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۷۰م؛ بارتولد، و. و.، ترکستان نامه، ترجمهٔ کریم کشاورز، تهران، ۱۳۵۲ش؛ همو، جغرافیای تاریخی ایران، ترجمهٔ همایون صنعتی‌زاده، تهران، ۱۳۷۷ش؛ برشنا، عبدالغفور، «نگاهی به تاریخ هنرهای زیبا در افغانستان»، آریانا، کابل، ۱۳۴۸ش، س ۲۷، شم ۲؛ جوینی، عطاملک، تاریخ جهانگشای، به کوشش محمد قزوینی، لیدن، ۱۳۲۹ق/۱۹۱۱م؛ حبیبی، عبدالحی، «بامیان و شیران در لغت و تاریخ»، مجلهٔ دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی، تهران، ۱۳۴۸ش، س ۱۷، شم ۱؛ حمدالله مستوفی، نزهة‌القلوب، به کوشش گ. لسترنج، لیدن، ۱۳۳۱ق/۱۹۱۳م؛ دائرةالمعارف آریانا، کابل، ۱۳۴۱ش؛ دولت‌آبادی، بصیراحمد، شناسنامهٔ افغانستان، قم، ۱۳۷۱ش؛ رشیدالدین فضل‌الله، جامع‌التواریخ، به کوشش بهمن کریمی، تهران، ۱۳۳۸ش؛ سمعانی، عبدالکریم، الانساب، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۳م؛ فوشه، آ.، «دین بودایی در افغانستان»، تمدن ایرانی، ترجمهٔ عیسی بهنام، تهران، ۱۳۴۶ش؛ کولسنیکف، آ.، ایران در آستانهٔ یورش تازیان، ترجمهٔ م. ر. یحیایی، تهران، ۱۳۵۵ش؛ گدار، ی.، «نظری به بامیان»، تمدن ایرانی، ترجمهٔ عیسی بهنام، تهران، ۱۳۴۶ش؛ گردیزی، عبدالحی، زین‌الاخبار، به‌کوشش عبدالحی حبیبی، تهران، ۱۳۴۷ش؛ گروتسباخ، اروین، جغرافیای شهری در افغانستان، ترجمهٔ محسن محسنیان، مشهد، ۱۳۶۸ش؛ لین پول، استنلی، الدول الاسلامیة، ترجمهٔ محمد صبحی فرزات و محمد احمد دهمان، دمشق، ۱۳۹۴ق/۱۹۷۴م؛ مارکوارت، یوزف، ایرانشهر، ترجمهٔ مریم میراحمدی، تهران، ۱۳۷۳ش؛ همو، وهرود و ارنگ، ترجمهٔ داوود منشی‌زاده، تهران، ۱۳۶۸ش؛ مشکور، محمدجواد، جغرافیای تاریخی ایران باستان، تهران، ۱۳۷۱ش؛ معتمدی، احمدعلی، «نظری به هنرهای کوشانی در افغانستان»، آریانا، کابل، ۱۳۵۵ش، س ۳۴، شم ۲؛ مقدسی، محمد، احسن‌التقاسیم، لیدن، ۱۹۰۶م؛ منهاج‌سراج، عثمان، طبقات‌ناصری، به‌کوشش عبدالحی حبیبی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ نظام‌الملک، حسن، سیرالملوک (سیاست‌نامه)، به‌کوشش هیوبرت دارک، تهران، ۱۳۶۴ش؛ یاقوت، بلدان؛ یعقوبی، احمد، «البلدان»، همراه الاعلاق النفیسهٔ ابن رسته، لیدن، ۱۸۹۱م؛ همو، تاریخ، بیروت، ۱۳۷۹ق/۱۹۶۰م؛ نیز:

Bartholomae, Ch., *Altiranisches Wörterbuch*, Berlin, 1961; EI^2; MacKenzie, D.N., *A Concise Pahlavi Dictionary*, London, 1971; «Taleban Defend Statue Destruction», www. cnn. com / 2001 / world / asiapcf / central / 03 / 05 / afghanistan.

علی کرم‌همدانی

بانَتْ سُعاد، یکی از مشهورترین قصاید عرب (۵۸ بیت، در بحر بسیط با قافیهٔ لام) که احتمالاً در ۷ یا ۹ق/۶۲۸ یا ۶۳۰م، در مسجد مدینه، در مدح پیامبر اکرم (ص) خوانده شد. سرایندهٔ آن کَعْب بن زُهَیر، ونام قصیده دو کلمهٔ آغازین قصیده است:

بانت سعاد فقلبی الیوم متبول متیم اثرها لم یفد مکبول

این قصیده را به سبب روایتی که ذکر خواهد شد، قصیدهٔ بُرده نیز می‌خوانند.

از آنجا که قصیدهٔ بانت سعاد در شمار مشهورترین قصاید کهن عرب است، ناچار نخستین سؤالی که برای پژوهشگران مطرح می‌شود، همانا اعتبار تاریخی و صحت و اصالت آن است. نخستین روایت آن به ابن اسحاق برمی‌گردد که در گزارشهای ابن هشام (د ۲۱۸ق/۸۳۳م) به نقل از وی آمده است (۹۳۷/۴ بب). با اینهمه، ابن هشام تصریح می‌کند که ۷ بیت از آن را (ابیات ۲۱، ۲۲، ۲۳، ۲۵، ۳۴، ۴۹، ۵۱) از جایهای دیگر غیر از آثار ابن اسحاق بر آن افزوده است (۹۴۲/۴).

ناقدان مشهور شعر جاهلی، در این شعر به چشم اعتبار نگریسته‌اند. طه حسین که آثار جاهلی را عموماً جعلی می‌پندارد، در مجموعهٔ من تاریخ الادب العربی معارضهٔ خاصی با قصیدهٔ کعب ندارد و آن را تصویر روشنی از فضایل حضرت رسول (ص) می‌شمارد (۴۰۶/۱ـ ۴۰۷)؛ هرچند که وی در جای جای مقاله، به خلط و جابه‌جایی و حذف و اضافه‌ای که در همهٔ اشعار کهن معمول است، اشاره می‌کند (به‌خصوص، ۴۱۳/۱) و در جای دیگر («فی الادب...»، ۲۹۳) به دستکاری راویان و ابیات جعلی در قصیده تأکید می‌ورزد و دو امر را در آن نادرست می‌داند: هجای انصار و داستان برده (نک: دنبالهٔ مقاله). بلاشر نیز که در امر جعل شعر بسیار پژوهش کرده است، این قصیده را برخلاف انبوه اشعار جاهلی، درست و نسبتاً خالی از جعل می‌داند و حتی بر آن است که بانت سعاد می‌تواند به صورت معیاری برای سنجش دیگر اشعار جاهلی تلقی گردد (II/270).

این قصیده نیز مانند بسیاری از قصاید جاهلی، دارای «اخبار»، یا صحنه‌های تاریخی و بیشتر داستانی و گاه افسانه‌ای است که پیش‌درآمدی برای قصیده به شمار می‌آیند و به بخشهای گوناگون آن،

1. «Taleban...»

روح و پویایی داستانی می‌بخشند. در این شعر چون اخبار همه به توانمندی اسلام و شخصیت و فضایل شخص پیامبر(ص) مربوط است، لاجرم نزد مسلمانان اعتبار و شهرتی بی‌مانند کسب کرده است.

دورترین اثری که در این اخبار می‌توان یافت، صرف‌نظر از روایات شفاهی همانا روایت ابن هشام است که از ابن اسحاق (د ۱۵۱ق/۷۶۸م) نقل کرده، مواد روایت به اختصار چنین است: کعب و بُجَیر، پسران زهیر بن ابی سُلمیٰ در شمار معارضان اسلامند. بجیر به خدمت حضرت پیامبر(ص) می‌شتابد و اسلام می‌آورد، اما کعب، شعری برای او می‌فرستد و او را به سبب روی برتافتن از راه و روش نیاکان سرزنش می‌کند. این قطعهٔ ۵ بیتی که حتیٰ از آغاز، یعنی در روایت ابن هشام (۹۳۷/۴-۹۴۱) به دو شکل متفاوت نقل شده است، تنها هجای بازمانده از کعب است که به اسلام و پیامبر گرامی آن تعریضی دارد. بجیر شعر را به پیامبر اکرم(ص) عرضه می‌کند و آن حضرت نیز خون کعب را مباح می‌سازد. بجیر در قطعه شعری (همانجا) برادر را از خطر آگاه می‌سازد و اندرز می‌دهد. وی نیز با قصیدهٔ مدحیهٔ خود (یا حتیٰ پیش از سرودن آن) به پیامبر(ص) پناه می‌برد و زینهار می‌طلبد و آنگاه قصیدهٔ بانت سعاد را برمی‌خواند (همانجا).

این ماجرا که چارچوب کلی و شاید اصلی داستان است، در همهٔ منابع با اختلاف در جزئیات و الفاظ و عبارات تکرار شده است (برای کهن‌ترین آنها، نک: ابن سلام، ۹۹/۱-۱۰۳؛ سکّری، ۳-۶؛ ابن قتیبه، ۵۹-۶۰، ۶۷-۶۸؛ ابوالفرج، ۸۶/۱۷-۸۸؛ مرزبانی، ۲۳۰/۱-۲۳۱)؛ ولی هنوز یکی از مواد عمدهٔ آن باقی مانده است که در اثر ابن هشام موجود نیست، اما در اثر ابن سلام (د ۲۳۱ق/۸۴۶م) که تنها ۱۳ سال پس از ابن هشام درگذشته، آمده است (۱۰۳/۱). این نکته همانا ماجرای بُردهٔ حضرت پیامبر(ص) است که بعدها نام قصیده نیز شد. روایت ابن سلام از قول ابان پسر عثمان بجلی نقل گردیده است و ابن سلام نیز هنگام نقل روایت، بر صحت آن تأکیدی نمی‌ورزد. لفظ ابن سلام چنین است «کساه النبی (ص) بردة» (عبایی بر او پوشاند). راویان پس از او، ترجیح داده‌اند که «کساه بردته» باشد تا این برده حتماً از تن مبارک پیامبر(ص) بیرون آمده باشد و بعدها نیز معاویه ۲۰ هزار درهم بابت آن به زادگان کعب بپردازد (برای تفصیل، نک: هـ د، کعب بن زهیر؛ نیز محمد، ۲۴). شاید به همین دلیلها باشد که گروهی، به خصوص طه حسین چنانکه گذشت، در صحت روایت تردید می‌کنند. بستانی بر این قضیه بیشتر پا می‌فشارد و می‌گوید: که اگر این ماجرا حقیقت داشت، لاجرم ابن اسحاق و ابن هشام به آن اشاره می‌کردند (ص ۸۴).

به‌هر حال، روایت برده ۲۰۰ سال پس از وفات پیامبر(ص) پدید آمد و خود برده نیز بعدها، بنا به روایت ابن اثیر به دست خلفای عباسی افتاد و همچنان در اختیار ایشان بود (۲۷۶/۲)، تا اینکه هلاکوخان آن را سوزاند، یا به دجله افکند. اما ماجرای برده به اینجا خاتمه نیافت، زیرا گروهی دیگر پنداشتند که بردهٔ واقعی همچنان باقی ماند و چندی در مصر بود، تا اینکه سلاطین عثمانی آن را به آستانه (استانبول) بردند و سپس با نام «الخرقة الشریفه» وضعیتی خاص یافت و آیینهای مفصلی به سبب آن پدید آمد (بستانی، ۸۵-۸۶؛ EI², I/1314). بلاشر موضوع را چنین حل کرده است که پیامبر(ص) عبای خود را در رفتاری نمادین، بر سر کعب گردانید تا نشان دهد که شاعر در حمایت او قرار گرفته است (II/270).

نکتهٔ دیگری که از روایتِ ابن هشام برمی‌آید آن است که ممکن است کعب، قصیدهٔ خود را پس از اسلام آوردن و زنهار گرفتن سروده باشد (۹۴۲/۴؛ نیز نک: ابوالفرج، ۸۷/۱۷). اگر این روایت را باور کنیم، ناچار همهٔ بخشهایی که ــ در این داستان ــ به برده مربوط است، جعلی خواهد بود. جالب توجه آنکه حتیٰ ابن کثیر (د ۷۷۴ق/۱۳۷۳م) این داستان را باور ندارد و می‌نویسد: «این روایت از آن داستانهای بسیار مشهور است، ولی من آن را در کتابهای معروف با سلسله سندی قابل قبول نیافتم» (۴۲۹/۴).

دو امر دیگر که هر یک از جهتی اهمیت خاصی می‌یابند، به ابیات قصیده پیوند خورده‌اند: یکی آنکه ظاهراً واکنش شنوندگان به هنگام شنیدن سوز و گداز کعب نسبت به سعاد، و سپس وصف طولانی ماده اشتر و صحرا، و حتیٰ گله از دست خبرچینان و بدگویان و اظهار پشیمانی و نیز آغاز مدح، چیزی جز سکوت نبود؛ اما هنگامی که در بیت ۵۱ (بیتی که ناشرِ سیره میان دو قلاب افزوده، به شمار نیامده است) پیامبر(ص) را به «شمشیری از شمشیرهای خداوند تشبیه می‌کند که اینک از نیام بیرون آمده است و می‌توان از آن روشنایی جست»، حضرت (ص) نگاهی پرمعنی به قریشیان می‌افکند که «هان، گوش دارید» (این امر، در همهٔ منابع تکرار شده است، مثلاً نک: ابن سلام، ۱۰۱/۱-۱۰۲؛ ابوالفرج، ۸۸/۱۷؛ مرزبانی، ۲۳۱/۱؛ سبکی، ۱۲۱/۱ ب).

دومین نکته، واکنش قریشیان به ابیات ۵۲ به بعد است که در آنها «گروهی از قریش» را به دلاوری و بزرگ منشی می‌ستاید که فرمان مهاجرت را به گوش جان شنیدند. معنی ستایش از مهاجران آن است که شاعر، انصار را فرو گذاشته است. این امر اعتراض مسلمانان را برانگیخت و حتیٰ این سخن را به حضرت رسول(ص) نسبت داده‌اند که «بهتر بود ذکری هم از انصار می‌شد» (ابن هشام، ۹۴۳/۴). در بیت ۵۷ سخن از مردانی می‌رود که متکبرانه، چون اشتران سپیدموی گام برمی‌دارند. این بیت که در میان مدایح مهاجران قرار گرفته، از نظر بسیاری از شارحان (مثلاً ابن سلام، ۱۰۲/۱) تعریضی به انصار تلقی شده است.

بُعد هنری این قصیده پیوسته موردبحث قرار گرفته است. قصیدهٔ کعب، شهرت و تأثیر شگفت‌آور خود را مدیون چیست؟ شروح و به‌خصوص تقلیدهای بی‌شمار از سر چه مایه‌ای برخاسته است؟ گفته‌اند: حماد بن میسره ۹۰۰ قصیده حفظ بود که همه با «بانت سعاد» آغاز می‌شدند (آقابزرگ، ۱۴/۳)، حماد راویه نیز ادعا می‌کرد که ۷۰۰ قصیده با همین سرآغاز برای ولید خوانده است (نک: ابوالفرج، ۹۲/۶).

قصیده آشکارا به ۵ بخش متمایز قابل تجزیه است: ۱۲ بیت اول

همان «نسیب» معمول است که در آن معشوقی خیالی و نام آشنا آهنگ سفر دارد. شاعر از درد جدایی می‌گرید و از بی‌وفایی یار گله می‌کند؛ ۲۱ بیت بعد (بیتهای ۱۳ تا ۳۳) وصف ناقهٔ شاعر است. پس از آن شاعر به واقعیات باز می‌گردد و در ۴ بیت (بیتهای ۳۴-۳۷) ترس و پریشان‌حالی خود را پس از تهدید پیامبر(ص) وصف می‌کند. ۱۳ بیت (بیتهای ۳۹ تا ۵۱) شامل مدح حضرت رسول (ص)، اظهار پشیمانی و عذرخواهی است. ۷ بیت آخر نیز مدح مهاجران است.

در سراسر قصیده، تنها چیزی که تا حدی تازه و زاییدهٔ ذوق هنری کعب به شمار می‌آید، اظهار ترس و بیان بی‌پناهی و گله از دشمنان و به‌خصوص سخن‌چینان است، هرچند که موضوع این سخن‌چینان اندکی غریب می‌نماید، زیرا کعب چندین سال بود که به گروه دشمنان پیوسته بود و گستاخانه اسلام و حضرت پیامبر(ص) را هجو می‌گفت. پس دیگر سخن چین چه می‌توانست بکند؟

طه حسین در ارزیابی هنری شعر نسبتاً محتاطانه سخن می‌گوید: تغزل زیبا و دل‌انگیز است، اما هیچ چیز تازه‌ای در آن نمی‌توان یافت. آن معشوق خیالی آهو چشم که هجران می‌گزیند و جفا می‌ورزد و هر روز به رنگی در می‌آید، با معشوقهٔ زهیر، پدر کعب هیچ تفاوت ندارد (*من تاریخ*...، ۴۱۳/۱) و پوزش‌خواهی او از حضرت رسول (ص) به عذرخواهی نابغه از نعمان بن منذر سخت شبیه است (همان، ۴۱۴/۱-۴۱۶). بستانی در ارزیابی خود فاش‌تر سخن می‌گوید و در این قصیده جز بخش عذرخواهی هیچ تازگی قابل ذکری نمی‌یابد: «سعاد»ها در شعر جاهلیان متعددند و جدایی و پیمان شکنیشان، امری معروف است. حتیٰ بخش مدح هم خالی از تقلید نیست و اثر نابغه بر آن آشکار است. تشبیه ممدوح به شیر قوی پنجه را همهٔ شاعران می‌دانستند. ملاحظه می‌شود که پیامبر(ص) و دیگر شنوندگان در برابر هیچ یک از ابیات (جز بیت یاد شده) واکنشی که دلیل بر تأثیر شعر در دلهاشان باشد، از خود نشان ندادند. از سوی دیگر، چرا باید در این مدحیه که در آن شرایط خاص تدوین شده، ۱۲ بیت به معشوق و حدود ۲۰ بیت به ناقه اختصاص یابد و سهم مدح تنها ۱۳ بیت باشد که در ۵ بیتش به وصف شیر پرداخته شده است (نک: ص ۹۵ بب).

اینگونه انتقادهای هنرشناسانهٔ سدهٔ ۲۰م، هیچ‌گاه در طول تاریخ گذشته پدید نیامده بود. قالب داستانی شعر ـ با آنکه برخی از مواد اصلی آن ممکن است واقعیت نداشته باشد ـ در اندک مدت بافتی چنان استوار و واقعی یافت که دیگر هیچ نقدی نتوانست در بدنهٔ آن نفوذ کند. آنگاه حکایت و شعر، به گونه‌ای تفکیک‌ناپذیر در هم مندمج شدند و به یمن مدح پیامبر(ص) که نقطهٔ مرکزی روایت را تشکیل می‌داد، حتیٰ رنگی تقدس‌آمیز یافتند. رستگاری کعبِ کافر، الگویی دل‌آویز شد و بسیاری کسان آرزو کردند که پس از گناه به درجهٔ نیک‌بختی کعب برسند. به همین سبب، ملاحظه می‌شود که روح معنایی همهٔ قصاید تقلیدی، دیگر هیچ بویی از فضای عصر جاهلی ندارد، بلکه بر همهٔ آنها روح دینی حاکم است. این قصاید که شمارشان بسیار است، پیوسته نامهایی پر معنی دارند و غالباً معارضه‌اند، مانند «المورد العذب فی معارضة قصیدة کعب» از ابوحیان غرناطی و «ذخر المعاد فی معارضة بانت سعاد» از بوصیری که در شمار مشهورترین معارضه‌هاست (محمد، ۲۱۴؛ نیز نک: GAS, II/235)، اما پیوسته این مقلدان در لابه‌لای شعر خود از اقدام به معارضهٔ «برده» عذر خواسته‌اند و به فضل کعب بر دیگران اعتراف کرده‌اند (محمد، ۲۱۵-۲۱۹).

مشروح قصیده با شرح ابوالعباس احول (نک: همو، ۸۱) و بی‌درنگ پس از او سکری (د ۲۷۵ق/۸۸۸م) آغاز می‌شود. در سدهٔ بعد، ابن درید (د ۳۲۱ق/۹۳۳م)، نفطویه (د ۳۲۳ق) و ابن انباری (د ۳۲۸ق) و ابن خالویه (د ۳۷۰ق/۹۸۰م) آن را شرح می‌کنند. در سده‌های ۹ و ۱۰ق/۱۵ و ۱۶م شروح سخت گسترش می‌یابند تا سرانجام، حدود ۴۸ شرح پدید می‌آید که بروکلمان ۲۸ تای آنها را معرفی کرده است (GAL, I/33; GAL, S, I/69) و سزگین بقیه را برمی‌شمارد (GAS, II/231-234). در این میان، دو شرح به زبان ترکی: یکی از ایوب صبری و دیگری از لالا عبدالرحمان، و یک شرح به زبان اردو از سید مظاهر حسن امروهی ثبت شده است (GAL, S، همانجا؛ GAS, II/234).

دو شرح نیز به فارسی موجود است: یکی از آنِ عبدالحافظ محمدناظر سرور العباد لکهنوی است (همانجاها) و دیگری از آن محمدجعفر (GAS، همانجا). علاوه بر این، سزگین حدود ۱۶ تخمیس، ۴ نظیر و یک تشطیر نیز برای این قصیده برشمرده است (همان، II/234-235).

ابراهیم محمد ۲۴ شرح را که تقریباً همه خطیند، موردمطالعه و مقایسه قرار داده، و آنها را به ۴ نوع تقسیم کرده است: ۱. شروح لغوی (۵ شرح) که دو شرح احول و سکری را در برمی‌گیرد؛ ۲. شروح نحوی (۴ شرح) که یکی از آنها را ابن هشام تألیف کرده است؛ ۳. شروح ادبی (۱۳ شرح) که معروف‌ترین آنها از آن سیوطی است و بسیاری نیز متأخرند؛ ۴. شروح صوفیانه (۲ شرح) که در نوع خود بی‌نظیرند و نشان از تأثیر و تحول شگرفِ قصیدهٔ بانت سعاد دارند (ص ۷۷ بب).

ترجمهٔ فارسی برخی از ابیات این قصیده را در *تاریخ ادبیات زبان عربیِ* حنّا فاخوری ترجمهٔ عبدالمحمد آیتی (ص ۱۷۳-۱۷۶) می‌توان یافت.

مآخذ: آقابزرگ، *الذریعة*؛ ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن سلام جمحی، محمد، *طبقات فحول الشعراء*، به کوشش محمود محمدشاکر، قاهره، ۱۳۹۴ق/۱۹۷۴م؛ ابن قتیبه، عبدالله، *الشعر و الشعراء*، لیدن، ۱۹۰۲م؛ ابن کثیر، اسماعیل، *البدایة و النهایة*، بیروت، داراحیاء التراث العربی؛ ابن هشام، عبدالملک، *سیرة النبی (ص)*، به کوشش محمد محیی‌الدین عبدالحمید، قاهره، ۱۳۹۱ق/۱۹۷۱م؛ ابوالفرج اصفهانی، *الاغانی*، به کوشش علی‌محمد بجاوی، قاهره، ۱۹۹۳م؛ بستانی، فؤاد افرام، کعب بن زهیر، بیروت، ۱۹۸۴م؛ حسین، طه، «فی الادب الجاهلی»، *المجموعة الکاملة*، بیروت، ۱۹۸۶م، ج ۵؛ همو، *من تاریخ الادب العربی*، بیروت، ۱۹۸۱م؛ سبکی، عبدالوهاب، *طبقات الشافعیة الکبریٰ*، بیروت، دارالمعرفه؛ سکری، حسن، *شرح دیوان کعب بن زهیر*، قاهره، ۱۳۶۹ق/۱۹۵۰م؛ فاخوری، حنا، *تاریخ ادبیات زبان عربی*، ترجمهٔ عبدالمحمد آیتی، تهران، ۱۳۶۱ش؛ محمد، ابراهیم، *قصیدة بانت سعاد لکعب بن زهیر و اثرها فی التراث العربی*،

بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ مرزبانی، محمد، معجم الشعراء، به کوشش عبدالستار احمد فراج، قاهره، ۱۳۷۹ق/۱۹۶۰م؛ نیز:

Blachère, R., *Histoire de la littérature arabe*, Paris, 1964; EI²; GAL ; GAL, S; GAS.

آذرتاش آذرنوش

بانتو، گروهی از زبانهای افریقایی که بخشی از متکلمان آن در حوزهٔ جهان اسلام جای گرفته‌اند. بانتو در بردارندهٔ شمار کثیری از زبانهاست که با توجه به اختلافات موجود در گویش شمردن، یا مستقل انگاشتن برخی از گونه‌های زبانی، شمار آنها میان ۳۰۰ تا ۵۰۰ تخمین زده شده است. این زبانها که متکلمان آنها طوایفی گوناگون از قبایل سیاه پوست بانتو (مهم‌ترین شاخه نژاد زنگی) هستند، در بخش وسیعی از افریقای مرکزی و جنوبی پراکنده‌اند، به طوری که در ثلث جنوبی قاره، تنها صحرای کالاهاری و شمال تانزانیا زبانهایی غیربانتو را در خود دارد.

زبانهای بانتو در دهه‌های پیشین به عنوان یک خانوادهٔ مستقل زبانی شناخته می‌شدند (مثلاً نک‍: بولک، 896)، اما در رده‌بندیهای امروزی بیشتر به عنوان بخشی از گروه بنوئه ـ کنگو از زبانهای نیجر ـ کنگو شناخته می‌شوند. باید یادآور شد که از نظر جمعیت متکلمان و گسترهٔ جغرافیایی، گروه بنوئه ـ کنگو تقریباً همان بانتوست؛ اینکه دایرهٔ این گروه وسیع‌تر از بانتو دانسته شده، و برخی زبانهای غیربانتوی رایج در بخشهایی محدود از نیجریه را نیز دربرگرفته است، تنها از حیث جنبه‌های نظری رده‌بندی زبانها حائز اهمیت است. در میان زبانهای بانتو برخی زبانهای پراهمیت چون سواحلی، رواندا و زولو وجود دارد.

در دهۀ ۱۸۹۰م، کارل ماینهوف مقدمات بازسازی زبان پیش ـ بانتو را آغاز کرد و از آن پس کسانی چون گاثری این کار را ادامه دادند (نک‍: گاثری، «فرهنگ...[1]»، سراسر کتاب؛ نیز بولک، 897-896؛ کمبل، 31؛ دربارهٔ پیشینهٔ آشنایی ملل مشرق با زبانهای زنگی، نک‍: هـ د، ۹/۴۶۰). از جدیدترین کوششها دربارهٔ زبان‌شناسی تاریخی بانتو می‌توان اثر مشترک هومبرت و هایمن[2] (۱۹۹۹م) را برشمرد.

زبانهای بانتو دارای ویژگیهایی درخور توجه زبان‌شناسان هم در آواشناسی و هم در سازه‌شناسی است. دربارهٔ آواشناسی بانتو، گفتنی است که آمیزش نژاد افریقای کوتوله‌ها با قبایل زنگی مهاجر، در طی قرون زمینه‌ای را فراهم آورده است تا برخی زبانهای بانتو از نظر نظام آوایی از زبانهای خویسان تأثیرپذیرند؛ به خصوص باید به «کلیک»هایی اشاره کرد که از زبان هوتنتوت[3] به طیفی از زبانهای بانتو، از جمله زولو راه یافته است (سویت، 10؛ کمبل، 72). از مطالعات جامع دربارهٔ آواشناسی تاریخی بانتو، اثری از هُمبورگر[4] (۱۹۱۴م) است.

همنوایی میان اصواتِ کلمات پیاپی از ویژگیهای زبان بانتوست که از میانهٔ سدهٔ ۲۰م، به عنوان زبانی الگو مورد توجه فِرث (نک‍: ص 20، جه) در طرح خود پیرامون رابطهٔ صداها و نوای گفتار قرار گرفته است. از پژوهشهای مهم دههٔ ۳۰ سدهٔ ۲۰م باید به اثر آشتن اشاره کرد که درصدد بررسی ساختار زبانهای بانتو با تکیه بر سواحلی به عنوان زبان الگو بوده است، چنانکه خود می‌گوید، «صورت و نقش را از دریچهٔ چشمان بانتو» بررسی کرده است (ص 1111ff.).

در دههٔ ۴۰ گاثری در کنار مطالعات خود در تاریخ زبان، برخی ویژگیهای دستوری بانتو چون جنس، عدد و شخص را مورد مطالعه قرار داد (مثلاً نک‍: «جنس...[5]»، 847 ff.) و در دههٔ ۶۰ مطالعهٔ خود را در زمینهٔ زبان‌شناسی تطبیقی بانتو و مباحث مربوط به ساختار جمله در بانتو بسط داد[6]. در دهه‌های ۵۰ و ۶۰ همچنین باید از مطالعات دامان یاد کرد که جنبه‌های گوناگونی از عوامل دستوری بانتو چون «مفاهیم تقابلی» را موردبررسی قرار داد (نک‍: آثار دامان در مآخذ). از جدیدترین مطالعات در باب سازه‌شناسی، باید به مطالعهٔ هایمن و کاتامبا[7] دربارهٔ بنهای فعلی بانتو و «سیکلی بودن» آنها (۱۹۹۲م)، اشاره کرد (نیز نک‍: کاتامبا، 285-279). وجود برخی علامات «جداساز» میان واژه‌ها در زبانهای بانتو توجه برخی زبان‌شناسان را به خود جلب کرده، و زمینهٔ برخی مطالعات گونه شناختی، نظیر کارِ ملنیکوف[8] در مقایسه با زبانهایی از دیگر خانواده‌ها گشته است.

مآخذ:

Ashton, E.O., «The Structure of a Bantu Language with Special Reference to Swahili or Form and Function Through Bantu Eyes», *Bulletin of the School of Oriental Studies*, 1935-1937, vol. VIII; Bulk, G.van, «Langues Bantoues», *Les Langues du Monde*, Paris, 1952, vol. II; Campbell, L., *Historical Linguistics*, Edinburgh, 1998; Dammann, E., «Das Applikativum in den Bantusprachen», ZDMG, 1961, CXI/160-169; id, «Das Demonstrativ in Bantu-Sprachen», ibid, 1950, C/638-645; id, «Reziprok und Assoziativ in Bantusprachen», ibid, 1954, CIV/163-174; Firth, J.R., «Sounds and Prosodies», *Prosodic Analysis*, London, 1970; Guthrie, M., «Gender, Number and Person in Bantu Languages», *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 1947-1948, vol. XII; id, *Proto-Bantu Lexicon*, Digitally Published on: http:// www.bantu.ovh.org/pb.html; Katamba, F., *Morphology*, London, 1993; Sweet, H., *The Indispensable Foundation*, ed. E.J.A. Henderson, London, 1971.

بخش زبان‌شناسی

بانجول، پایتخت و بندر مهم کشور مسلمان‌نشین گامبیا در افریقا. این شهر در ۱۸۱۶م، با حمایت نظامیان انگلیسی به صورت دژی نظامی و مرکزی تجارتی پایه‌گذاری شد. محلی که در ۱۶۱۸م، کارگزاران شرکتی بازرگانی از انگلیس، در آن استقرار یافته بودند. مأموران دولت انگلیس جزیرهٔ بانجول را جزیرهٔ سنت ماری، و دژ و مرکز تجارتی را به

1. *Proto-Bantu* ... 2. *Bantu Historical Linguistics*, eds. J-M. Hombert and L.M. Hyman, Stanford, 1999. 3. Hottentot
4. Homburger, L., *Etude sur la phonétique historique du bantou*, Paris, 1914. 5. «Gender...»
6. Guthrie, M., *Comparative Bantu; an Introduction to the Comparative Linguistics and Prehistory of the Bantu Languages*, Farnborough, 1967-1971; id, *Bantu Sentence Structure*, London, 1961. 7. Hyman, L.M. & F. Katamba, «Cyclicity in the Bantu Verb Stem», *Berkeley Linguistic Circle*, XVII/134-144. 8. Mel'nikov, G.P., «O nekotorykh tipakh slovorazgranichitel'nykh signalov v yazykakh tyurkskikh i Bantu», *Narodui Asii i Afriki*, 1962, VI/126-141

نام وزیر مستعمرات وقت انگلستان، باثرست[1] نامیدند. دولت گامبیا پس از دست‌یابی به استقلال آنجا را بانجول نامید (نک: هاج، 52؛ *بریتانیکا*، ۱۹۸۶م، I/870).

بانجول شهری دلپذیر بر جزیره‌ای در دهانهٔ رودخانهٔ گامبیا و در ساحل اقیانوس اطلس است و به وسیلهٔ پلی با دیگر نقاط کشور ارتباط دارد (لند، 192-191). این شهر در ۱۳° و ۲۸′ عرض شمالی و ۱۶° و ۳۹′ طول شرقی واقع است و آب و هوای استوایی دارد. متوسط باران سالیانهٔ آن حدود ۱۱۴ سانتی‌متر است. میزان دما در این شهر از حدود ۷° تا ۴۳° سانتی‌گراد متغیر است (همو، 189؛ *بریتانیکا*، ۱۹۷۸م، میکرو، 1/729).

در ۱۸۲۱م دولت انگلستان پس از اشغال گامبیا، دژ و مرکز تجارتی یاد شده را مرکز گامبیا و ساحل طلا قرار داد (فیج، 340). تا پیش از ۱۹۴۵م تنها عناصر زندگی سیاسی ـ اجتماعی کشور گامبیا، اتحادیهٔ کارگری باثرست و شورای مناطق شهری بود که اولی در ۱۹۲۸ و دومی در ۱۹۳۱م ایجاد شده بود (کُرنون، 367). اولین احزاب سیاسی گامبیا را روشنفکران بانجول در ۱۹۴۵م تشکیل دادند. در این سال «حزب دموکراتیک گامبیا» و «کنگرهٔ مسلمانان گامبیا» آغاز به فعالیت کردند و در ۱۹۵۱م هم حزب سومی به نام «حزب متحد» در بانجول تأسیس گردید (دیویدسن، «افریقای جدید...[2]»، 141).

ادارهٔ بانجول از ۱۹۴۷م/۱۳۲۶ش به یک شورای شهر واگذار گردید (*بریتانیکا*، ۱۹۸۶م، همانجا). در همین‌حال، فقط ساکنان بانجول و حومه حق شرکت در شورای قانون‌گذاری کشور را داشتند و این وضعیت تا ۱۹۶۰م ادامه یافت (کرنون، ۲۷۰). کسب استقلال گامبیا در ۱۹۶۵م با ائتلاف ۳ حزب تشکیل شده در بانجول میسر گردید (دیویدسن، «افریقا...[3]»، 239).

مردم این شهر بیشتر مسلمان هستند. در ۱۹۴۶م از حدود ۲۱ هزار نفر جمعیت آن حدود ۱۶ هزار نفر مسلمان بودند (نک: تریمینگام، 228). جمعیت این شهر که در ۱۹۶۰م حدود ۴۰ هزار نفر بود (کرنون، همانجا؛ الهی، ۲۴۴)، در ۱۹۸۳م/۱۳۶۲ش به ۴۴٬۵۰۰ نفر افزایش یافت (*بریتانیکا*، همانجا؛ قس: «دائرةالمعارف کلمبیا[4]»، که در ۱۹۹۳م جمعیت بانجول را ۴۲٬۴۰۷ تن آورده است). حدود نیمی از جمعیت بانجول از تیرهٔ «ولوف[5]» هستند. دیگر تیره‌های نژادی اینهاست: ماندینگو، فولا، جولا، سرر و اکو (لند، همانجا).

بانجول بزرگ‌ترین شهر و بندر بازرگانی اصلی کشور گامبیا و در عین حال مناسب‌ترین راه تجارتی برای کشورهای سنگال و مالی است. کشتیهای اقیانوس پیما تا ۲۰ هزار تن می‌توانند از تأسیسات بندری بانجول استفاده کنند (گراو، 105). در این شهر کارخانه‌هایی برای تهیهٔ روغن بادام زمینی وجود دارد و بخشی از آن به خارج از کشور صادر می‌شود. در بانجول یک مسجد و یک مدرسهٔ عالی اسلامی و مؤسسات فرهنگی دیگر فعالیت دارند (*بریتانیکا*، ۱۹۷۸م، میکرو، همانجا).

مآخذ: الهی، حسین، *تاریخ آفریقا*، تهران، ۱۳۶۸ش؛ کرنون، ماریان، *تاریخ معاصر آفریقا*، ترجمهٔ ابراهیم صدقیانی، تهران، ۱۳۶۵ش؛ نیز:

Britannica; The Columbia Encyclopedia, www.infoplease.com/ce6/world/A0806058.html; Cornevin, Robert and Marianne, *Histoire de l'Afrique*, Paris, 1964; Davidson, B., *Africa in Modern History*, London, 1978; id, *Modern Africa, a Social and Political History*, London, 1994; Fage, J. D., *A History of Africa*, London, 1988; Grove, A. T., *Africa, South of the Sahara*, Oxford, 1967; Hatch, J., *The History of Britain in Africa*, London, 1969; Land, H., «The Gambia», *Africa*, ed. C. Legum, London, 1965; Trimingham, J. S., *A History of Islam in West Africa*, Oxford, 1970.

پرویز امین

بانْدونگ، سومین شهر بزرگ اندونزی (پس از جاکارتا و سورابایا) و مرکز ایالت جاوهٔ غربی که به سبب کنفرانس معروفی که در ۱۹۵۵م/۱۳۳۴ش در آن برگذار شده، شهرت بین‌المللی یافته است.

باندونگ در جزیرهٔ جاوه و در دامنهٔ شمالی فلات پرینگر در ارتفاع ۷۳۰ متری از سطح دریا و در حدود ۱۸۰ کیلومتری جنوب شرقی جاکارتا قرار دارد («دائرةالمعارف بین‌المللی...[6]»). در اطراف شهر کوههای آتش‌فشانی فراوانی وجود دارد که ارتفاع آنها تا حدود ۲٬۶۰۰ متر می‌رسد. رودخانهٔ تژیکاپوندونگ[7] آن را به دو قسمت تقسیم کرده است. در زمینهای مسطح اطراف شهر مزارع برنج، و در دامنهٔ کوههای مجاور آن اراضی وسیعی زیر کشت چای و چین چونا (درختی که از آن گنه گنه به دست می‌آید) مشاهده می‌شود. باندونگ شهری جدید با خیابانهای منظم و وسیع و پارکهای سرسبز متعدد است. در دو طرف خیابانهای آن ساختمانها و مهمانخانه‌های بزرگ از نوع اروپایی به چشم می‌خورد (*بریتانیکا*) که نسبت به شهرهای دیگر اندونزی از سطح زندگی و رفاه عالی‌تری برخوردار است. آب و هوای باندونگ معتدل است و به علت قرار گرفتن در ارتفاع، روی هم رفته حدود ۴° تا ۵° سانتی‌گراد خنک‌تر از جاکارتاست. دمای متوسط شهر ۲۲°، متوسط حداکثر دما ۳۴° و متوسط حداقل آن ۱۸° سانتی‌گراد است. مقدار باران سالانهٔ آن ۱٬۹۰۰ میلی‌متر است («دائرةالمعارف ایتالیا[8]»). بزرگ‌راههای عمدهٔ جاوه از باندونگ به همه طرف، مخصوصاً به جاکارتا و جاوهٔ شرقی و سواحل، کشیده شده، و همراه راه‌آهن شمال ـ جنوب، شهر را در دسترس قرار می‌دهد. فرودگاه آن در حاشیهٔ غربی شهر قرار دارد. مجموع این عوامل باندونگ را به صورت یک مرکز مهم جهانگردی و نیز رفاهی برای افراد سالخورده درآورده است («دائرةالمعارف بین‌المللی»).

جمعیت باندونگ در ۱۹۳۰م، ۱۶۷ هزار نفر بوده (GSE) و در ۱۹۶۸م به ۱٬۱۴۸٬۶۹۵ نفر رسیده است (هاردجونو، 129). در ۱۹۸۰م جمعیت آن ۱٬۴۶۲٬۶۳۷ نفر (*بریتانیکا*) و در ۱۹۹۰م/۱۳۶۹ش به ۲٬۰۵۸٬۱۲۲ نفر بالغ گردیده است (*آمریکانا*) که بیشتر آنان مسلمانند (*دانشنامه*...). در سالهای پیش از جنگ جهانی دوم ۱۲٪ جمعیت را

1. Bathurst 2. *Modern Africa...* 3. *Africa...* 4. *The Columbia...* 5. Wollof 6. *Encyclopedia...* 7. Tjikapundung 8. *Enciclopedia...*

اروپاییان، و ۱۰٪ را چینیها تشکیل می‌دادند («دائرةالمعارف بین‌المللی»).

اعتبار عمدهٔ شهر باندونگ به سبب مرکزیت اداری و فرهنگی آن است، زیرا وزارتخانه‌های جنگ و راه و ترابری اندونزی در این شهر مستقرند (همانجا). بجز آنها شمار بسیاری مدرسهٔ عالی، دانشگاه و مراکز فرهنگی و پژوهشی در این شهر وجود دارد که مهم‌ترین آنها مؤسسهٔ معروف فنی باندونگ است. این مؤسسه در ۱۹۲۰م، در دورهٔ استیلای هلندیها، به صورت دانشکدهٔ معماری و مهندسی تأسیس شده، و امروزه دانشکده‌های علوم ریاضی و طبیعی و نیز علوم کاربردی دانشگاه ملی اندونزی را در خود جای داده است. از میان مؤسسات علمی دیگر باندونگ می‌توان انستیتو پاستور، مؤسسهٔ نابینایان، موزهٔ زمین‌شناسی و رصدخانهٔ آن را نام برد (*بریتانیکا*).

مهم‌ترین صنایع باندونگ پارچه‌بافی و پس از آن تولید گنه‌گنه است. پیش از جنگ دوم جهانی ۸۰٪ گنه‌گنهٔ جهان در این شهر تولید می‌شد (*دانشنامه*). تولید مواد کائوچویی آن نیز قابل توجه است.

از نظر تاریخی مرکز اصلی باندونگ به صورت دهکده‌ای در قرن ۱۷م در ساحل رودخانهٔ تژی تاروم[1] بنا شد. در ۱۸۱۰م به دستور حاکم محلی هلندی، این دهکده به نقطهٔ فعلی در ساحل تژیکاپوندونگ منتقل گردید و در ۱۸۶۴م مرکز جاوهٔ غربی شد و در ۱۹۰۶م به صورت شهر درآمد («دائرةالمعارف بین‌المللی»). باندونگ در سالهای جنگ جهانی دوم مرکز دفاعی هلندیها و ارتش متفقین بود و در مهٔ ۱۹۴۲/دی ۱۳۲۱ به تصرف ژاپنیها درآمد (WNGD). پس از جنگ به دنبال اعلام استقلال اندونزی (اوت ۱۹۴۵)، باندونگ یکی از شهرهای این کشور به شمار آمد (*دانشنامه*).

کنفرانس باندونگ که باعث شهرت این شهر در تاریخ روابط بین‌الملل شده است، اجلاسی بود که به ابتکار ۵ کشور اندونزی، بیرمانی، سیلان (سریلانکا)، هند و پاکستان از ۲۸ فروردین تا ۳ اردیبهشت ۱۳۳۴ش/ ۱۸ تا ۲۴ آوریل ۱۹۵۵م در آنجا تشکیل گردید. کنفرانس باندونگ موجب شد که کشورهای آسیایی ـ افریقایی در زمینهٔ سیاست بین‌المللی در سازمان ملل به صورت گروهی مؤثر درآیند و در ۱۳۴۰ش/۱۹۶۱م رسماً کشورهای غیر متعهد را به وجود آورند (*بریتانیکا*).

مآخذ: *دانشنامهٔ جهان اسلام*، تهران، ۱۳۷۳ش؛ نیز:
Americana, 1996; *Britannica*, 1986; *Enciclopedia Italiana*; *Encyclopedia International*; GSE; Hardjono, J., *Indonesia, Land and People*, Djakarta, 1971; WNGD.
محمدحسن گنجی

بانک و بانک‌داری، بانک به عنوان نهادی که به عملیات پولی، مالی و اعتباری می‌پردازد، به مفهوم امروزی آن پس از انقلاب صنعتی در اروپا شکل گرفت. بانک‌داری به عملیات بانکها گفته می‌شود که عمدتاً عبارتند از نقل و انتقال وجوه، نگهداری سرمایهٔ اشخاص و به کارگیری آن در جهت رشد و توسعهٔ اقتصادی، صدور بروات و حواله‌های تجاری، اعطای اعتبار و وام به اشخاص، تأمین اعتبار در جهت توسعهٔ تجارت، کشاورزی و صنعت، نگاهداری اموال و اوراق بهادار اشخاص، خرید و فروش فلزات قیمتی و ارز، انتشار اسکناس و اوراق بهادار.

پیشینهٔ بانک و بانک‌داری در اسلام: اگرچه بانک و بانک‌داری به معنای امروزی آن در دورهٔ اسلامی تا پیش از عصر جدید سابقه‌ای ندارد، ولی محرز است که برای انواع امور و فعالیتهای اقتصادی و مالی، قوانین و مقرراتی در اسلام وجود داشته، و در میان مسلمانان، پول فلزی یا کاغذی و اسناد تجاری چون سفته رواج داشته است. بنابراین خلط میان عقد معاوضه که دارای سابقه و تعریف فقهی معینی است با معاملات تهاتری امروز بانکها در برخی از تألیفات، و خلط میان تهاتر در حقوق اسلامی با معاطات، یا عدم تفکیک میان عقود اسلامی با بانک‌داری به معنی امروزی (پرنیان، ۴۳؛ حشمتی، ۱۶ به بعد؛ *دانشنامه*...، ۲/۷۳-۷۴) قابل نقد جدی است. همچنین، اعتقاد به سابقهٔ دینی داشتن بانک در برخی از نوشته‌ها (نک: زمانی، ۱۵۱)، نادرست بوده، و ناشی از اشتباه میان مفهوم لغوی بانک، یعنی محل حفاظت اشیاء قیمتی و معنای اصطلاحی آن در اقتصاد و حقوق امروز است.

با این حال، اسلام اصول، روشها و مقرراتی در اقتصاد و ثروت، معاملات و داد و ستد پایه‌گذاری کرد که مبنای پیدایش اقتصادی به شیوهٔ اسلامی و نیز بانکها و مؤسساتی با عملیات بانکی به روش اسلامی گردید. برخی از این اصول و مقررات اینهاست:

الف ـ معاملات از جمله بیع، اجاره، قرض، شرکت، جعاله، مضاربه، مزارعه، مساقات، معاوضه و مانند آن با رعایت شرایط عمومی و اختصاصی هر یک از آنها ــ که در حقوق اسلامی شرایط آن به نحو مبسوط تبیین گردیده ــ با توجه به آیاتی چون «أَحَلَّ اللّٰهُ الْبَيْعَ...» (بقره/۲/۲۷۵) و «يا أَيُّهَا الَّذينَ آمَنُوا لاتَأْكُلُوا أَمْوالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْباطِلِ إِلّا أَنْ تَكُونَ تِجارَةً عَنْ تَراضٍ مِنْكُمْ...» (نساء/۴/۲۹)، جایز و مشروع است.

ب ـ ربا اعم از ربای معاملی (معاوضی)، یعنی معاملهٔ دو مال همجنس قابل کیل (مکیل) یا وزن (موزون) به صورت نامساوی و ربای قرضی، یعنی شرط دریافت مازاد در دادن وام به دیگری ممنوع است (معرفت، ۱۳۵؛ جواهری، ۱۱۶-۱۱۸؛ هادوی، ۴). آیاتی چون «يَمْحَقُ اللّٰهُ الرِّبوا وَ يُرْبِي الصَّدَقاتِ...» (بقره/۲/۲۷۶) و «اَلَّذينَ يَأْكُلُونَ الرِّبوا لايَقُومُونَ إِلّا كَما يَقُومُ الَّذي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطانُ مِنَ الْمَسِّ...» (بقره/۲/۲۷۵) و «فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِنَ اللّٰهِ وَ رَسُولِهِ» (بقره/۲/۲۷۹) بر حرمت شدید ربا و نکوهش تحصیل مال از آن طریق دلالت دارد (نک: محقق‌داماد، ۱۸۲). حرمت ربا به دین اسلام اختصاص ندارد و ادیان یهود و مسیحیت نیز آن را تحریم کرده‌اند (نک: بدوی، ۲-۴؛ ابوزهره، ۱۵). آیهٔ «وَ أَخْذِهِمُ الرِّبوا وَ قَدْ نُهُوا عَنْهُ...» (نساء/۴/۱۶۱) از حرمت

1. Tjitarom

آن نزد یهودیان حکایت می‌کند.

ج ـ گردش ثروت از طرق مختلف چون خمس، زکات، انفاق و ارث مورد تأکید اسلام بوده، و تمرکز و حبس ثروت و به صورت گنج در آوردن پول نکوهیده است. قرآن در آیهٔ «... وَالَّذینَ یَکْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَ لایُنْفِقُونَها فی سَبیلِ اللّٰهِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذابٍ اَلیمٍ» (توبه/۹/۳۴)، کسانی را که طلا و نقره را به صورت گنج درآورده، و در راه خدا انفاق نمی‌کنند، به عذاب دردناک الٰهی تهدید کرده است. البته، این امر با احترام به مالکیت اشخاص و نیز امکان پس‌انداز دارایی هیچ منافاتی ندارد.

این اصول و برخی از قواعد و مقررات دیگر مبنای تشکیل بانکهای اسلامی در کشورهای مختلف جهان گردیده، و امروزه، بانک‌داری اسلامی با بیش از ۲۵۰ بانک اسلامی نه‌تنها در کشورهای اسلامی، بلکه در سر تاسر دنیا از اروپا، آمریکا و خاور دور توسعه یافته، و روز به روز در حال رشد است و اکنون مدیریت بر بیش از ۲۰۰ میلیارد دلار از طریق همین نظام اسلامی صورت می‌گیرد («بانک‌داری...[1]»، .npn). بانکهای غربی از طریق واحدهای اسلامی خود در انگلیس، هلند، لوکزامبورگ و مانند آن براساس بانک‌داری اسلامی فعالیت می‌کنند (همانجا).

پیشینهٔ بانک و بانک‌داری در ایران: اولین بانک در ایران در ۱۳۰۵ق/۱۸۸۸م توسط مؤسسه‌ای انگلیسی به نام «شرکت بانک‌داری جدید شرق[2]» تأسیس شد. مرکز آن در لندن بود و شعبه‌هایی در تهران و سپس در مشهد، تبریز، رشت، اصفهان و بوشهر دایر شد («تاریخ...[3]»، 346؛ اشرف، ۵۷). سال بعد، اولین بانک دولتی ایران به نام بانک شاهنشاهی با گرفتن امتیازاتی چون انتشار اسکناس به مدت ۶۰ سال تأسیس گردید که ادارهٔ آن به بارون جولیوس رویتر[4] یهودی آلمانی تبار که تابعیت انگلیس و دین مسیح را پذیرفته بود، واگذار شد (محمود، ۱۵۳۳/۴-۱۵۳۴؛ کرزن، I/474-475؛ تیموری، ۱۷۸ به). این بانک علاوه بر عملیات متداول صرافی، در کارهای تجاری، صنعتی و معدنی نیز فعالیت می‌کرد و امتیاز بهره‌برداری از معادنی چون آهن، سرب، جیوه، زغال‌سنگ و نفت را در اختیار داشت. پس از آن بانکهای خارجی متعددی به نام بانک استقراضی روس، بانک عثمانی و بانک روس و ایران تشکیل گردید (فرجی، ۹۲-۹۴؛ اعظمی، ۲۵۷ به؛ اشرف، ۵۹-۶۰).

در ۱۳۰۴ش مؤسسهٔ کوچکی به نام بانک پهلوی برای امور مالی ارتش با سرمایهٔ ۴ میلیون ریال تشکیل گردید که بعدها به بانک سپه تغییر نام یافت. این بانک در ۱۳۳۳ش با اساسنامهٔ جدید به شرکت سهامی تبدیل شد و در حال حاضر یکی از بزرگ‌ترین بانکهای کشور است (فرجی، ۹۳-۹۴).

در ۱۴ اردیبهشت ۱۳۰۶ قانون تشکیل بانک ملی ایران به تصویب نهایی مجلس شورای ملی رسید و در ۱۷ شهریور ۱۳۰۷ به ریاست کورت لیندن بلات[5] آلمانی با سرمایهٔ اولیهٔ ۲۰ میلیون ریال شروع به کار کرد (همو، ۹۵؛ *تاریخچه...*، ۸۲-۸۵). از ۲۳ اسفند ۱۳۱۰ حق انحصاری انتشار اسکناس به مدت ۱۰ سال به بانک ملی واگذار گردید. این بانک عملیات بانکی مؤسسات دولتی را نیز در دست داشت و در واقع، تا تشکیل بانک مرکزی ایران در ۱۳۳۹ش، عهده‌دار وظایف بانک مرکزی نیز بوده است (فرجی، ۹۵-۹۶).

از ۱۳۳۴ش بانکهای دیگری نیز تأسیس گردید که شمار آن تا پایان سال ۱۳۴۰ش به ۲۷ (بانک دولتی و خصوصی) رسید. از ۱۳۵۱ تا ۱۳۵۷ش نیز به علت افزایش شدید درآمد نفت، این شمار (بجز بانک مرکزی) به ۳۷ بالغ شد (همو، ۹۶).

پس از انقلاب اسلامی، طبق مصوبهٔ شورای انقلاب، کلیهٔ بانکهای خصوصی ایران ملی گردید. این امر در راستای کنترل مالی و برقراری نظام پولی و اعتباری مستقل صورت گرفت. سپس در اجرای مادهٔ ۱۷ لایحهٔ قانونی ادارهٔ امور بانکها مصوب ۱۷ خرداد ۱۳۵۸ شورای انقلاب، بعضی از بانکها در یکدیگر ادغام گردید:

الف ـ بانکهای تجاری: در راستای سیاست دولت جمهوری اسلامی ایران مبنی بر توزیع مطلوب فعالیتهای اقتصادی در سطح استانها و شهرستانها و نیز به لحاظ تعدد بانکهای تجاری خصوصی و تمرکز شعب آنها در تهران، بانکهای تجاری بدین شرح تثبیت و تشکیل شد:

۱. بانک ملی؛ ۲. بانک سپه؛ ۳. بانک رفاه کارگران؛ ۴. بانک تجارت، که از ادغام بانکهای ایران و انگلیس، اعتبارات ایران، ایران و خاورمیانه، ایران و هلند، بازرگانی ایران، ایرانشهر، صنایع ایران، شهریار، ایرانیان، کار، بین‌المللی ایران و ژاپن، و روس و ایران تشکیل شده است؛ ۵. بانک ملت، که از ادغام بانکهای تهران، پارس، داریوش، اعتبارات تعاونی توزیع ایران، عمران، ایران و عرب، بین‌المللی ایران، بیمهٔ ایران، تجارت خارجی ایران و فرهنگیان تشکیل شده است. ۶. بانک صادرات، که مدتها دارای شعب بسیار در تمام نقاط ایران بود، سپس بانکهای گسترش خزر، خوزستان و آذربایجان در بانکهای صادرات استانهای مربوط ادغام شدند (همو، ۱۰۰).

ب ـ بانکهای تخصصی: برای یک‌نواخت ساختن ضوابط اعطای وام و اجرای سیاست واحد و پیش‌برد فعالیتهای تخصصی در زمینهٔ مسکن، کشاورزی، صنعت و معدن، بانکهای تخصصی خصوصی ملی شدند و در بانکهای مشابه دولتی بدین‌صورت ادغام گشتند:

۱. بانک صنعت و معدن: این بانک از ادغام بانکهای اعتبارات صنعتی، توسعهٔ صنعتی و معدنی ایران، توسعه و سرمایه‌گذاری ایران، شرکت سرمایه‌گذاری بانکهای ایران، صندوق ضمانت صنعتی و صندوق معدن تشکیل شده است و فعالیتهای صنعتی کوچک در

1. «Islamic...» 2. The New Oriental Banking Corporation 3. *The Economic*... 4. J. Reuter
5. K. Lindenbladt

شهرستانها را به بانک استان واگذار می‌کند.

۲. بانک‌مسکن: این بانک از ادغام بانکهای رهنی ایران، ساختمان، شرکت سرمایه‌گذاری ساختمانی بانکهای ایران، شرکتهای پس‌انداز و وام مسکن کورش بزرگ، اکباتان، پاسارگاد، و در شهرستانها، از شرکتهای پس انداز و وام مسکن مشهد، تبریز، شیراز، اصفهان، اهواز، گیلان، همدان، کرمانشاه، مازندران، گرگان، رضائیه (ارومیه)، سمنان و آبادان تشکیل شده است.

۳. بانک کشاورزی: این بانک از ادغام بانک توسعهٔ کشاورزی ایران، بانک تعاون کشاورزی ایران، و کلیهٔ مؤسسات اعتباری وابسته به وزارت کشاورزی و عمران روستایی تشکیل گردیده است (همو، ۹۹-۱۰۰).

به هر حال، پس از این ادغامها شمار بانکهای کشور (بجز بانک مرکزی) از ۳۶ در پایان ۱۳۵۷ش به ۹ بانک (بجز بانکهای استان) شامل ۶ بانک تجاری و ۳ بانک تخصصی کاهش یافت. شمار واحدهای بانکی از ۸٬۲۷۵ در پایان سال ۱۳۵۷ش، به ۶٬۵۸۱ در ۱۳۶۱ش رسید (همو، ۱۰۰-۱۰۱).

انواع بانک: بانکها از جهت نوع فعالیت با یکدیگر متفاوتند و آنها را می‌توان به چند نوع تقسیم کرد:

۱. بانک مرکزی: وظایف عمده‌ای که بانکهای مرکزی در زمانها و کشورهای مختلف به عهده می‌گیرند، با یکدیگر متفاوت است. با این حال، بانک مرکزی ضمن نظارت بر سایر بانکها، وظایف و فعالیتهای مهمی چون حفظ ثبات اقتصادی، انتشار اسکناس، حفظ ارزش پول، تنظیم سیاست اعتباری خاص کشور و کنترل بازار ارز را به عهده دارد (سوئین بوم، ۹۹-۱۰۲). محدودیتهای ارزی غالباً برای نیل به این مقاصد صورت می‌پذیرد: رفع کسری موازنهٔ پرداختها، جلوگیری از خروج سرمایه، حمایت از صنایع داخلی، تسهیل رشد اقتصادی و کسب درآمد برای دولت (گلریز، ۴۸). برای ایفای این نقشهای مهم، بانکهای مرکزی از ۴ وسیلهٔ مؤثر سود می‌جویند:

الف- سیاست حداقل سپردهٔ قانونی: بانک مرکزی با ملزم کردن بانکها به نگهداری مقداری سپردهٔ قانونی نزد این بانک، بر سیاست اعتباری آنها نظارت می‌کند. بدین‌ترتیب که اگر وضع اقتصادی ایجاب کند که پول بیشتری در گردش باشد، بانک مرکزی نرخ سپردهٔ قانونی را کاهش می‌دهد و از این طریق بخشی از سپرده‌های بانکها نزد بانک مرکزی آزاد می‌گردد و آنها قادر خواهند بود اعتبارات بیشتری در اختیار مشتریان خود بگذارند. بر عکس اگر بانک مرکزی کم کردن حجم پول در گردش را مصلحت بداند، نرخ سپردهٔ قانونی را افزایش می‌دهد و بخشی از اعتبارات بانکها را جذب می‌کند (محمدی، ۲۱). البته تغییر نرخ سپردهٔ قانونی باید در راستای سیاست اعتباری بانک مرکزی و با توجه به نیازهای اقتصادی صورت گیرد، وگرنه تغییر مداوم این نرخ خود می‌تواند به اختلال اقتصادی و بی‌اعتمادی مردم به فعالیت بانکها منجر شود (همو، ۲۲).

ب- سیاست بازار باز: بانک مرکزی با خرید و فروش فلزات قیمتی و اوراق بهادار از جمله اوراق قرضهٔ دولتی، اسناد خزانه و ارز می‌تواند وارد بازار شود و میزان پول در گردش را کنترل کند. بدین‌ترتیب که در مواقع افزایش پول در گردش، اقدام به فروش فلزات و اوراق مزبور می‌کند و بدین‌وسیله مقداری از پول در گردش را که بیش از میزان موردنیاز است، جذب، و از گردش خارج می‌کند و به بیان دیگر پول اضافی را از بین می‌برد. در مقابل اگر پول در گردش برای احتیاجات اقتصادی کفایت نکند و بازار محتاج به پول بیشتری باشد، بانک مرکزی اقدام به خرید ارز، فلزات قیمتی و اوراق بهادار می‌کند و در نتیجه حجم پول در گردش را افزایش می‌دهد، یا به بیانی دیگر مقداری پول به وجود می‌آورد (همو، ۲۴).

ج- سیاست نرخ رسمی تنزیل: بانک مرکزی با تغییر در نرخ رسمی تنزیل، سیاست اعتباری بانکها را تحت نفوذ قرار می‌دهد و بر حجم اعتبارات تأثیر می‌گذارد. هر زمان این بانک تشخیص دهد که حجم پولِ در گردش کمتر از احتیاجات واقعی اقتصاد است و لازم است پولِ در گردش افزایش یابد، نرخ رسمی تنزیل را کاهش می‌دهد و در واقع اعتبارات را ارزان می‌کند. بر عکس چنانچه حجم پولِ در گردش بیش از میزان موردنیاز باشد، بانک مرکزی با افزایش نرخ رسمی تنزیل موجب می‌شود که اعتبارات گران‌تر شود و در نتیجه با کاهش اعتبارات، حجم پول در گرش را می‌کاهد. تغییر در نرخ رسمی تنزیل می‌تواند به نقل و انتقال پولی میان کشورها منجر شود، زیرا با افزایش نرخ رسمی تنزیل در صورتِ مساعد بودن شرایط دیگر، سرمایه‌های خارجی به کشور جلب می‌شود، در حالی که درصورت کاهش این نرخ، سرمایه‌ها از کشور خارج می‌شود (همو، ۲۵-۲۶).

د- سیاست تجدید تنزیل اسناد تجاری بانکها نزد بانک مرکزی: بانکهای تجاری در مواقعی که به تنهایی قادر به ایفای تعهدات خود در برابر مشتریان نیستند، مقداری از اوراق بهادار خود را نزد بانک مرکزی تجدید تنزیل می‌کنند. بانکهای مرکزی معمولاً برای هر بانک در این مورد سهمیه‌ای تعیین می‌کنند و حاضر نیستند که اضافه بر این میزان اسناد بانکها را تنزیل نمایند. بانک مرکزی با افزایش سهمیهٔ مزبور حجم پولِ در گردش را می‌افزاید و برعکس، با کاهش آن، اعتباراتِ بانکها را کاهش می‌دهد (همو، ۲۶-۲۷).

۲. بانکهای بازرگانی: این بانکها پیش از بانکهای صنعتی و کشاورزی به وجود آمدند. آنها با قبول انواع سپرده و اعطای اعتبار می‌توانند نقش اساسی در فعالیتهای اقتصادی هر کشور ایفا کنند. تا پیش از پیدایش بانکهای صنعتی، بانکهای تجاری در امور صنعتی و کشاورزی نیز فعالیت می‌کردند و به مشتریان خود اعتبار می‌دادند، اما اکنون تنها به عملیات متداول بانکی در امور تجاری از جمله قبول سپرده، نقل و انتقال پول در داخل و خارج، مبادلات ارزی، قبول امانات، صدور ضمانت‌نامه، پرداخت وام کوتاه مدت از طریق تنزیل اوراق تجاری و پرداخت اعتبار در حساب جاری می‌پردازند (همو،

۲۹-۳۰).

۳. بانکهای کشاورزی: هدف از تأسیس اینگونه بانکها حمایت از کشاورزی و کشاورزان است. این بانکها با سرمایه‌گذاری در یک یا چند بخش کشاورزی و نیز اعطای تسهیلات به کشاورزان، اعتلا و افزایش تولیدات کشاورزی و نیز ارتقای سطح معیشت کشاورزان را موجب می‌شوند.

۴. بانکهای صنعتی: این بانکها فعالیتهای خود را در جهت رشد صنعتی کشور و تقویت واحدهای صنعتی متمرکز می‌کنند. بانکهای صنعتی با سرمایه‌گذاری مستقیم در مؤسسات صنعتی و یا اعطای وامهای بلندمدت به این مؤسسات و واحدهای کوچک و بزرگ تولیدی، صنعتی و معدنی در بازار سرمایه فعالیت می‌کنند. علاوه بر آن، این بانکها توسط متخصصان خود، مدیران این مؤسسات و واحدها را در جهت حل و فصل امور فنی، مالی، حسابداری و اداری یاری می‌دهند و برای اجرای برنامه‌های صنعتی و افزایش تولید، با دادن آموزشهای لازم، مسئولان این واحدها را با ارائهٔ خدمات مشاوره‌ای، راهنمایی می‌کنند (همو، ۳۰-۳۱).

علاوه بر این ۴ نوع بانک عمده، بانکهای تخصصی دیگری وجود دارند که در موضوعات خاص چون مسکن و ساختمان و عمران به طور منطقه‌ای فعالیت می‌کنند.

بانکها به اعتبار شکل حقوقی و نحوهٔ سرمایه‌گذاری اولیهٔ آن نیز به چند نوع تقسیم شده‌اند: دولتی، خصوصی شخصی، خصوصی سهامی و نیز تعاونی (همو، ۳۶-۴۰).

بانک‌داری اسلامی: بانک‌داری ایران پیش از انقلاب اسلامی مبتنی بر بانک‌داری ربوی بود. تغییر این نظام و استوار کردن بانک‌داری اسلامی علاوه بر نیاز به قوانین و مقررات و شیوه‌های بانکی لازم، منوط به تغییر در طرز تفکر کارکنان نظام بانکی و مردم و آموزش آنها و نیز اصلاح نظام اداری و حسابداری بود. از این‌رو، و برای اعادهٔ اعتماد عمومی به نظام بانکی و حذف ربا (بهره) از عملیات بانکی، در بدو امر این اقدامات صورت گرفت:

الف- ملی کردن بانکها: این امر با تصویب قانون ملی شدن بانکها مورخ ۱۳۵۸/۳/۱۷ش شورای انقلاب صورت گرفت.

ب- تغییر در نحوهٔ ادارهٔ بانکها: پس از ملی شدن بانکها نحوهٔ ادارهٔ آن نیز تغییر کرد و طی مادهٔ ۲ لایحهٔ قانونی ادارهٔ امور بانکها مصوب ۱۳۵۸/۷/۷ش، ارکان بانکها به این صورت درآمد: ۱. مجمع عمومی بانکها؛ ۲. شورای عالی بانکها؛ ۳. هیأت مدیرهٔ هر بانک؛ ۴. مدیر عامل هر بانک؛ ۵. بازرسان قانونی هر بانک (توتونچیان، ۷۰۰-۷۰۱؛ *مجموعه قوانین*، ۱۳۵۸ش، ص ۱۸۲).

ج- ادغام بانکها و تبدیل آن به ۶ بانک تجاری و ۳ بانک تخصصی که قبلاً به آن اشاره شد.

د- کاهش نرخ بهره و تغییر نام آن به کارمزد: طبق مصوبهٔ شورای پول و اعتبار در دی ماه ۱۳۵۸ به سپرده‌های غیردیداری (ثابت و پس‌انداز) بهره‌ای با عنوان حداقل سود تضمینی تعلق گرفت. این میزان برای سپرده‌های ثابت ۸/۵٪ و برای سپرده‌های پس‌انداز ۷٪ در سال تعیین گردید. همچنین، از اول ۱۳۵۹ش احتساب و دریافت بهره از انواع اعتبارات و وامها و سایر تسهیلات اعتباری حذف شد، اما برای جبران هزینه‌های بانک، کارمزد یا سود تضمین شده‌ای بدین‌ترتیب: برای وامهای مسکن، کشاورزی، تولیدی و صنعتی ۴٪ و برای وامها و تسهیلات بازرگانی و سایر خدمات ضروری، به علت زیاد بودن سود ناشی از این عملیات، ۴ تا ۸٪ تعیین گردید.

در ۸ شهریور ۱۳۶۲ مهم‌ترین اقدام برای اسلامی کردن بانکها و بانک‌داری در جمهوری اسلامی صورت گرفت و قانون عملیات بانکی بدون ربا (بهره) در ۵ فصل و ۲۷ ماده به تصویب مجلس شورای اسلامی رسید. فصل اول به «اهداف و وظایف نظام بانکی در جمهوری اسلامی ایران»؛ فصل دوم به «تجهیز منابع مالی»؛ فصل سوم به «تسهیلات اعطایی بانکی»؛ فصل چهارم به «بانک مرکزی ایران و سیاست پولی»؛ و فصل پنجم به «متفرقه» اختصاص داده شده است (*مجموعه قوانین*، ۱۳۶۲ش، ص ۳۳۶-۳۴۱). بیش از ۱۵ آیین‌نامه توسط مراجع ذیصلاح، چون شورای پول و اعتبار برای تبیین و نحوهٔ اجرای این قانون به تصویب رسیده (نک: «مقدمات...»، ۱۲)، و دستورعملهای متعددی نیز توسط بانک مرکزی در این باره به بانکها ابلاغ گردیده است. اینک با توجه به قانون مزبور ــ که از این پس به اختصار از آن با عنوان «قانون» یاد می‌شود ــ و آیین‌نامه‌ها و دستورعملهای یاد شده، بانک‌داری اسلامی در جمهوری اسلامی ایران تبیین خواهد شد.

الف- اهداف و وظایف نظام بانکی: اهداف نظام بانکی از نظر این قانون عبارت است از: ۱. استقرار نظام پولی و اعتباری بر مبنای حق و عدل (با ضوابط اسلامی) به منظور گردش صحیح پول و اعتبار در جهت سلامت و رشد اقتصادی کشور؛ ۲. فعالیت در جهت تحقق اهداف و سیاستها و برنامه‌های اقتصادی دولت جمهوری اسلامی با ابزارهای پولی و اعتباری؛ ۳. ایجاد تسهیلات لازم جهت گسترش تعاون عمومی و قرض‌الحسنه از طریق جذب و جلب وجوه آزاد و پس‌اندازها و سپرده‌ها و بسیج و تجهیز آنها در جهت تأمین شرایط و امکانات کار و سرمایه‌گذاری به منظور اجرای بند ۲ و ۹ اصل چهل و سوم قانون اساسی؛ ۴. حفظ ارزش پول و ایجاد تعادل در موازنهٔ پرداختها و تسهیل مبادلات بازرگانی؛ ۵. تسهیل در امور پرداختها و دریافتها و مبادلات و معاملات و سایر خدماتی که به موجب قانون برعهدهٔ بانک گذاشته می‌شود (*مجموعه قوانین*، ۱۳۶۲ش، ص ۳۳۶، مادهٔ ۱).

در این قانون برای نظام بانکی در جمهوری اسلامی ایران ۱۵ وظیفه تعیین شده است: ۱. انتشار اسکناس و سکه‌های فلزی رایج کشور طبق قانون و مقررات؛ ۲. تنظیم، کنترل و هدایت گردش پول و اعتبار طبق قانون و مقررات؛ ۳. انجام کلیهٔ عملیات بانکی و ارزی و تعهد یا تضمین پرداختهای ارزی دولت طبق قانون و مقررات؛ ۴. نظارت بر معاملات

طلا و ارز و ورود و صدور پول رایج ایران و ارز و تنظیم مقررات مربوط به آنها طبق قانون؛ ۵. انجام عملیات مربوط به اوراق و اسناد بهادار طبق قانون و مقررات؛ ۶. اعمال سیاستهای پولی و اعتباری طبق قانون و مقررات؛ ۷. عملیات بانکی مربوط به آن قسمت از برنامه‌های اقتصادی مصوب که از طریق سیستم پولی و اعتباری باید انجام گیرد؛ ۸. افتتاح انواع حسابهای قرض‌الحسنه (جاری و پس‌انداز) و سپرده‌های سرمایه‌گذاری مدت‌دار و صدور اسناد مربوط به آنها طبق قوانین و مقررات؛ ۹. اعطای وام و اعتبار بدون ربا (بهره) طبق قانون و مقررات؛ ۱۰. اعطای وام و اعتبار و ارائهٔ سایر خدمات بانکی به تعاونیهای قانونی جهت تحقق بند ۲ اصل ۴۳ قانون اساسی؛ ۱۱. انجام معاملات طلا و نقره و نگاهداری و ادارهٔ ذخایر ارزی و طلای کشور با رعایت قوانین و مقررات مربوط به آن؛ ۱۲. نگاهداری وجوه ریالی مؤسسات پولی و مالی بین‌المللی و یا مؤسسات مشابه و یا وابسته به این مؤسسات طبق قانون و مقررات؛ ۱۳. انعقاد موافقت‌نامهٔ پرداخت در اجرای قراردادهای پولی و بازرگانی و ترانزیتی بین دولت و سایر کشورها طبق قانون و مقررات؛ ۱۴. قبول و نگهداری امانات طلا و نقره و اشیاء گرانبها و اوراق بهادار و اسناد رسمی از اشخاص حقیقی و حقوقی و اجارهٔ صندوق امانات؛ ۱۵. صدور و تأیید و قبول ضمانت‌نامهٔ ارزی و ریالی جهت مشتریان؛ ۱۶. انجام خدمات وکالت و وصایت طبق قانون و مقررات (همانجا، مادهٔ ۲).

ب ـ سیاستهای پولی و اعتباری: پس از تحقق بانک‌داری اسلامی، ابـزارهای عمومی سیاستهای پولـی و اعتباری در ایـران تا حـدی مورداستفاده قرار می‌گیرد که با ضوابط اسلامی از جمله حرمت ربا مخالف نباشد. یکی از این سیاستها تغییر در نرخ تنزیل مجدد است که موجب می‌شود هزینهٔ استقراض بانکها از بانک مرکزی تغییر کند و در نتیجه بانکها ناچار می‌شوند نرخ هزینهٔ اعتبارات اعطایی به مشتریان خود را تغییر دهند. این سیاست حجم اعتبارات نظام بانکی را کاهش یا افزایش می‌دهد. همچنین، تغییر نسبت سپردهٔ قانونی در سپرده‌های مختلف ابزار دیگری است که از طریق آن بانک مرکزی می‌تواند حجم منابع قابل دسترسی بانکها و قدرت اعتبار آفرینی آنها را محدود سازد.

عملیات بازار آزاد نیز یکی دیگر از روشهایی است که در سیاست‌گذاری پول و اعتبار مؤثر است. بانکها می‌توانند با عرضهٔ اوراق مشارکت یا خرید آن از بخش خصوصی پایهٔ پولی و در نهایت حجم پول در گردش را تحت تأثیر قرار دهند.

ج ـ منابع مالی بانکها: در جمهوری اسلامی ایران براساس مواد ۳ تا ۶ قانون عملیات بانکی بدون ربا و آیین‌نامهٔ تجهیز منابع پولی که در تاریخ ۱۳۶۲/۹/۲۷ش به تصویب هیأت دولت رسیده است، منابع مالی بانکها از طریق دریافت سپرده با این روشها تأمین می‌شود:

۱. سپردهٔ قرض‌الحسنهٔ پس‌انداز: در این روش اشخاص منابع مالی بیش از نیاز جاری خود را در بانک پس انداز می‌کنند و بانک هم طبق مادهٔ ۱۴ قانون مزبور، با شرایطی به آنها وام بدون بهره (قرض‌الحسنه) پرداخت می‌کند. همچنین بانکها می‌توانند برای تشویق این سپرده‌گذاران به آنها جوایز غیرثابت نقدی یا جنسی و نیز معافیت از پرداخت کارمزد و یا حق تقدم برای استفاده از تسهیلات بانکی اعطا کنند (همان، ص ۳۳۷، مادهٔ ۶). بانکها مکلفند اصل سپرده‌های قرض‌الحسنه اعم از پس‌انداز یا جاری را بازپرداخت کنند (همانجا، مادهٔ ۴).

۲. سپردهٔ قرض‌الحسنهٔ جاری: در این روش نیز همچون سپردهٔ قرض‌الحسنهٔ پس‌انداز اشخاص بر حسب عقد قرض منابع مالی خود را به بانک تملیک می‌کنند و بانک مکلف است به محض مطالبهٔ دارندگان سپرده، آن را مسترد نماید. روشهای تشویق سرمایه‌گذاران درمورد سپردهٔ قرض‌الحسنهٔ پس‌انداز، در این نوع سپرده‌ها هم استفاده می‌شود (نکـ: «آیین‌نامهٔ تجهیز...»، ۸). تفاوت عمدهٔ این سپرده با سپردهٔ قرض‌الحسنهٔ پس‌انداز آن است که صاحبان حساب می‌توانند از طریق صدور چک، موجودی حساب خود را به اشخاص ثالث منتقل نمایند که این امر آنها را از دریافت و حمل وجوه نقد بی‌نیاز ساخته، پرداختها را تسهیل می‌کند.

۳. سپردهٔ سرمایه‌گذاری مدت‌دار: برخلاف سپرده‌های قرض‌الحسنه، طبق مادهٔ ۹ «آیین‌نامهٔ تجهیز منابع پولی» این سپرده‌ها بر مبنای عقد وکالت در اختیار بانک قرار می‌گیرد، نه عقد قرض. بانک به وکالت از سپرده‌گذار، وجوه مزبور را به شکلهای مختلف همچون مشارکت، مضاربه، اجاره به شرط تملیک، معاملات اقساطی، مزارعه، مساقات، سرمایه‌گذاری مستقیم، معاملات سلف و جعاله مورداستفاده قرار می‌دهد (همان، ۸ ـ ۹؛ مجموعه *قوانین*، ۱۳۶۲ش، ص ۳۳۷، مادهٔ ۳، تبصره).

این سپرده‌ها بر دو نوع است: کوتاه مدت و بلندمدت.

در سپرده‌های سرمایه‌گذاری کوتاه مدت، مشتریان می‌توانند با حفظ موجودی معینی ــ که بانکها تعیین می‌کنند ــ از سپردهٔ خود برداشت کنند، اما کسانی که اولین‌بار حساب باز می‌کنند، باید حداقلی از سپرده را که بانکها معین می‌کنند، در حساب خود نگه دارند. سود ناشی از سرمایه‌گذاری بانکی در ظرف یک ماه به صورت علی‌الحساب به این سپرده‌ها تعلق می‌گیرد. سود تنها به آن حداقل مانده تعلق می‌گیرد که سپرده‌گذار در طول یک ماه در حساب خود نگه داشته است.

در سپردهٔ سرمایه‌گذاری بلند مدت، سپرده‌گذار سپردهٔ خود را تا مدت معینـی در بانک حفظ می‌کنـد. این مدت در حـال حاضر یک، دو، ۳ و ۵ سال است. بانکها می‌توانند حداقل سپرده را در هر یک از سپرده‌های مزبور تعیین کنند. بانک پس از کسر حق‌الوکالهٔ خود، سود حاصل از استفادهٔ سپرده در عملیات خاص بانکی موضوع وکالت را به نسبت مـدت و مبلغ سپـرده، به سـرمایه‌گذاران اعطـا می‌کند (همانجـا، مادهٔ ۵).

د ـ تسهیلات بانکی: به منظور ایجاد تسهیلات لازم برای گسترش فعالیت بخشهای مختلف تولیدی و تجاری و خدماتی براساس عقود

اسلامی، بانکها قسمتی از سرمایهٔ موردنیاز این بخشها را تأمین می‌کنند (همان، ۳۳۸، مادهٔ ۷).

اعطای تسهیلات قرض‌الحسنه و خرید دین از محل منابع بانک، و اعطای سایر تسهیلات از محل سپرده‌های سرمایه‌گذاری مدت‌دار صورت می‌گیرد. انواع تسهیلات در مواد ۷ تا ۱۷ قانون مزبور و شیوه‌های عملیاتی آن در آیین‌نامه‌ها و شیوه‌نامه‌های بانکی چنین بیان گردیده است:

۱. قرض الحسنه: براساس بندهای ۲ و ۹ اصل ۴۳ *قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران*، دولت مکلف است برای تأمین استقلال اقتصادی جامعه و ریشه‌کن کردن فقر و محرومیت، برای همهٔ افراد قادر به کار، شرایط و امکانات کار را در شکل تعاونی از راه وام بدون بهره یا هر راه مشروع دیگر تأمین کند و در جهت افزایش تولید کشاورزی، دامی و صنعتی ــ که نیازهای عمومی را تأمین نماید و کشور را به خودکفایی برساند ــ اقدام کند. برای تحقق این اهداف، بانکها با شرایطی قرض بدون بهره (تسهیلات قرض الحسنه) ــ تنها با دریافت کارمزد بابت خدمات بانکی ــ به افراد و شرکتها اعطا می‌کنند (همان، ۳۳۹، مادهٔ ۱۴). طبق مادهٔ ۶۴۸ *قانون مدنی* ایران، قرض عقدی است که به موجب آن یکی از طرفین، یعنی مُقرِض مقدار معینی از مال خود را به طرف دیگر، یعنی مُقترِض (قرض گیرنده) تملیک می‌کند و طرف مزبور مثل آن را از حیث مقدار و جنس و وصف رد می‌کند. بنابراین، مقترض تعهد می‌کند به میزان وجوهی که به عنوان قرض دریافت نموده، به بانک مسترد کند.

موارد مجاز اعطای این تسهیلات طبق آیین‌نامهٔ اجرایی مادهٔ ۱۴ قانون مصوب هیأت وزیران عبارت است از: ۱. شرکتهای تعاونی و تولیدی و خدماتی (غیرتجاری و معدنی) که فعالیت آنها در جهت فراهم آوردن وسایل کار یا سایر امکانات ضروری کار برای اعضا باشد؛ ۲. افرادی که مستقیماً به کشاورزی و دامپروری می‌پردازند و نیز کارگاهها و واحدهای تولیدی متعلق به افراد یا شرکتها به منظور کمک به افزایش تولید در این موارد: راه‌اندازی کارگاهها و واحدهای تولیدی راکد، جلوگیری از توقف کارگاهها و واحدهای تولیدی موجود، ایجاد و توسعهٔ کارگاهها و واحدهای تولیدی کوچک در شهرهای کوچک و روستاها، اشخاصی که در بخش کشاورزی فعالیت می‌کنند و به علت بروز عوامل طبیعی چون سیل، زلزله، یخبندان و آفات دچار خسارت شده باشند؛ رفع نیازهای افراد در مواردی چون هزینه‌های ازدواج، تهیهٔ جهیزیه، درمان بیماری، تعمیرات مسکن، هزینهٔ تحصیلی و ساخت مسکن در روستاها.

۲. مشارکت: یکی از تسهیلات بانکی مشارکت بانکها در امور تولیدی، تجاری و خدماتی است. این مشارکت به دو گونه است: مشارکت مدنی و مشارکت حقوقی (تجاری).

در مشارکت مدنی که تابع عقد شرکت مدنی است، بانکها با سهم‌الشرکهٔ نقدی یا جنسی خود به نحو مشاع در انجام دادن کار معینی در زمینه‌های تولیدی، بازرگانی و خدماتی به مدت محدود و به قصد انتفاع شریک می‌شوند. این تسهیلات کوتاه مدت، و حداکثر یک ساله است، اما در برخی از طرحهای کشاورزی، تولیدی و مسکن و ساختمان می‌توان آن را تا ۳ سال تمدید کرد.

مشارکت حقوقی (تجاری) تابع حقوق تجارت است و بانک با خرید حداکثر ۴۹٪ سهام شرکتهای سهامی در واقع به این شرکتها تسهیلات اعطا می‌کند. در شرکتهای سهامی در حال تأسیس، بانکها با خرید تا ۴۹٪ سهام آنها قسمتی از سرمایه‌شان را تأمین می‌کنند و در شرکتهای سهامی موجود، بانکها می‌توانند با خرید سهام آنها یا سهیم شدن در آن به عوض مطالبات خود، آنها را در جهت توسعهٔ امر تولید، تجارت و خدمات یاری نمایند.

۳. مضاربه: طبق *قانون مدنی* ایران، مضاربه عقدی است که به موجب آن یکی از طرفین (مالک) به طرف دیگر (عامل یا مضارب) سرمایه می‌دهد تا به تجارت بپردازد و طرفین در سود حاصل شریک باشند (*قانون مدنی*، مادهٔ ۵۴۶). سرمایه باید وجه نقد باشد (همان، مادهٔ ۵۴۷) و سهم هر یک از مالک و مضارب در سود باید به صورت جزء مشاع مانند ثلث و ربع باشد (همان، مادهٔ ۵۴۸). براساس قانون عملیات بانکی بدون ربا، بانکها اولاً: مکلفند در اعطای این تسهیلات، شرکتهای تعاونی را در اولویت قرار دهند و ثانیاً: مجاز نیستند در امر واردات با بخش خصوصی قرارداد مضاربه منعقد سازند. براساس شیوه‌های بانکی، هزینه‌ها برعهدهٔ عامل است، مگر آنکه به نحو دیگری توافق شده باشد. همچنین، مدت مضاربه نباید بیش از یک سال باشد.

۴. جعاله: جعاله عقدی است که به موجب آن یک طرف ملتزم می‌شود اجرت معلومی را در مقابل عمل به طرف دیگر (اعم از معین یا غیرمعین) پرداخت کند (همان، مادهٔ ۵۶۱). ملتزم را جاعل و طرف را عامل و اجرت را جُعل می‌نامند (همان، مادهٔ ۵۶۲). بانکها می‌توانند به منظور ایجاد تسهیلات لازم برای گسترش امور تولیدی، بازرگانی و خدماتی به انعقاد عقد جعاله اقدام کنند (*مجموعه قوانین*، ۱۳۶۲ش، ص ۳۳۹، مادهٔ ۱۶).

طبق مادهٔ ۳ «آیین نامهٔ جعاله و مقررات موقت اجرایی آن» مصوب ۱۳۶۱/۷/۱۹ش شورای پول و اعتبار، بانکها می‌توانند هم به عنوان عامل و هم به عنوان جاعل، جعاله را منعقد سازند. طبق مادهٔ ۵ آیین نامهٔ مزبور، مدت جعاله حداکثر یک سال است. زمانی که بانک عامل جعاله است، مکلف است ۲۰٪ جُعل را قبل از شروع عملیات دریافت کند. در اینگونه موارد، معمولاً بانک برای خود حق جعالهٔ ثانوی یعنی واگذاری قسمتی از عمل را به شخص ثالث شرط می‌کند، در مقابل درمواردی که بانک جاعل جعاله است، به نفع آن شرط می‌شود که طرف عامل حق جعالهٔ ثانوی را بدون اذن بانک ندارد («آیین‌نامهٔ جعاله...»، ۱۳).

هزینه‌های لازم برای عمل موضوع جعاله برعهدهٔ عامل است، مگر آنکه مقتضای عرف یا توافق طرفین امر دیگری باشد. جُعل در نظام بانکی می‌تواند یکباره یا به دفعات با اقساط مساوی یا نامساوی پرداخت شود.

۵. اجاره به شرط تملیک: مقصود از آن نوع خاصی از عقد اجاره است که به موجب آن به نفع مستأجر (دریافت کنندهٔ تسهیلات بانکی) شرط می‌شود که پس از پایان مدت اجاره، موجر (بانک) مورد اجاره را به وی تملیک کند. در عقد اجاره باید مدت اجاره و میزان اجاره بها و در صورت اقساطی بودن آن، شمار اقساط و مبلغ هر قسط معین شود. معمولاً در ضمن عقد مزبور به نفع بانک، اموری مانند استفادهٔ صحیح از مورد اجاره، سلب حق واگذاری آن به غیر، پرداخت مالیاتها و هزینه‌های تعمیر، حق بازدید برای بانک و سلب حق جابه‌جایی اموال منقول مورداجاره بدون اذن بانک شرط می‌شود. براساس شیوه‌نامه‌های بانکی، بانکها مکلفند قبل از انعقاد اجارهٔ مزبور بیش از ۲۰٪ قیمت مورداجاره را به عنوان قسمتی از اجاره بها دریافت کنند. همچنین اجارهٔ کالاهایی که عمر مفید آنها کمتر از دو سال است، به نحو مزبور ممنوع است.

طبق مادهٔ ۱۲ قانون، بانکها می‌توانند به منظور ایجاد تسهیلات لازم جهت گسترش امور خدماتی، کشاورزی، صنعتی و معدنی، اموال منقول و غیرمنقول موردنیاز برای آن را خریداری، و به صورت اجاره به شرط تملیک به مشتریان واگذار کنند. خریداری اموال مزبور منوط است به اولاً: درخواست مشتری بانک، ثانیاً: تعهد وی به انعقاد اجاره به شرط تملیک، و ثالثاً: استفاده خود وی از مورداجاره (*مجموعه‌قوانین*، ۱۳۶۲ش، ص ۳۳۸).

۶. بیع اقساطی: بانکها می‌توانند برای ایجاد تسهیلات در امور صنعت و معدن، کشاورزی و خدمات اموال منقول را خریداری نمایند و به صورت اقساطی به مشتری بفروشند. خرید این اموال و فروش اقساطی آن به مشتری مشروط به آن است که: ۱. مشتری درخواست نماید؛ ۲. مشتری تعهد کند که آنها را خریداری نماید و مصرف کند، یا مستقیماً مورداستفاده قرار دهد؛ ۳. از مشتری تأمین اخذ شود (همانجا). همچنین احداث واحدهای مسکونی ارزان قیمت توسط بانکها با هماهنگی وزارت مسکن و شهرسازی و فروش آن به صورت اقساطی مجاز است (همانجا، مادهٔ ۱۰). علاوه بر آن، برای ایجاد تسهیلات لازم جهت تأمین سرمایهٔ در گردش واحدهای تولیدی، بانکها می‌توانند مواد اولیه و لوازم یدکی موردنیاز آنها را به درخواست ایشان و به شرط تعهد آنها مبنی بر خرید و مصرف، خریداری کنند و به صورت نسیه به این واحدها بفروشند (همانجا، مادهٔ ۱۳). چنانکه مواد ۱۱ و ۱۳ قانون مزبور اشاره دارد، فروش اقساطی برای سرمایهٔ در گردش، تنها در اختیار واحدهای تولیدی قرار می‌گیرد، اما سایر تسهیلات فروش اقساطی علاوه بر امور تولیدی، در امور خدماتی نیز قابل واگذاری است (همان، ۳۳۸، ۳۳۹).

مدت وصول قیمت فروش درمورد تأمین سرمایهٔ در گردش واحدهای تولیدی نباید از یک دورهٔ تولیدی (یک سال) تجاوز کند، اما این مدت برای فروش اقساطی وسایل تولید، دستگاهها و تأسیسات، حداکثر تا میزان عمر مفید این قبیل اموال است. مدت وصول قیمت فروش در امر مسکن به وسیلهٔ شورای پول و اعتبار تعیین می‌شود. حداقل و حداکثر نرخ سود را بانک مرکزی با تصویب شورای پول و اعتبار تعیین می‌کند (نک: «بانک‌داری...»، ۹).

۷. بیع سلف (پیش خرید): بانکها می‌توانند برای تأمین سرمایهٔ در گردش واحدهای تولیدی، محصولات آنها اعم از صنعتی، کشاورزی و معدنی را پیش خرید کنند (*مجموعه قوانین*، ۱۳۶۲ش، ص ۳۳۸-۳۳۹، مادهٔ ۱۳). وجه خرید (تسهیلات سلف) باید به طور نقد و یک دفعه به واحدهای مزبور پرداخت شود. شرایط و محدودیتهای اعطای این تسهیلات آن است که اولاً: تنها برای سرمایهٔ در گردش واحدهای تولیدی اعطا می‌گردد و این تسهیلات شامل خرید کالاهای موجود نمی‌شود؛ ثانیاً: زمان تحویل کامل محصول به بانک نباید از یک دورهٔ تولید کمتر باشد و نهایتاً نباید از یک سال تجاوز کند. البته براساس شیوه‌نامه‌های بانکی، بانکها لازم است شرایط خاصی از جمله سهل‌البیع بودن کالاهای موضوع سلف، انحصاری نبودن محصولات، کیفیت مناسب کالا و ملکیت گیرندهٔ تسهیلات نسبت به آن را رعایت کنند (نیز نک: «بانک‌داری...»، همانجا).

۸. مزارعه و مساقات: عقد مزارعه آن است که یکی از طرفین (مزارع)، زمین خود را در اختیار دیگری (عامل) قرار می‌دهد تا کشاورزی کند و حاصل میان آن دو تقسیم شود (*قانون مدنی*، مادهٔ ۵۱۸). در عقد مساقات یک طرف (مالک) درختان خود را در اختیار دیگری (عامل) قرار می‌دهد تا آن را نگهداری و آبیاری کند و در عوض در حصهٔ مشاعی از ثمره اعم از میوه، گل و مانند آن شریک شود. بنابراین، در هریک از دو عقد مزبور طرفین با یکدیگر مشارکت می‌کنند؛ با این تفاوت که در مزارعه، موضوع معامله منافع زمین است و در مساقات منافع درخت؛ یعنی در مزارعه عامل باید در زمین کشت و زرع کند و حاصل آن میان طرفین تقسیم شود، در حالی که در مساقات عامل درختکاری (مغارسه) نمی‌کند، بلکه درختان موجود را نگهداری و آبیاری می‌کند و میوه و حاصل آن میان طرفین تقسیم می‌شود (بروجردی، ۲۲۸؛ کاتوزیان، ۱۷۱). بنابراین، بانکها با قرار دادن اراضی مزروعی و وسایل تولید و حمل و نقل در اختیار کشاورزان به صورت مزارعه و یا قرار دادن باغها و درختان مثمر و سایر عوامل چون آب، کود، سم و وسایل حمل و نقل در اختیار عاملان زراعی به صورت مساقات، بهره‌وری و تولید محصولات کشاورزی را افزایش می‌دهند. مدت تسهیلات مزارعه و مساقات یک سال است. با این حال، در مساقات در صورتی که مدت یک سال برای برداشت ثمره کافی نباشد، مدت آن تا برداشت ثمره تمدید می‌گردد.

۹. بیع دین: این روش یکی از تسهیلات کوتاه مدت است که بانکها برای تأمین نیازهای مالی واحدهای تولیدی، بازرگانی و خدماتی در اختیار آنها قرار می‌دهند و به موجب آن بانکها اسناد و اوراق تجاری این واحدها را تنزیل می‌کنند. بدین معنا که آنها اسناد و اوراق تجاری را که در اثر معاملات دریافت کرده‌اند و موعد پرداخت آن نرسیده، به نفع

بانکها ظهرنویسی کرده، به آنها انتقال می‌دهند، در عوض بانکها هم وجه آن را پس از کسر مبلغی (به نسبت نزدیک یا دور بودن سررسید آن) نقداً به واحدهای مزبور پرداخت می‌کنند (نک: مجموعه *قوانین*، ۱۳۶۲ش، ص ۳۳۹، مادهٔ ۷).

۱۰. سرمایه‌گذاری مستقیم: بانکها می‌توانند در امور و یا طرحهای تولیدی و عمرانی به‌طور مستقیم سرمایه‌گذاری کنند. البته سرمایه‌گذاری بانکها منوط به آن است که اولاً: برنامهٔ اینگونه سرمایه‌گذاریها در ضمن لایحهٔ بودجهٔ سالانهٔ کل کشور به تصویب مجلس شورای اسلامی برسد، ثانیاً: نتیجهٔ ارزیابی طرح حاکی از عدم زیان‌دهی باشد و ثالثاً: موضوع سرمایه‌گذاری، تولید اشیاء تجملی و مصرفی غیرضروری نباشد (همان، ۳۳۸، مادهٔ ۸).

سرمایه‌گذاری بانکها تنها با تشکیل شرکتهای سهامی مجاز است. این شرکتها تابع اساسنامه، مقررات و آیین‌نامه‌های مصوب می‌باشند و پس از رسیدن به مرحلهٔ بهره‌برداری، بانکها با هماهنگی شورای عالی بانکها می‌توانند سهام شرکت سرمایه‌گذاری را بفروشند. درصورتی که سهام بانکها در این شرکتها کمتر از نصف کل سهام گردید، ادامهٔ عملیات تابع مشارکت حقوقی خواهد بود.

در جمهوری اسلامی ایران نقش بانکها در تأمین منابع مورد نیاز بخشهای اقتصادی از طریق اعطای تسهیلات در برنامهٔ اول توسعهٔ اقتصادی و سیاسی و فرهنگی کشور بدین شرح است:

الف ـ بخش کشاورزی: کل سرمایه‌گذاری بخش کشاورزی در برنامهٔ اول ۲٬۸۶۸ میلیارد ریال پیش‌بینی شده که از این رقم ۷۲۶/۳ میلیارد ریال از محل پس‌انداز بخش خصوصی و ۱٬۲۲۵/۷ میلیارد ریال از محل سایر تسهیلات بانکی و بقیه از محل بخش دولتی است. منابع ارزی این بخش طی برنامه ۷٬۱۰۰ میلیون دلار به طور مستقیم و ۳٬۹۵۰ میلیون دلار غیرمستقیم است. بخش کشاورزی در برنامه از اولویت مالی برخوردار بوده است. ارزش افزودهٔ بخش کشاورزی در ۴ سال اول برنامه به ۶/۱٪ در سال رسید. میانگین رشد بانک کشاورزی در برنامهٔ اول ۶۲٪ بوده است (زهیر، ۲۰۵).

ب ـ بخش صنعت و معدن: در برنامهٔ اول برای سرمایه‌گذاری در بخش صنعت مبلغ ۱٬۹۳۲/۲ میلیارد ریال تعیین شده که ۶۰٪ آن برای بخش دولتی، و بقیه برای سیستم بانکی و پس‌انداز خصوصی در نظر گرفته شده است. سهم سیستم بانکی در این بخش ۴۴۶/۶ میلیارد ریال و در بخش معدن ۷۵/۷ میلیارد ریال جمعاً ۵۲۲/۳ میلیارد ریال تعیین گردیده است. برخلاف بانک کشاورزی، در بخش صنعت و معدن درصد سهم بانکهای تجاری از کل، مرتباً افزایش یافته است، به طوری که از ۲۰٪ در ۱۳۶۷ش به ۴۰/۴٪ در ۱۳۷۲ش رسیده است (همو، ۲۰۶ـ ۲۰۷).

ج ـ بخش مسکن و ساختمان: در برنامهٔ اول میزان سرمایه‌گذاری در این بخش از طریق سیستم بانکی بیش از سایر بخشها بوده، اما در عمل مراجع تصویب کنندهٔ اعتباری سهم این بخش را کمتر در نظر گرفته‌اند. تسهیلات بانکی در ۱۳۶۸ش ۳۴/۵۱٪، در ۱۳۶۹ش ۳۱/۹۷٪، در ۱۳۷۰ش ۳۱/۳٪، در ۱۳۷۱ش ۳۱/۰۵٪ و در ۱۳۷۲ ش ۳۰/۵۹٪ بوده است. سهم بانکهای تجاری در طول برنامهٔ پنج ساله، ۶۷٪ و سهم بانک مسکن ۳۳٪ بوده است (همو، ۲۰۷ـ۲۰۸).

د ـ بخش بازرگانی، خدمات و متفرقه: ماندهٔ این بخش از ۱٬۷۱۲/۴ میلیارد ریال در پایان سال ۱۳۶۷ش با افزایشی معادل ۳٬۲۴۶/۶ میلیارد ریال، یعنی ۱۹۰/۶٪ رشد به ۴٬۹۷۷ میلیارد ریال در پایان سال ۱۳۷۲ش رسیده است. از نظر میانگین مطلق رشد سالیانه، بانک ملی ایران در رتبهٔ اول قرار دارد، اما از جهت درصد رشد سالیانه در این بخش، میزان رشد به ترتیب بانک رفاه ۷۵/۲۶٪، بانکهای ملت و تجارت ۵۱، بانک صادرات ۳۵/۶۵، بانک ملی ۳۴/۰۷ و بانک سپه ۲۸/۲۸٪ بوده است (همو، ۲۰۸ـ۲۰۹).

بانک‌داری اسلامی در پاکستان: اسلامی شدن بانکها در پاکستان از ۱۳۵۸ش/۱۹۷۹م آغاز شد، اما این کار یکباره صورت نگرفت و برخلاف جمهوری اسلامی ایران، به تدریج جریان حذف بهره و استفاده از روشهای اسلامی در عملیات بانکی تحقق یافت. تا مدتی بانکها همان عملیات پیشین را اجرا می‌نمودند، با این تفاوت که براساس عقد مشارکت، سپرده‌هایی را قبول می‌کردند (خان، ۴۰). با این حال، پس از تصویب قانون عملیات بانکی بدون ربا (بهره) در جمهوری اسلامی ایران، روند اسلامی شدن بانکها در پاکستان تسریع گردید و دولت پاکستان طی بخشنامهٔ مورخ ۱۲ خرداد ۱۳۶۳/دوم ژوئن ۱۹۸۴ بانکها را مکلف به اجرای این مقررات نمود:

۱. از اول ژوئیهٔ ۱۹۸۴ تمامی مؤسسات بانکی مجازند طبق ضوابط اسلامی و روشهای مبتنی بر بهره که صرفاً برای سرمایهٔ در گردش و به مدت بیش از ۶ ماه باشد، تسهیلاتی اعطا کنند.

۲. از اول ژانویهٔ ۱۹۸۵ تمامی اعتبارات تنها براساس روشهای اسلامی به‌دولت‌مرکزی، حکومتهای‌ایالتی، مؤسسات‌دولتی‌وشرکتهای سهامی خصوصی اعطا می‌شود.

۳. از ابتدای آوریل ۱۹۸۵ اعطای تسهیلات مالی به اشخاص و مؤسسات تنها بر اساس روشهای اسلامی خواهد بود.

۴. روشهای تسهیلاتی اسلامی باید مبتنی بر توافق طرفین باشد.

۵. از آغاز ژوئیهٔ ۱۹۸۵ هیچ بانکی حق قبول پس‌انداز براساس بهره را نخواهد داشت. پس‌اندازهای قرض‌الحسنهٔ جاری بدون پرداخت سود است و سایر پس‌اندازها نیز براساس تقسیم سود و زیان بانک دریافت خواهد شد (بخشنامه...).

سیاستهای پولی و اعتباری نظام بانکی در پاکستان از طریق بانک مرکزی صورت می‌گیرد. این بانک حداقل و حداکثر نرخ بازدهی در هر یک از روشهای اعطای تسهیلات را تعیین می‌کند. در پاکستان گرایش نظام بانکی بیشتر به سمت تسهیلاتی است که نرخ بازدهی قطعی دارند و عملاً در مراحل اولیه حدود ۸۰٪ از کل تسهیلات اعطایی همین موارد بوده است؛ در مقابل تسهیلاتی که بر مبنای سود و زیان صورت گرفته،

درصد بسیار کمی را تشکیل داده است (خان، ۴۰-۴۱).

در پاکستان منابع مالی و اعتباری بانکها اینهاست:

الف ـ وام: وامها که به اشخاص مختلف تعلق می‌گیرد، بدون بهره است. با این حال، متناسب با هزینهٔ عملیاتی، بانک از مشتری کارمزد دریافت می‌کند. هزینهٔ وامهای مشکوک الوصول یا وامهایی که بازپرداخت آن به تأخیر افتاده، در محاسبهٔ کارمزد منظور می‌شود.

ب ـ عملیات تجاری: بانکها با انجام دادن این اقدامات تجاری تأمین اعتبار می‌کنند: خرید اموال مشتریان و انعقاد قرارداد برای فروش مجدد این اموال به وسیلهٔ خود مشتریان، اجاره، خرید اقساطی، خرید اجناس و فروش آن به مشتری به قیمتی بالاتر با احتساب مهلت بازپرداخت، خرید صورت‌حسابهای تجاری، دریافت کارمزد توسعهٔ ساختمانی در قبال اعطای اعتبار برای عملیات ساختمانی.

ج ـ سرمایه‌گذاری: بانکهای پاکستان در این روش از طریق مشارکت و تقسیم سود و زیان، خرید سهام، خرید اسناد مشارکتی، مضاربه و تسهیم اجاره، تأمین اعتبار می‌کنند (بخشنامه).

به طور کلی، تجربهٔ بانک‌داری اسلامی در جمهوری اسلامی پاکستان موفق بوده است و این نظام بانک‌داری نه تنها موجب اختلال در سیاستهای پولی و اعتباری نشده، بلکه با استفاده از امکان تغییر نرخ بازدهی در تسهیلات مختلف، توانایی مقامات پولی را در تخصیص منابع مالی نیز افزایش داده است (خان، همانجا).

مآخذ: «آیین‌نامهٔ تجهیز منابع پولی»، نشریهٔ بانک سپه، تهران، ۱۳۶۳ش، س ۲، شم ۱۷؛ «آیین‌نامهٔ جعاله و مقررات موقت اجرایی آن»، همان، ۱۳۶۲ش، س ۲، شم ۱۴، ۱۵؛ ابوزهره، محمد، *بحوث فی الربا*، دارالبحوث العلمیه، ۱۳۹۰ق/۱۹۷۰م؛ اشرف، احمد، *موانع تاریخی رشد سرمایه‌داری در ایران دورهٔ قاجار*، تهران، ۱۳۵۹ش؛ اعظمی زنگنه، عبدالحمید، *بانک*، تهران، ۱۳۱۸ش؛ «بانک‌داری اسلامی و بانک بدون بهره (ربا)»، نشریهٔ بانک سپه، تهران، ۱۳۶۲ش، س ۲، شم ۱۶؛ بخشنامهٔ بانک ملی پاکستان، شم ۱۳؛ بدوی، ابراهیم، *نظریة الربا المحرم فی الشریعة الاسلامیة*، قاهره، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۴م؛ بروجردی عبده، محمد، *حقوق مدنی*، به کوشش محمدرضا حسینی، تهران، ۱۳۸۰ش؛ برنیان، سیروس، «انواع مکانیسم تجارت بدون پول یا معاملات تجاری متقابل»، نشریهٔ داخلی بانک ملی ایران، تهران، ۱۳۷۱ش، شم ۹؛ *تاریخچهٔ سی سالهٔ بانک ملی ایران*، ۱۳۰۷-۱۳۳۷ش؛ توتونچیان، ایرج، *پول و بانک‌داری اسلامی*، تهران، ۱۳۷۹ش؛ تیموری، ابراهیم، *عصر بی‌خبری یا تاریخ امتیازات در ایران*، تهران، اقبال؛ جواهری، حسن محمدتقی، *الربا فقهیاً و اقتصادیاً*، قم، ۱۴۰۵ق؛ حشمتی مولایی، حسین، *عقود اسلامی و گسترش آن در بانک‌داری اسلامی*، تهران، ۱۳۷۱ش؛ خان، محسن و عباس میرآخور، *مطالعات نظری در بانک‌داری و مالیهٔ اسلامی*، ترجمهٔ محمد ضیایی بیگدلی، تهران، ۱۳۷۰ش؛ *دانشنامهٔ جهان اسلام*، تهران، ۱۳۷۵ش؛ رهبر، محمدرضا، *مجموعهٔ سخنرانیها و مقالات پنجمین سمینار بانک‌داری اسلامی*، تهران، مؤسسهٔ بانک‌داری ایران؛ زمانی فراهانی، مجتبی، *پول، ارز و بانک‌داری*، تهران، ۱۳۷۸ش؛ سوئین‌بوم، مارک و مارتا کاستلو برانکو، *پیرامون استقلال بانک مرکزی*، ترجمهٔ مؤسسهٔ تحقیقات پولی و بانکی، تهران، ۱۳۷۲ش؛ فرجی، یوسف، *پول، ارز و بانک‌داری*، تهران، ۱۳۷۹ش؛ *قانون مدنی*؛ *قرآن مجید*؛ کاتوزیان، ناصر، *حقوق مدنی: مشارکتها ـ صلح*، تهران، ۱۳۷۳ش؛ گلریز، حسن و محمدعجم حسنی، *عملیات بانکی بین‌المللی* ـ ۱، تهران، ۱۳۷۰ش؛ *مجموعه قوانین*، سال ۱۳۵۸ش؛ همان، سال ۱۳۶۲ش؛ محقق‌داماد، سیدمصطفی، *قواعد فقه: بخش جزایی*، تهران، ۱۳۷۹ش؛ محمدی، ولی‌الله، *بانک‌داری*، تهران، ۱۳۷۷ش؛ محمود، محمود، *تاریخ روابط سیاسی ایران و انگلیس*، تهران، ۱۳۶۲ش؛ معرفت، محمدهادی، «مبانی حرام بودن ربا و مسألهٔ بانک»، فقه، تهران، ۱۳۷۹ش، س ۷، شم ۲۵، ۲۶؛ «مقدمات اسلامی کردن معاملات بانک سپه»، نشریهٔ بانک سپه، تهران، ۱۳۶۱ش، س ۱، شم ۲ و ۳؛ هادوی، مهدی، «ربا و حیله‌های آن»، *المقالات والرسالات*، کنگرهٔ هزارهٔ شیخ مفید، ۱۴۱۳ق؛ نیز:

Curzon, H.G., *Persia and the Persian Question*, London, 1892; *The Economic History of Iran*, ed. Ch. Issawi, Chicago/London, 1971; «Islamic Bancking», The Institute of Islamic Banking and Insurance, WWW.islamic-banking.com/ibanking/ifi.php.

مصطفی محقق‌داماد

بانکیپور، حومهٔ غربی شهر پتنه واقع در ایالت بهار هند، و دارای کتابخانه‌ای معروف به همین نام. بانکیپور در ۲۵° و ۳۷′ عرض شمالی و ۸۵° و ۸′ طول شرقی در منتهی‌الیه غربی شهر پتنه قرار دارد و چون در سمت راست رود گنگ واقع گردیده، به نام بانکیپور (= شهر ساحل رود) خوانده شده است. در حفاریهای باستان‌شناسی بانکیپور آثاری از کاخ آشوکا، پادشاه هند در سدهٔ ۳ق م کشف شد که نشان از سابقه‌ای باستانی دارد («فرهنگ...»[1]، VI/382-383).

شهرت بانکیپور به سبب داشتن کتابخانه‌ای است که از مراکز مهم پژوهشی در شبه قارهٔ هند به شمار می‌رود. این کتابخانه با کوشش بهادرخان مولوی خدابخش‌خان تأسیس شد. محمدبخش، پدر خدابخش‌خان که از پژوهشگران زبان عربی و فارسی و دوستدار کتاب بود، هنگام مرگ ۱٬۴۰۰ نسخهٔ خطی خویش را به پسرش سپرد و وصیت کرد که کتابخانهٔ او به یک کتابخانهٔ عمومی بدل گردد. خدابخش‌خان نیز کتابهای فراوانی به کتابخانهٔ پدر افزود و از سراسر کشورهای اسلامی نسخه‌های خطی فراوانی در آنجا گرد آورد. او همچنین نسخه‌های خطی کتابخانه‌های شخصی و عمومی هند را که پس از شورش ۱۸۵۷م در حال خارج شدن از هند و یا نابود شدن بودند، خریداری کرد. وی در ۱۸۸۱م ساختمان جدیدی برای کتابخانه ساخت و ظرفیت آن را افزایش داد و در ۱۸۹۱م کتابخانه را به دولت واگذاشت، تا به صورت کتابخانهٔ عمومی مورد استفاده قرار گیرد. این کتابخانه به نامهای کتابخانهٔ خدابخش، کتابخانهٔ شرقی پتنه و کتابخانهٔ بانکیپور خوانده می‌شود (جین، II/13-14؛ هزلر، 57-59؛ خدابخش، 35-39).

شمار نسخه‌های خطی آن، ۱۷٬۰۳۶ جلد ذکر شده که ۸ هزار جلد آن عربی، ۸ هزار جلد فارسی، هزار جلد اردو، ۲۴ جلد ترکی و ۱۲ جلد به زبان پشتو بوده است. کهن‌ترین نسخهٔ خطی مضبوط در آن، قرآنی نسخه‌برداری شده از مصحف عبدالله بن مسعود است. همچنین نسخه‌ای قدیمی از صحاح سته در کتابخانه وجود دارد. کتابخانه به علت افزایش حجم کتابها دو بار در ۱۹۳۵ و ۱۹۸۷م تجدید بنا شده است (روبر، I/407-408).

در ۱۹۰۳م دنیسن راس مأمور تهیهٔ فهرست علمی برمبنای اصول کتاب‌شناسی برای کتابخانهٔ بانکیپور شد. فهرست نسخه‌های خطی کتابخانه مشتمل بر ۳۴ جلد است. این کتابخانه دارای فهرستهای

---

1. *The Imperial...*

فارسی، عربی، اردو و هندی است. کتابخانه نشریه‌ای به دو زبان اردو و انگلیسی منتشر می‌کند که به بررسی دانش، هنر، تاریخ و نسخه‌های خطی هندوستان و جهان اسلام می‌پردازد (تسبیحی، ۴۰۰-۴۰۱).

مآخذ: تسبیحی، محمدحسین، «آشنایی با کتابخانهٔ عمومی شرق شناسی خدابخش»، *خدابخش لائبریری جرنل*، پتنه، ۱۹۹۲م؛ نیز:
Hasler, J. I., «The Oriental Public Library, Bankipore», *The Moslem World*, New York, 1916, vol. VI; *The Imperial Gazetteer of India*, New Delhi, 1908; Jain, N. K., *Muslims in India*, Manohar, 1983; Khuda Bukhsh, Salahuddin, «My Father: His Life and Reminiscences», *Khuda Bakhsh Library Journal*, Patna, 1977; Roper, G., *World Survey of Islamic Manuscripts*, London, 1992.
مجید سمیعی

بانو گُشَسْبْ‌نامه، منظومه‌ای به فارسی از سراینده‌ای نامعلوم در بحر متقارب، در حدود ۹۸۹ بیت که دربارهٔ بانوگشسب، مشهور به «سوار»، یکی از دختران رستم سروده شده است. بانوگشسب از پیوند رستم و خالهٔ کیقباد زاده شد (*مجمل التواریخ*،... ۲۵) و او خود به این گوهر و تبار والا سخت می‌نازید (*بانوگشسب‌نامه*، ۲۳). او چهره‌ای دل‌انگیز داشت و با زیبایی خویش بسیاری را واله و شیفتهٔ خود ساخته بود (همان، ۶۷)؛ با اینهمه، در جنگاوری و شکار نیز بی‌نظیر بود (همان، ۶۲).

ژول مول او را با برونهیلد، ملکهٔ مغرور ایسلند مقایسه کرده است (نک: ص ۴۹). بانوگشسب خواستگاران فراوانی چون فغفور، قیصر، خاقان و بسیاری از بزرگان ایران داشت که رستم از آنهمه، گیو پسر گودرزکشوادان را برگزید و دختر به او داد (فردوسی، ۲۵۸/۳). بانوگشسب در جنگ کینه توزانهٔ بهمن پسر اسفندیار با خاندان رستم در سیستان، در برابر او ایستاد و دلیریها کرد (ایرانشاه، ۲۴۵-۲۴۸).

سرایندهٔ *بانوگشسب‌نامه* شناخته نیست. وی حتیٰ زمانی که به سروده‌های خویش می‌بالد و از گردآوری داستان سخن می‌گوید، از خویش نام نمی‌برد (ص ۶۵) و از ثنا و آفرین او در آغاز داستان چهارم، بر حضرت محمد(ص) و آل او، برمی‌آید که وی مسلمان و شیعی بوده است.

بانوگشسب‌نامه شامل ۴ داستان است: «رزم بانوگشسب و فرامرز با رستم» که به صورت ناشناس به نبرد آمده است (همانجا)، «به شکار رفتن بانوگشسب و فرامرز»، «جنگ بانوگشسب با خواستگاران هندی» و «جنگ پهلوانان ایران با یکدیگر بر سر خواستگاری از بانوگشسب». این داستانها در بردارندهٔ پاره‌ای از روایات زندگی بانوگشسب پیش از مرگ رستم است (همان، ۲۵، ۴۴، ۵۸، ۶۵). همین امر، این نظر را قوت بخشیده است که داستان *بانوگشسب‌نامه*، از روایتی مفصل سرچشمه گرفته است (مول، ۵۰-۵۱).

سبک بیان این اثر، ساده و جنبه‌های توصیفی آن بسیار است و سراینده در وصف مجالس بزم و یا صحنه‌های رزم از تمثیل نیز بهره می‌گیرد، تا جایی که جنبه‌های روایی داستان بر خصوصیات حماسی آن غلبه می‌یابد (ص ۵۷-۵۸).

از *بانوگشسب‌نامه*، دست‌نوشته‌های چندی باقی است که قدیم‌ترین آنها مربوط به ۱۰۷۷ق/۱۶۶۶م است (نک: منزوی، ۲۶۵۵/۴). این منظومه یک بار در بمبئی در ۱۳۲۴ق/۱۹۰۶م، همراه *فرامرزنامه*، به کوشش یکی از پارسیان هند به نام رستم بن بهرام بن سروش به چاپ رسیده است.

مآخذ: ایرانشاه بن ابی الخیر، *بهمن‌نامه*، به کوشش رحیم عفیفی، تهران، ۱۳۷۰ش؛ *بانوگشسب‌نامه*، به کوشش رستم بن بهرام، بمبئی، ۱۳۲۴ق؛ فردوسی، *شاهنامه*، به کوشش عبدالحسین نوشین، مسکو، ۱۹۶۵م؛ *مجمل التواریخ و القصص*، به کوشش محمدتقی بهار، تهران، ۱۳۱۸ش؛ منزوی، *خطی*؛ مول، ژول، *دیباچهٔ شاهنامه*، ترجمهٔ جهانگیر افکاری، تهران، ۱۳۴۵ش.
شهین سراج

بانه، شهرستان و شهری در غرب استان کردستان.

شهرستان بانه: این شهرستان از شمال به سردشت، از خاور به سقز و از جنوب و باختر به کشور عراق محدود است (فرهنگ...، ۱۲).

چهرهٔ طبیعی: شهرستان بانه را کوههای بلند فرا گرفته است و برای ورود و خروج از آن باید از گردنه‌های مرتفع عبور کرد و تنها در بخش باختری از ارتفاع کوهها کاسته می‌شود (توکلی، ۱۵). کوههای آربابا، بابوس، جنیره، سورکیو، میدانان و عاشقان مرز این شهرستان را با عراق تشکیل می‌دهد (*جغرافیا*...، ۸۸۵/۲).

شهرستان بانه دارای آب و هوای نسبتاً سرد و نیمه مرطوب است و مهم‌ترین رودهای آن اینهاست: چومان، نیروان، و تاژه بان که از به هم پیوستن دو رود شوی و بانه پدید می‌آید (فرهنگ، ۱۳). رود بانه پس از آبیاری این شهر در نزدیکی سردشت به زاب کوچک می‌پیوندد (شمیم، ۱۷). رستنیهای این شهرستان متنوع است (فرهنگ، همانجا). به‌دست‌آوردن مازو از دیرزمان منبع درآمد مهمی برای مردم این شهرستان بوده است (فرمانفرما، ۸۱۳/۲) و جنگل بزرگی از بلوط که کوهستانهای میان بانه و سردشت را فراگرفته، سرچشمهٔ اصلی این درآمد به شمار می‌رود. دست‌کم از ۱۰۰ سال پیش، افزون بر مصارف بازارهای داخلی، این کالا از راه بندر آستارا به روسیه صادر می‌شده است (نک: اوبن، ۱۱۴؛ مرگان، ۴۷/۲).

جمعیت و اقتصاد: بانه یکی از شهرستانهای هشتگانهٔ کردستان است (*سازمان تقسیمات*...، ۴۰-۴۱) که دارای یک شهر و ۴ بخش (به نامهای آلوت، مرکزی، نمشیر و ننور)، ۸ دهستان و ۲۰۳ آبادی دارای سکنه است. در آبان ۱۳۷۵ جمعیت این شهرستان ۱۰۵٬۶۰۶ نفر بوده است که ۵۵٬۴۳۳ نفر آن در نقاط شهری و ۵۰٬۱۷۳ نفر در نقاط روستایی می‌زیسته‌اند (*سرشماری*...، پانزده - شانزده). اقتصاد مردم بانه برپایهٔ کشاورزی، باغداری، دامداری و دامپروری است. کشاورزی آن به‌گونهٔ سنتی و به دو روش آبی و دیم صورت می‌گیرد. محصولات عمدهٔ آن عبارتند از: گندم، جو، بنشن و نباتات علوفه‌ای. همچنین باغداری و به‌ویژه پرورش انگور رایج است. صنایع‌دستی مانند قالی‌بافی، گلیم‌بافی، سوزن‌دوزی و خراطی نیز وجود دارد (فرهنگ، ۱۴).

شهر بانه: این شهر که مردم آنجا را به‌روژه گویند (نک: صفی‌زاده،

۶۴۵)، مرکز شهرستان بانه است و در ۴۵° ۵۳' طول شرقی و ۳۵° ۵۹' عرض شمالی و در ارتفاع ۱٬۵۴۰ متری قرار گرفته است. همچنین این شهر در ۲۷۰ کیلومتری شمال باختری سنندج مرکز استان کردستان واقع است (فرهنگ، ۱۵). بانه شهری کوهستانی است و جنگلهای آن زیبایی ویژه‌ای بدان بخشیده است (*جغرافیا*، ۹۰۸/۲-۹۰۹). در آبان ۱۳۷۵، این شهر دارای ۹٬۷۱۶ خانوار با ۵۲٬۲۵۶ نفر جمعیت بوده است (*سرشماری*، چهل).

پیشینۀ تاریخی: برخی از نویسندگان پیشینۀ بانه را بسیار کهن پنداشته، و احتمال داده‌اند که همان سرزمین تاریخی پارسواش یا پارسواست و بر این باورند که پارسها پیش از مادها و در سدۀ ۱۲ق‌م به کوهستان زاگرس رسیده، و پیش از آنکه به پارس بروند، ۳ سده یا بیشتر در اینجا زیسته‌اند (نک: ادمندز، 5). بانه در دورۀ آشوریان از سرزمینهایی به شمار می‌رفت که در معرض تهدید بود، چنانکه در دورۀ فرمانروایی تیگلت پیلسر سوم (۷۴۸- ۷۲۸ق‌م) سپاهیان آشور در تهاجم خود تا اطراف بانه پیش آمدند (کامرون، ۱۱۲).

از تاریخ پیش از اسلام بانه، آگاهی دیگری در دست نیست، جز آنکه در این سرزمین حکومتی وجود داشته است (بابا مردوخ، ۳(۲)/۴۱۳). به نوشتۀ بدلیسی در *شرف‌نامه* که در اوایل سدۀ ۱۰ق تألیف شده، ولایت بانه متشکل از دو قلعه و ناحیه بود که یکی را «بیروز» و ناحیۀ بانه و دیگری را قلعۀ «شیوه» می‌نامیدند (ص ۴۱۳). در همین دوره فرمانروایان بانه «اختیارالدینی» لقب داشتند. گفته شده است که اینان چون به اختیار خود آیین اسلام را پذیرفتند، به این لقب شهرت یافتند (نک: همانجا). نخستین کسی که از میان آنان مشهور گردید، میرزا بیک فرزند میرمحمد است. پس از وی فرزندش بوداق بیک به حکومت رسید، ولی پس از چندی با شورش برادران خود روبه‌رو شد و به دربار شاه طهماسب صفوی (۹۳۰-۹۸۴ق/۱۵۲۴-۱۵۷۶م) پناه برد و در قزوین درگذشت. پادشاه صفوی، سلیمان بیک برادر او را به فرمانروایی بانه برگزید و وی ۲۰ سال بر آن سرزمین حکومت کرد (همو، ۴۱۳- ۴۱۵). سلیمان بیک فرمانروایی عادل بود و آرامگاه او که در ۳کیلومتری بانه قرار دارد، زیارتگاه مردم آن سرزمین است (مردوخ کردستانی، ۷۰/۲).

فرمانروایی اختیارالدینیها از ۹۱۲ تا ۱۲۸۹ق/۱۵۰۶ تا ۱۸۷۲م به‌طول انجامید و در این مدت ۱۶ نفر از آنها بر بانه حکومت کردند (صفی‌زاده، ۶۴۶). آنان افزون بر حکومت سیاسی، از مقام مذهبی نیز برخوردار بودند. در طی سده‌ها، اهمیت سیاسی و موقعیت نظامی بانه، به سبب هم مرزی با امپراتوری عثمانی بوده است و نیز بدین سبب که این سرزمین زیستگاه ۳ قبیلۀ بزرگ و متحد کُرد: اردلان، بابان و مکریان به شمار می‌رفت. معمولاً پاسداری از مرز ایران، از شهر خوی گرفته تا کرمانشاه به فرمانروایان بانه واگذار گردیده بود (*ایرانیکا*، III/665).

حکام بانه و اورامان دارای لقب «سلطان» بودند. برخی از نویسندگان بر این باورند که این لقب را نادرشاه افشار (۱۱۴۸-۱۱۶۰ق/ ۱۷۳۵-۱۷۴۷م) بدانها داده بود (سنندجی، ۳۸-۳۹؛ مشیرالدوله، ۱۳۶-۱۳۷)؛ ولی از آنجا که در زمان شاه عباس اول (۹۹۶-۱۰۳۸ق/۱۵۸۸-۱۶۲۹م) نیز یکی از فرمانروایان بانه به نام اسکندر سلطان بوده است (نک: اسکندربیک، ۸۱۴)، به نظر می‌رسد که این لقب را شاهان صفوی به آنها داده باشند.

آخرین فرمانروای اختیارالدینی، عبدالکریم خان است که به دست یکی از گماشتگان خود به نام یونس خان در ۱۲۹۰ق/۱۸۷۳م کشته شد. او اهل شعر و ادب نیز بوده است و سروده‌هایی به فارسی و کردی دارد و گویا «کریم» تخلص می‌کرده است (بابا مردوخ، ۳(۲)/۴۱۴-۴۱۶). یونس‌خان نیز پس از چندی به دست برادرزاده‌اش کشته شد و حمه‌خان (محمدخان) پسر یونس خان به فرمانروایی رسید. او هم در آغاز نخستین جنگ جهانی در ۱۳۳۳ق/۱۹۱۵م توسط نیروهای عثمانی به قتل رسید و پس از آن بانه به تابعیت ساوجبلاغ (مهاباد کنونی) درآمد (زکی، ۴۹۹).

در ۱۳۲۳ش شهر بانه به وسیلۀ محمدرشید خان (معروف به حمه رشید) داروخانی (از کردهای روستای داروخان عراق) که بر ضد دولت مرکزی ایران دست به شورش زده بود، به آتش کشیده شد، ولی با حملۀ نیروهای دولتی و فرار او به عراق بازسازی شهر آغاز شد و طی ۱۰ سال ادامه یافت (توکلی، ۲۱۳-۲۱۵؛ *ایرانیکا*، همانجا). بانه و برخی از روستاهای آن، در جنگ عراق با ایران (۱۳۵۹-۱۳۶۷ش/۱۹۸۰-۱۹۸۸م) هدف بمبارانهای هوایی با سلاحهای شیمیایی گردید و مردم آن آسیبهای فراوان دیدند (نک: پارسادوست، ۵۰۵، ۵۱۲-۵۱۳، ۶۱۹، ۶۴۰).

مآخذ: اسکندربیک منشی، *عالم آرای عباسی*، تهران، ۱۳۵۰ش؛ اوبن، اوژن، *ایران امروز ۱۹۰۶-۱۹۰۷*، ایران و بین‌النهرین، ترجمۀ علی‌اصغر سعیدی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ بابا مردوخ روحانی، *تاریخ مشاهیر کرد*، به کوشش ماجد مردوخ روحانی، تهران، ۱۳۷۱ش؛ بدلیسی، شرف‌الدین، *شرف‌نامه*، به کوشش محمد عباسی، تهران، ۱۳۴۳ش؛ پارسادوست، منوچهر، *نقش سازمان ملل در جنگ عراق و ایران*، تهران، ۱۳۷۱ش؛ توکلی، محمدرئوف، *جغرافیا و تاریخ بانۀ کردستان*، تهران، ۱۳۶۳ش؛ *جغرافیای کامل ایران*، وزارت آموزش و پرورش، تهران، ۱۳۶۶ش؛ زکی، محمدامین، *تحقیق تاریخی دربارۀ کرد و کردستان*، ترجمۀ حبیب‌الله تابانی، تبریز، ۱۳۷۷ش؛ *سازمان تقسیمات کشوری جمهوری اسلامی ایران*، وزارت کشور، تهران، ۱۳۷۶ش؛ *سرشماری عمومی نفوس و مسکن (۱۳۷۵ش)*، نتایج تفصیلی، شهرستان بانه، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۷۶ش؛ سنندجی، شکرالله، *تحفۀ ناصری در تاریخ و جغرافیای کردستان*، تهران، ۱۳۶۶ش؛ شمیم، علی‌اصغر، *کردستان*، تهران، ۱۳۷۰ش؛ صفی‌زاده، صدیق، *تاریخ کرد و کردستان*، تهران، ۱۳۷۸ش؛ فرمانفرما، عبدالحسین، *گزیده‌ای از مجموعۀ اسناد*، به کوشش منصوره اتحادیه و سیروس سعدوندیان، تهران، ۱۳۶۶ش؛ *فرهنگ جغرافیایی آبادیهای کشور (بانه)*، سازمان جغرافیایی نیروهای مسلح، تهران، ۱۳۷۳ش، ج ۳۴؛ کامرون، جرج، *ایران در سپیده دم تاریخ*، ترجمۀ حسن انوشه، تهران، ۱۳۶۵ش؛ مردوخ کردستانی، محمد، *تاریخ*، تهران، چاپخانۀ ارتش؛ مرگان، ژاک، *ایران*، مطالعات جغرافیایی، ترجمۀ کاظم ودیعی، تبریز، ۱۳۳۹ش؛ مشیرالدولۀ تبریزی، جعفر، *رسالۀ تحقیقات سرحدیه*، به کوشش محمد مشیری، تهران، ۱۳۴۸ش؛ نیز:
Edmonds, C.J., *Kurds, Turks and Arabs*, London, 1957; *Iranica*.

محسن احمدی

بانه لوقا، نک: بانیالوکا.

بانیاس، نام دو شهر و رودی در کشور سوریه.

۱. **بانیاس،** شهرکی در منطقهٔ جولان، تابع ناحیهٔ مسعده از شهرستان قُنَیطره، با ارتفاع ۳۵۰ متر از سطح دریا. این شهر در شمال شرقی دشت حوله و در فاصلهٔ ۲۵ کیلومتری شمال غربی قنیطره، و ۶۰ کیلومتری جنوب غربی دمشق در درهٔ سرسبز کوه حرمون (جبل الشیخ) قرار دارد. سفره‌های بازالت فرودآمده از تل احمر در این ناحیه صخره‌های بازالتی فراوانی را تشکیل داده است. در نزدیکی روستا بر روی تپه‌ای مخروطی شکل و با ارتفاعی حدود ۳۳۰ متر قلعهٔ معروف صُبَیبه (یا بانیاس) قرار داشته، و به همین مناسبت، در برخی از منابع از این روستا با نام صبیبه نیز یاد شده است (نک: دباغ، *بلادنا*...، ۱(۱)/۶۳۳، حاشیه). مرز میان سوریه، لبنان و فلسطین در همین منطقه قرار دارد (نک: *المعجم*...، ۲/۲۲۷؛ بستانی، ۵/۱۵۹؛ برای عوارض جغرافیایی منطقه، نک: «دائرة المعارف...[1]» 137-I/136). نویسندگان قدیم معمولاً در وصف بانیاس، مناظر طبیعی آن و کوه حرمون مطالبی نوشته‌اند (نک: مقدسی، ۱۶۰؛ ابوالفدا، ۲۷۰-۲۷۱؛ دمشقی، ۲۶۷).

نام این شهرک را برگرفته از معبدپان[2] (خدای شبانان و گله‌ها، نک: گریمال، ۲/۶۷۴-۶۷۶؛ لاروس بزرگ) واقع در ارتفاعات منطقه در غاری مشرف بر سرچشمهٔ اصلی رود اردن می‌دانند. در دوران باستان نام آن پانه‌آس بوده که در عربی به بانیاس تبدیل شده است (قس: بستانی، همانجا، که نام غار را بانیوم می‌داند). براساس دو روایت غیرمستند نیز شهر توسط بلنیاس حکیم و ابناواس یونانی ساخته شده است (نک: دمشقی، همانجا).

پیشینه: این شهرک که زمانی یکی از مهم‌ترین شهرهای شام محسوب می‌شد، به علت قدمت تاریخی و نیز موقعیت جغرافیایی (نزدیکی به دمشق)، همچنین وجود قلعهٔ مستحکم صبیبه، پیوسته موردتوجه قدرتهای مختلف سوریایی، یونانی، فنیقی و در دورهٔ اسلامی به ویژه عصر جنگهای صلیبی عربها، فرانکها و رومیان بود.

دورهٔ پیش از اسلام: اگرچه قدیم‌ترین اشاره‌ای که به این شهر در منابع شده، مربوط به شکست مصریان در بانیون (بانیاس) به دست آنتیوخوس سوم از پادشاهان سلوکی است (در ۲۰۲-۲۰۰ ق‌م)، اما با توجه به شرح واقعه و نیز از آنجا که سلسلهٔ بطلمیوسیان دیونوسی مصر پان را می‌پرستیده‌اند، احتمال می‌رود که معبد به دست یکی از آنان (احتمالاً بطلمیوس دوم، فیلادلفوس) و در فاصلهٔ سده‌های ۳ تا ۴ ق‌م بنا شده باشد (نک: زیاده، «فلسطین...»، ۱۴۵؛ حتی، ۱/۲۶۵-۲۶۶؛ «راهنما...[3]»، 89؛ «دائرة المعارف»، I/137). بانیاس در دوران یکی از بطالسه (سل ۸۰-۴۵ق م) توسعه یافت و در ۲۰ق‌م زمینهای پیرامون معبد به اقطاع هردوس کبیر درآمد. با مرگ هردوس، فرزندش فیلیپ (سل ۴ق‌م-۳۴م) بانیون را بازسازی کرد و آن را قیصریهٔ فیلیپ (قیصریهٔ پانه‌آس) نامید. بر روی سکه‌های ضرب شده در این دوره نام فیلیپ ــ به عنوان بانی شهر ــ و تصویری از معبد آوگوستینوس (معبد هرودی در نزدیکی غارپان) حک شده است (همان، I/138؛ دباغ، *بلادنا*، ۱(۱)/۶۳۳؛ نیز نک: اسمیث، 306).

این شهر در دوران آگریپای دوم (د ۹۳م) آخرین پادشاه هرودی در ۶۱م مجدداً توسعه یافت و به احترام امپراتور نرون، نرونیاس نام گرفت («دائرة المعارف»، همانجا؛ دباغ، همان، ۱(۱)/۶۳۴). با مرگ آگریپا، بانیاس زیر سلطهٔ رومیها درآمد و در سدهٔ اول میلادی مرکز اسقف‌نشین شرقی شد و در سدهٔ ۴م به عنوان جزئی از فلسطین شمالی و اسقف‌نشین فنیقیه درآمد (نک: «دائرة المعارف»، بستانی، همانجاها؛ زیاده، همان، ۲۱۰-۲۱۱).

از بانیاس در *عهد جدید* دو بار به صورت قیصریهٔ فیلپوس (متیٰ، ۱۶:۱۳؛ مرقس، ۸:۲۷) یاد شده، اما در *عهد عتیق* هیچ اشاره‌ای به این شهر نشده است (نک: *جودائیکا*، IV/162؛ «راهنما»، 28).

دورهٔ اسلامی: بانیاس در ۱۵ق/۶۳۶م همراه با دیگر بخشهای شام به دست ابوعبیدهٔ جراح فتح شد و به سبب برخورداری از آب و هوای خوب و زمینهای حاصلخیز موردتوجه مسلمانان قرار گرفت و به روزگار هشام بن عبدالملک گروههای بسیاری از عربها به خصوص از قبیلهٔ قیس عیلان به آنجا مهاجرت کردند. بافت عمومی شهر را مردمی از قیس، بنی مُرّه و نیز جماعتی از یمنیان تشکیل می‌داد (نک: یعقوبی، ۳۲۵-۳۲۶؛ دباغ، *القبائل*...، ۱۸۹، ۱۹۱؛ بستانی، همانجا).

در اواخر سدهٔ ۳ق/۹م بانیاس اصلی‌ترین شهر منطقهٔ جولان بود (نک: یعقوبی، ۳۲۶). مهم‌ترین ویژگی بانیاس وجود قلعهٔ مستحکم صبیبه در نزدیکی آن است. این قلعه که به دست فاطمیان ساخته شد، بزرگ‌ترین قلعهٔ فلسطین شمالی است (ابوالفدا، ۲۴۹؛ ابن فضل‌الله، ۲۲۸؛ بستانی، همانجا؛ برای ساختمان و نقشهٔ قلعه، نک: سمیل، ۳۲۲-۳۲۳، ۳۵۳). در ۴۶۸ق/۱۰۷۶م قلعهٔ بانیاس و یافا وجه المصالحه با اتسز سلجوقی ــ که دمشق را فتح کرده بود ــ قرار گرفت و در مقابل ترک دمشق به او واگذار شد. اتسز پس از ورود به بانیاس، به نام خلیفهٔ عباسی خطبه خواند و به این ترتیب، به حکومت فاطمیان مصر بر قلعه پایان داد (نک: ابن اثیر، ۱۰/۹۹-۱۰۰؛ ابن خلدون، ۵/۶).

براساس منابع تاریخی طی سالهای ۵۰۵، ۵۰۶ و ۵۱۸ق بارها از بانیاس به عنوان پایگاه مسلمانان برای یاری رساندن به اهالی صور ــ که در دورهٔ جنگهای صلیبی موردتعدی صلیبیان قرار داشتند ــ استفاده شد (ابن قلانسی، ۱۷۸، ۱۸۲، ۲۱۱؛ ابن اثیر، ۱۰/۴۸۹، ۶۲۱). در ۵۲۰ق/۱۱۲۶م طغتکین، اتابک دمشق بانیاس را به بهرام رهبر اسماعیلیان واگذار کرد؛ از آن پس بانیاس تبدیل به پایگاهی برای ایجاد وحشت در بین مخالفان شد (نک: ابن قلانسی، ۲۱۵، ۲۲۱-۲۲۴؛ ابن اثیر، ۱۰/۶۳۲-۶۳۳، ۶۵۶-۶۵۷؛ هاجسن، ۲۱۲-۲۱۵؛ رانسیمان، II/179-180؛ الیسیف، I/272).

در نیمهٔ نخست سدهٔ ۶ق/۱۲م بانیاس به اقطاع رینیربروسی درآمد و تا سالها از آن به عنوان پایگاه فرانکها برای حمله به مسلمانان استفاده

1. *The New*... 2. Pan 3. *The Middle East*...

می‌شد، تا آنکه در ۵۲۷ق/۱۱۳۳م اسماعیل بن بوری با استفاده از غیبت رینر آن را از تصرف فرانکها خارج کرد (بستانی، ۱۶۰/۵؛ ابن قلانسی، ۲۲۴ـ ۲۲۵؛ ابن عدیم، بغیة...، ۱۶۳۰/۴؛ رانسیمان، II/192)؛ اما در ۵۳۴ق/۱۱۴۰م انر وزیر مجیرالدین ابق در مقابل زنگی بن آق‌سنقر با فرانکها مصالحه کرد و با کمک ریموند بانیاس را به محاصره درآورد و پس از تسخیر به رینر بازگرداند. از آن پس بانیاس مرکز اسقف‌نشین لاتین شد و تحت سرپرستی رئیس اساقفهٔ صور درآمد (نک: ابن قلانسی، ۲۷۲ـ۲۷۳؛ ابن اثیر، ۷۳/۱۱ـ۷۴؛ ابن عدیم، زبدة...، ۲۷۳/۲ـ۲۷۴؛ رانسیمان، II/227-228؛ قس: ابن خلدون، ۱۸۳/۵، که از بانیاس با نام قاشاش یاد کرده است). از آن زمان تا هنگام فتح بانیاس توسط نورالدین زنگی در ۵۵۹ق جز شبیخونهای پراکندهٔ دو طرف مخاصمه عملیات مهمی رخ نداد و از تلاشهایی نیز که برای آزادی شهر به عمل می‌آمد، نتیجه‌ای حاصل نشد (نک: ابن قلانسی، ۳۱۷، ۳۲۰، ۳۳۷؛ رانسیمان، II/336-340).

در ۵۵۹ق/۱۱۶۴م نورالدین با استفاده از غیبت همفری تورونی شهر و قلعهٔ آن را فتح کرد (نک: ابن عدیم، همان، ۳۲۱/۲ـ۳۲۲؛ ابن قاضی شهبه، ۱۵۰؛ ابن خلدون، ۲۸۹/۵؛ رانسیمان، II/370-371). ودر ۵۷۵ق/۱۱۷۹م صلاح‌الدین ایوبی برای مقابله با عملیات فرانکها که اقدام به ساخت قلعه بیت یعقوب در نزدیکی بانیاس کرده بودند، بانیاس را قرارگاه عملیات خود ساخت و از این پایگاه ضربات سختی به آنان وارد آورد (نک: ابن اثیر، ۴۵۵/۱۱؛ ذهبی، ۲۲۱/۴ـ۲۲۲؛ ابن خلدون، ۳۴۳/۵؛ رانسیمان، II/419-420؛ سمیل، ۲۷۳ـ۲۷۴). از این تاریخ بانیاس به عنوان مرز میان مسلمانان و مسیحیان در اختیار ایوبیان قرار گرفت. با این حال، پیوسته مورد طمع و دست‌اندازی مسیحیان بود (نک: ابن اثیر، ۳۱۲/۱۲؛ مصطفی، ۴۱۹؛ رانسیمان، III/193). از این‌رو، در ۶۱۶ق/۱۲۱۹م ملک معظم برای اینکه راه تجاوز و بهره‌بری مسیحیان را سد کند، دستور به ویرانی دژهای منطقه از جمله قلعهٔ بانیاس داد (مصطفی، ۴۲۰؛ دباغ، بلادنا، ۶(۲)/۸۰؛ نیز نک: رانسیمان، III/158). در دوران امارت عزیز عثمان (د ۶۳۱ق/۱۲۳۴م) برادر ملک معظم و فرزندش ملک سعید، همچنین در دوران حکومت بیبرس (۶۵۸ـ ۶۷۶ق/۱۲۶۰ـ۱۲۷۷م) بانیاس بازسازی شد و به سرعت توسعه یافت (EI[1]).

در دورهٔ عثمانی بانیاس به همراه دیگر بخشهای شام برای مدت کوتاهی (در دورهٔ امیر فخرالدین معنی از امیران دروزی آل معن) مستقل از حکومت مرکزی اداره می‌شد (نک: هشی، ۱۳۰) و عاقبت در ۱۱۷۵ق/۱۷۶۱م قلعهٔ آن توسط عثمان پاشا ویران گردید (بریک، ۸۲).

بانیاس پس از تجزیهٔ دولت عثمانی به صورت شهرکی مرزی میان سوریه، فلسطین و لبنان (جزو کشور سوریه) درآمد. با شروع تجاوز اسرائیل به سرزمینهای عربی مجاور خود، بانیاس به محور استراتژیک مبارزات عربها برضد اسرائیل تبدیل شد (نک: عارف، ۳۴۲/۲ـ۳۴۳، جم) و سرانجام، در ۱۸ تیر ۱۳۴۶ش/۹ ژوئیهٔ ۱۹۶۷م طی جنگهای شش روزه به همراه بخشهای دیگر بلندیهای جولان به اشغال اسرائیل درآمد (هیکل، ۲۶۲؛ نیز نک: *الکتاب السنوی*...، ۶۲۸؛ کارمن، 124). براساس آخرین آمار قبل از اشغال، بانیاس ۱٬۱۲۵ نفر جمعیت داشت که عموماً به کشاورزی اشتغال داشتند؛ افزون بر آن، دامپروری (پرورش گاو و میش) و صنایع جانبی (روغن‌گیری و تهیهٔ آرد و حبوبات) از دیگر مشاغل رایج در میان اهالی بود (*المعجم*، ۲۲۷/۲ـ۲۲۸).

در میان منابع، گاه از بانیاس به صورت بُلُنیاس نیز یاد شده است، اما باید توجه داشت که بلنیاس غیر از این بانیاس، و در حقیقت نام اصلی بندر بانیاس در شهرستان طرطوس است (نک: بخش ۲ همین مقاله).

رود بانیاس شرقی‌ترین سرچشمه، و یکی از ۳ سرچشمهٔ مهم رود اردن است (دباغ، همان، ۱(۱)/۶۳). چشمهٔ بانیاس از زیر غاری آهکی در میان صخره‌های بازالتی در نزدیکی شهر بانیاس می‌جوشد و پس از طی یک کیلومتر در خاک سوریه به نهر حاصبانی می‌پیوندد (خمار، ۱۳ـ۱۴؛ نحال، ۴۲؛ دباغ، همان ۱(۱)/۶۳ـ۶۴). در ۱۹۵۳م اسرائیل با انتقال آب رود بانیاس و خشکاندن دریاچهٔ حوله از این آب برای آبیاری مناطق شرقی دریاچه استفاده کرد و مازاد آب را برای ذخیره‌سازی به دریاچهٔ طبریه انتقال داد (نک: نحال، ۷۰) و در ۱۹۵۴م با احداث کانال، آب بانیاس را به همراه چند نهر دیگر برای آبیاری نقب ذخیره کرد (الکسان، ۱۱۹ـ۱۲۰). با اشغال بلندیهای جولان در ۱۹۶۷م سرچشمه‌های رود اردن از جمله بانیاس به اشغال اسرائیل درآمد (نک: برغوثی، ۸۳؛ سمان، ۲۴، ۵۷؛ الکسان، ۱۲۰).

مشرف بر سرچشمهٔ رود بانیاس معبد کهن پان توسط یونانیان برای حفاظت از چشمه ساخته شده است که محرابهای حفر شده در دل صخره‌ها، با تاج و سرستون و نقوش باستانی و کتیبهٔ قدیمی آن از آثار باستانی کشور سوریه محسوب می‌شود. تمثالی از پان بر دهانهٔ غار وجود دارد. همچنین تمثال مرمرین آوگوستینوس و نیز نیمه تنهٔ برنزی هردوس بر روی چرخ دندانه‌دار (که هم‌اکنون در موزهٔ ملی دمشق نگهداری می‌شود) و بقایای دژهای صلیبی و قنات آب شهر از جملهٔ آثار باستانی و دیدنی شهر بانیاس است (نک: بستانی، ۱۵۹/۵؛ دباغ، همان، ۱(۱)/۶۴؛ *المعجم*، ۲۲۸/۲؛ نیز «دائرة المعارف»، I/140-143).

۲. بانیاس (بُلُنیاس)، شهر و بندری کوچک بر ساحل دریای مدیترانه در شهرستان طرطوس سوریه با ارتفاع ۱۰ متر از سطح دریا که در فاصلهٔ ۳۸ کیلومتری شمال طرطوس، و ۵۲ کیلومتری جنوب لاذقیه قرار گرفته است و براساس سرشماری ۱۳۶۰ش/۱۹۸۱م دارای ۱۹٬۵۰۶ نفر جمعیت بوده است (نک: *المعجم*، ۲۲۶/۲). بانیاس بر روی خلیجی کوچک که از جابه‌جایی لایه‌های گسلی به وجود آمده، واقع شده است، به گونه‌ای که قسمتهای جنوبی شهر بر روی لایه‌های آتشفشانی قدیمی و قسمتهای شمالی بر روی رسوبات دورانهای متأخر بنا شده‌اند (همانجا). نام اصلی شهر ابتدا بالانیا، و پس از آن بلنیاس (به معنای حمامات) بوده که با گذشت ایام به صورت بانیاس درآمده (نک: همانجا)، و همین امر باعث بروز پاره‌ای اشتباهات در ضبط

حوادث تاریخی مربوط به این دو شهر شده است. یاقوت این شهر را منسوب به بلنیاس حکیم می‌داند (۷۲۹/۱). از این شهر در منابع با عنوانهای دیگری همچون فالینی (در دورهٔ صلیبی، نک: *المعجم*، همانجا)، بلانیه و بلانه (ابن عدیم، *زبدة*، ۱۳۰/۲) نیز یاد شده است. شهر بانیاس دارای اصلی کنعانی است و تابع کشور ارواد (ارادوس) بوده که در دوران تسلط یونانیها و رومیها توسعه یافته، و مرز شمالی فنیقیهٔ ساحلی را تشکیل می‌داده است (نک: دمشقی، ۲۷۷؛ زیاده، «المراکز...»، ۳۰۳؛ *المعجم*، همانجا).

در دورهٔ فتوحات اسلامی، بانیاس به دست عبادة بن صامت از جانب ابوعبیدهٔ جراح فتح شد و همو موظف به پاسداری از مرزهای آبی گردید (بلاذری، ۱۸۲؛ ابن اثیر، ۴۹۳/۲). در دوران حکومت معاویه بر شام ــ از زمان خلافت عمر ــ اهتمام خاصی به شهرهای ساحلی از جمله بانیاس شد و علاوه بر ساخت قلعه‌های متعدد و مهاجرت اجباری ساکنان آن، عثمان نیز برای تشویق سکنای مهاجران عرب امر به اقطاع بخشیدن زمینهای بانیاس کرد (همانجاها؛ خماش، «الادارة...»، ۴۱۶) و به دنبال سیاست الحاق هر بخش داخلی به یک بخش ساحلی به منظور بالا بردن توان اقتصادی ـ نظامی بخشهای داخلی و حمایت از شهرهای ساحلی در مقابل حملهٔ بیزانطیها (نک: همان، ۴۱۵؛ همو، «الاجناد...»، ۲۸۶) بانیاس تابع اردوگاه حمص شد (نک: ابن خردادبه، ۷۶؛ مقدسی، ۱۵۴). با این حال، بانیاس پیوسته موردتوجه رومیان بود و عاقبت در ۳۷۵ق/۹۸۵م به اشغال باسیلیوس دوم امپراتور روم و جانشین یوحنا درآمد (نک: انطاکی، ۲۰۴- ۲۰۵). در ۳۹۱ق/۱۰۰۱م باسیلیوس که امید دستیابی به سرزمینهای بیشتر را از دست داد، با عقد پیمان آتش‌بس با فاطمیان، مرز میان دو امپراتوری را از میان بانیاس و تُرتُسا (طرطوس) تا ارتَسس در جنوب قیصریه و شیزر پذیرفت (رانسیمان، I/33).

در طول جنگهای صلیبی، تاریخ بانیاس با قلعه و دژ مشهور مرقب ــ که بر روی تپه‌ای صخره‌ای به ارتفاع ۵۰۰ متر در جنوب شرقی و مشرف بر شهر واقع شده بود ــ پیوند خورده است. در ۴۹۲ق/۱۰۹۹م سواران معبد به فرماندهی بوهموند و دیمبرت (اسقف اعظم پیزا) در انتظار پیوستن بُدوئن و سپاهیانش در بانیاس (بولونیاس) اقامت کردند، اما ساکنان بانیاس که در این هنگام از عیسویان یونانی بودند و خود را از رعایای امپراتوری می‌شمردند، از کمک و مساعدت به ایشان خودداری کردند و آنها ناچار به خروج از بانیاس شدند و در همین هنگام موردهجوم مسلمانان که به تازگی ترتسا را به تصرف خویش درآورده بودند، قرار گرفتند (رانسیمان، I/302-303). به نظر می‌رسد که به دنبال این ماجرا بانیاس نیز به تصرف مسلمانان درآمد، زیرا در ۵۰۳ق/۱۱۰۹م تانکرد نایب الحکومهٔ انطاکیه هنگامی که پس از اشغال طرابلس به بانیاس هجوم می‌برد، شهر را پس از محاصره، از دست فخرالملک ابن عمار خارج ساخت و قلمرو فرانکها را گسترش داد (ابن اثیر، ۴۷۶/۱۰؛ رانسیمان، II/54).

در ۵۸۴ق/۱۱۸۸م صلاح‌الدین ایوبی به کمک نیروهای تازه نفسی که از سنجار گرد آورده بود، بسیاری از دژهای منطقه را فتح کرد، اما احتمالاً به واسطهٔ استواری قلعهٔ مرقب و یا به سبب خستگی سپاه به دنبال فتوحات و اصرار حاکم سنجار برای بازگشت (نک: ابن واصل، ۲۶۸/۲؛ ابن عدیم، *زبدة*، ۱۰۶/۳-۱۰۷؛ رانسیمان، II/470)، از تصرف بانیاس منصرف شد. در ۶۰۴ق/۱۲۰۷م ریموند امیر انطاکیه بانیاس را به سواران مهمان‌نواز (اسبتاریه) بخشید. این سواران با در اختیارداشتن این دژ و تسلط بربانیاس، به شهرهای مختلف یورش می‌بردند (همو، III/344)؛ از این رو، در ۶۲۸ق/۱۲۳۱م سپاهیان حلب به مرقب حمله‌ور شدند و حصن بانیاس را خراب، و شهر را غارت کردند (ابن عدیم، همان، ۲۰۹/۳-۲۱۰). سرانجام، سلطان قلاوون در ۶۸۴ق/۱۲۸۵م قلعهٔ مرقب را فتح کرد (نک: رانسیمان، III/344, 391-392, 395-396) و از این زمان بانیاس به تصرف ممالیک درآمد (نک: قلقشندی، ۴۴۳/۱۴).

بریک دمشقی در سدهٔ ۱۲ق/۱۸م بانیاس را از مطرانهای دوازدهگانهٔ کرسی انطاکی می‌شمرد (ص ۴۲). در دورهٔ عثمانی تا قبل از عهد حمیدی بانیاس به عنوان یکی از شهرهای لاذقیه تابع طرابلس بود؛ در زمان مدحت پاشا در ۱۲۹۶ق/۱۸۷۹م به ولایت سوریه ملحق شد و در ۱۳۰۵ق/۱۸۸۸م به دنبال تغییرات اداری تا پایان جنگ جهانی اول به ولایت بیروت پیوست (حکیم، ۶۶-۶۷).

اگرچه بیشتر ساکنان بانیاس از اهل سنت هستند (نک: همو، ۶۸)، اما در قدموس در منطقهٔ اداری بانیاس (نک: *المعجم*، ۲۲۶/۲) جمعی از اسماعیلیان سکنیٰ دارند (حکیم، همانجا). محله‌های قدیمی بانیاس بر روی دامنهٔ تپه‌ای قرار گرفته، و به سمت ساحل در امتداد راه طرطوس- لاذقیه گسترش یافته است. ساختمانهای این مسیر بیشتر تجاری است و بخش قابل توجهی از ساکنان در بازار آن اشتغال دارند؛ جمع دیگری از ساکنان نیز در دشتهای مجاور به کشاورزی مشغولند. آب کشاورزی از طریق رود و چاههای منطقه تأمین می‌شود و محصولات عمدهٔ آن سبزیجات، میوه‌های پاییزه، مرکبات و بادام است. ماهی‌گیری از دیگر پیشه‌های رایج منطقه است و شهر دارای بندر صیادی و تفریحی، همچنین باشگاههای فرهنگی و ورزشی است (نک: *المعجم*، ۲۲۶/۲- ۲۲۷). در ۱۳۳۱ش/۱۹۵۲م احداث خط لوله‌ای از کرکوک به بانیاس با ظرفیت ۱۲ میلیون تن در سال برای صدور نفت عراق پایان پذیرفت (شوادران، ۲۳۰) و بانیاس به عنوان تنها بندر صادر کنندهٔ نفت ساحل مدیترانه اهمیت ویژه‌ای یافت (نک: حمیده، ۲۸۲). با این حال، این وضع چندان دوام نیافت و با گسترش جنگ عراق و ایران صدور نفت عراق از طریق بانیاس قطع شد و تأسیسات شهر به صورت متروکه درآمد، لیکن اکنون بازسازی آن آغاز شده است.

مآخذ: ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن خردادبه، عبیدالله، *المسالک و الممالک*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۳۰۶ق؛ ابن خلدون، *العبر*، به کوشش خلیل شحاده و سهیل زکار، بیروت، ۱۴۱۷ق/۱۹۹۶م؛ ابن عدیم، عمر، *بغیة الطلب*، به کوشش سهیل زکار، دمشق، ۱۴۰۹ق/۱۹۸۸م؛ همو، *زبدة الحلب من تاریخ حلب*، به کوشش سامی دهان، دمشق، ۱۳۷۰ق/۱۹۵۱م؛ ابن فضل‌الله عمری، احمد، *التعریف بالمصطلح الشریف*، به کوشش

محمدحسین شمس‌الدین، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ ابن قاضی شهبه، محمد، *الکواکب الدریة*، به کوشش محمود زاید، بیروت، ۱۹۷۱م؛ ابن قلانسی، حمزه، *ذیل تاریخ دمشق*، به کوشش آمدرز، بیروت، ۱۹۰۸م؛ ابن واصل، محمد، *مفرج الکروب*، به کوشش جمال‌الدین شیال، قاهره، ۱۳۷۷ق/۱۹۵۷م؛ ابوالفدا، *تقویم البلدان*، به کوشش رنو و دوسلان، پاریس، ۱۸۴۰م؛ الکسان، جان، «الثروة المائیة»، *الوحدة*، ۱۴۱۱ق/ ۱۹۹۱م، شم ۷۶؛ انطاکی، یحیی، *تاریخ*، به کوشش عمر عبدالسلام تدمری، طرابلس، ۱۹۹۰م؛ برغوثی، بشیرشریف، *المطامع الاسرائیلیة فی میاه فلسطین و الدول العربیة المجاورة*، عمان، دارالجلیل للنشر؛ بریک دمشقی، میخائیل، *تاریخ الشام*، به کوشش احمد غسان سبانو، دمشق، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۲م؛ بستانی، بطرس، *دائرة المعارف*، بیروت، دارالمعرفه؛ بلاذری، احمد، *فتوح البلدان*، به کوشش عبدالله انیس طباع و عمر انیس طباع، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ حتی، فیلیپ، *تاریخ سوریة و لبنان و فلسطین*، ترجمهٔ جورج حداد و عبدالکریم رافق، بیروت، دارالثقافه؛ حکیم، یوسف، *سوریة و العهد العثمانی*، بیروت، ۱۹۸۰م؛ حمیده، عبدالرحمان، *جغرافیة الوطن العربی*، بیروت/دمشق، ۱۴۱۰ق/ ۱۹۹۰م؛ خمار، قسطنطین، *موسوعة فلسطین الجغرافیة*، بیروت، ۱۹۶۹م؛ خماش، نجده، «الاجناد و ادارتها»، *المؤتمر الدولی الرابع لتاریخ بلاد الشام*، عمان، ۱۹۸۹م، ج ۱؛ همو، «الادارة و نظام الضرائب فی الشام فی عصر الراشدین»، همان، ۱۹۸۷م، ج ۲؛ دباغ، مصطفی مراد، *بلادنا فلسطین*، عمان/زرقا، ۱۳۹۴ق/۱۹۷۴م؛ همو، *القبائل العربیة وسلائلها فی بلادنا فلسطین*، بیروت، ۱۹۸۶م؛ دمشقی، محمد، *نخبة‌الدهر*، بیروت، داراحیاء التراث العربی؛ ذهبی، محمد، *العبر*، به کوشش صلاح‌الدین منجد، کویت، ۱۹۸۴م؛ زیاده، نقولا، «فلسطین من الاسکندر الی الفتح العربی الاسلامی»، *موسوعة خاص*، ج ۲؛ همو، «المراکز الاداریة و العسکریة فی بلاد الشام فی العصر الاموی»، *المؤتمر الدولی الرابع لتاریخ بلاد الشام*، عمان، ۱۹۸۹م، ج ۱؛ سمان، نبیل، *المیاه و سلام الشرق الاوسط*؛ سمیل، ر.س.، *فن‌الحرب عند الصلیبین*، ترجمهٔ محمد ولید جلاد، دمشق، ۱۹۸۵م؛ شوادران، بنجامین، *خاورمیانه، نفت و قدرتهای بزرگ*، ترجمهٔ عبدالحسین شریفیان، تهران، ۱۳۵۲ش؛ عارف، عارف، *النکبة*، صیدا/بیروت، المکتبة العصریه؛ عهد جدید؛ قلقشندی، احمد، *صبح الاعشی*، به کوشش محمدحسین شمس‌الدین، قاهره، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۳م؛ *الکتاب‌السنوی للقضیة الفلسطینیة لعام ۱۹۶۷*، بیروت، ۱۹۶۹م؛ گریمال، پیر، *فرهنگ اساطیر یونان و رم*، ترجمهٔ احمد بهمنش، تهران، انتشارات دانشگاه تهران؛ مصطفی، شاکر، «فلسطین مابین العهدین الفاطمی و الایوبی»، *موسوعة خاص*، ج ۲؛ *المعجم الجغرافی*، به کوشش مصطفی طلاس، دمشق، ۱۹۹۲م؛ مقدسی، محمد، *احسن التقاسیم*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۰۶م؛ نحال، محمدسلامه، *جغرافیة فلسطین*، بیروت، دارالعلم للملایین؛ هاجسن، گ. س.، *فرقهٔ اسماعیلیه*، ترجمهٔ فریدون بدره‌ای، تبریز، کتاب‌فروشی تهران؛ هنی، سلیم حسن، *فی الاسماعیلیین و الدروز*، بیروت، ۱۹۸۵م؛ هیکل، یوسف، *فلسطین قبل و بعد*، بیروت، ۱۹۷۱م؛ یاقوت، «البلدان»، همراه *الاعلاق النفیسهٔ* ابن رسته، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۹۱م؛ نیز:

EI[1]; Elisséeff, N., *Nūr ad-din*, Damascus, 1967; *Grand Larousse*; *Judaica*; Karmon, Y., *Israel a Regional Geography*, London etc.; *The Middle East Intelligence Hand Book 1943-1946*, Palestine and Transjordan, London, 1987; *The New Encyclopedia of Archaeological Excavations in the Holy Land*, New York, 1993; Runciman, S., *A History of the Crusades*, London, 1965; Smith, G.A., *The Historical Geography of the Holy Land*, London, 1974.

مریم صادقی

بانیالوکا، شهری کهن در شمال غربی بوسنی. این شهر در ۴۴° و ۴۶´ عرض شمالی و ۱۷° و ۱۰´ طول شرقی، و در ارتفاع ۱۶۳ متری از سطح دریا («دائرةالمعارف ایتالیا[1]»، V/90؛ نک: بریتانیکا، ماکرو، XIX/1100)، و بر دو سوی رودخانهٔ ورباس[2] واقع است (EI[1],S؛ پاوندز، 634؛ «دائرةالمعارف دیانت[3]»، V/49-50؛ WNGD, 114).

نام این شهر در ترکی بانه‌لوقه، بنالوقه (نک: IA) و بنالوکا (نک: بروکهاوس، III/17) خوانده شده است. این نام مرکب از دوجزء بانیا (بانیه) به معنای حمام، و لوکا به معنای مرغزار است. برخی «بانیا» را مشتق از «بان» به معنی امیر و پادشاه دانسته‌اند (اولیا چلبی، ۵/۵۰۵؛ IA؛ EI[2]).

رطوبت هوا در بانیالوکا به طور متوسط میان ۷۰ تا ۹۰٪، و میزان بارندگی آن تقریباً ۱۰۰۰ میلی‌متر در سال است (مکارثی، ۶۲).

پیشینهٔ تاریخی: وجود قلعه‌ای متعلق به قرون وسطی بر تپه‌ای به نام لوندزا ومشرف به رودخانهٔ ورباس، و نیز وجود خرابه‌هایی درقسمت علیای شهر، به خصوص بقایای حمامهای رومی، حاکی از قدمت این شهر و تمدن آن است. در دورهٔ شاهان بوسنی، بانیالوکا قلعهٔ کوچکی بیش نبود (EI[1],S؛ «دائرة المعارف دیانت»، V/50؛ پاشیچ، 26). با فروپاشی پادشاهی بوسنی در ۸۶۷ق/۱۴۶۳م، بانیالوکا مورد تهاجم مجارها و ترکهای عثمانی قرار گرفت، تا آنکه در ۹۳۳ یا ۹۳۴ق/۱۵۲۷ یا ۱۵۲۸م، به دست فرهاد پاشا، امیر عثمانی فتح شد و به تدریج، اسلام نیز در آنجا گسترش یافت (اولیا چلبی، نیز «دائرةالمعارف دیانت»، پاشیچ، همانجاها؛ ملکم، 67؛ EI[1],S).

فرهاد پاشا سوکولویچ[4] در ۹۸۲ق/۱۵۷۴م، حاکم سنجاق بانیالوکا شد و در ۹۹۶ق/۱۵۸۸م مرکز حکومت را از تراوینک به بانیالوکا منتقل کرد («دائرةالمعارف ترک[5]»، II/206؛ EI[1],S؛ EI[2]). در ۱۰۹۹ق/ ۱۶۸۸م، بانیالوکا مدتی به تصرف اتریش درآمد، اما در ۱۱۵۰ق/۱۷۳۷م علی پاشا حکیم اوغلو، آن را از دست شاهزادهٔ هیلدبورگهاوزن خارج کرد. در ۱۷۳۹م طی معاهدهٔ بلگراد، صلح برقرار شد و ۵۰ سال دوام یافت (هامرپورگشتال، ۵/۳۲۵۵-۳۲۵۷؛ «دائرةالمعارف ترک»، همانجا؛ شاو، ۱/۴۲۲-۴۲۳؛ ملکم، 86).

در ۱۲۳۵ق/۱۸۲۰م در پی برخی ناآرامیها در بوسنی که دولت استانبول را بیمناک کرد، سلطان عثمانی نیرویی به فرماندهی جلال‌الدین پاشا، به چند شهر از جمله بانیالوکا فرستاد و سران شورشی را سرکوب کرد (همو، 120). در اواخر قرن ۱۹م اتریشیها دوباره این منطقه را تصرف کردند، تا سرانجام در ۱۳۳۶ق/۱۹۱۸م با تشکیل کشور یوگسلاوی، بانیالوکا در قلمرو این کشور قرار گرفت (همو، 135؛ EI[2]؛ «دائرةالمعارف دیانت»، V/51). در جنگ جهانی اول، بانیالوکا صحنهٔ دستگیری و محاکمهٔ گروههای وابسته به جنبش نارودا بود (ملکم، 158). در جنگ جهانی دوم، جنبش چیتنیک داعیهٔ انضمام نقاط مختلف بوسنی را به صربستان مطرح کرد (همو، 178).

در خلال سالهای ۱۳۲۷ تا ۱۳۵۰ش/۱۹۴۸ تا ۱۹۷۱م، تحرکاتی برای تمرکز گروههای قومی ـ مذهبی در بوسنی ـ هرزگوین صورت گرفت (بوگارل، ۱۳۸). پس از فروپاشی اتحاد جماهیر شوروی، صربهای بوسنی با اعلام خود مختاری (۱۳۷۰ش/۱۹۹۱م)، پارلمانی

1. *Enciclopedia...* 2. Vrbas 3. *Türkiye...* 4. Sokolović 5. *Türk...*

برپا کردند که منجر به اعلان بیانیهٔ تشکیل جمهوری صرب ـ بوسنی در ۱۹۹۲م شد. منطقهٔ تحت تسلط این جمهوری، بانیالوکا را نیز در بر داشت (لاکست، ۶۱، ۷۶؛ ملکم، 232).

در سالهای ۱۹۹۲ـ۱۹۹۳م اختلافات دینی و قومی در بوسنی بالا گرفت و شبه نظامیان صرب، به جنگ با مسلمانان و اقوام غیرصرب پرداختند. در شهر بانیالوکا نیز ابتکار عمل در دست صربها بود. در این زمان صربها ۵۴٪ و مسلمانان تنها ۱۴٪ از جمعیت بانیالوکا را تشکیل می‌دادند (همو، 235؛ لاکست، ۶۱). از ۱۹۹۲م بانیالوکا به مرکز بزرگ‌ترین منطقهٔ خود مختار صرب تبدیل شد و عملاً پایتخت جمهوری صرب بوسنی ـ هرزگوین، و پایگاه نظامی صربها گردید. در پایان ماه مارس همین سال، شبه نظامیان صرب در بانیالوکا به آزار و ارعاب مسلمانان پرداختند و جنگی را آغاز کردند که به قتل و طرد بسیاری از مردم انجامید. بیشتر آوارگان جنگ را مسلمانان تشکیل می‌دادند که در اردوگاههای متعددی چون مانجاپا در بانیالوکا نگهداری می‌شدند. در این حال تصفیهٔ قومی ـ مذهبی بر ضد مسلمانان بوسنی، عملاً شکل گرفت (رو، ۷۸، ۸۸ ـ۸۹؛ ملکم، 236؛ بوسنی ...، ۲۵). و فاجعه‌ای انسانی پدید آورد.

جمعیت و اقوام: جمعیت اولیهٔ بانیالوکا شامل محافظان قلعه و نیز ساکنان حومهٔ آن بود. اما پس از تسلط عثمانیان، جمعیت آنجا به تدریج افزایش یافت، به طوری که در ۱۰۷۱ق/۱۶۶۱م جمعیت این شهر به حدود ۱۰ تا ۱۵ هزار نفر می‌رسید، ولی برخی حوادث آن را کاهش داد، چنانکه در ۱۱۴۵ق/۱۷۳۲م به سبب شیوع وبا نزدیک به ۷هزار نفر از جمعیت این شهر تلف شدند. در ۱۳۰۲ق/۱۸۸۵م این شهر ۱۱٬۳۵۷ نفر جمعیت داشت و حدود ۱۰۰ سال بعد، در ۱۹۸۱م بیش از ۱۸۰هزار نفر، و در ۱۳۷۱ش/۱۹۹۲م حدود ۱۹۵هزار نفر در آنجا زندگی می‌کردند («دائرة المعارف دیانت»، 51-V/50؛ لاکست، همانجا؛ *بروکهاوس*، III/17؛ یوگسلاوی ۳۶؛ IA ؛ EI² ؛ پاشیچ، 45؛ GSE؛ مکارثی، ۶۵).

جمعیت این شهر از اقوام گوناگون تشکیل شده است. در نیمهٔ اول سدهٔ ۱۰ق/۱۶م که ترکان عثمانی این منطقه را تصرف کردند، هسته‌های جمعیتی با اکثریت ترکهای عثمانی مسلمان در آنجا تشکیل شد («دائرة المعارف دیانت»، V/50). در پایان سدهٔ ۱۲ق/۱۸م با افزایش جمعیت ارتدکس، آثار حضور آنان نیز در این منطقه از جمله در بانیالوکا بر جای ماند. یهودیان هم از گروههایی قومی ـ مذهبی بودند که از دیگر نقاط همچون اسپانیا مهاجرت کرده، در شهرها و مناطق مختلف بوسنی از جمله در بانیالوکا مقیم شدند. کولیها هم از اقوامی بودند که از نیمهٔ دوم سدهٔ ۱۶م در منطقه حضور داشته‌اند. برخی از آنان در دورهٔ تسلط عثمانی، مسلمان شدند (ملکم، .115 ff، 113، 98، 67؛ رو، ۸۹؛ باتاکویچ، ۱۲۰ـ۱۲۳؛ «بوسنی...[1]»، 148). ترکیب قومی این شهر به تدریج تغییر یافت و پس از پایان جنگ جهانی اول و تشکیل کشور یوگسلاوی، اقوام صرب، اسلاو، کروات و نژاد ترکهای مسلمان، ساکنان این منطقه را تشکیل می‌دادند.

گسترش شهری: چنانکه گذشت، بنیان اصلی و مرکزی شهر بانیالوکا، قلعه‌ای باستانی و نظامی مربوط به قرون وسطی است. از زمان حضور عثمانیها، مناطق مسکونی و شهری پیرامون آن قلعه گسترش یافت و دارای ساختمانهایی به سبک و طرح اسلامی شد (پاشیچ، 26؛ لاروس...؛ EI¹,S). صوفی محمد پاشا نخستین بار در بانیالوکا به توسعه و ساخت بناهای شهری و عام المنفعه پرداخت (پاشیچ، همانجا) و از آن پس شهر رو به توسعه نهاد (همو، 41) و شرایط خاص منطقه سبب پیدایی نوع جدیدی از طرح زیستِ شهری در بالکان عثمانی شد. مراکز حکومتی و اداری نیز در این دوره در بانیالوکا تأسیس گردید (همو، 15,20).

موقعیت اقتصادی: بانیالوکا منطقه‌ای است حاصل‌خیز (پاوندز، 634؛ اولیاچلبی، ۵/۵۰۶). از ۱۲۸۹ق/۱۸۷۲م در اینجا خط آهن کشیده شد و پس از پایان جنگ جهانی دوم، توسعه یافت که این امر به رونق بازرگانی شهر کمک بسیاری کرده است (EI² ؛ شاو، ۲/۲۶۳؛ پاوندز، 721؛ نظرزاده، ۱۱۵).

در ۱۰۷۱ق/۱۶۶۱م که اولیا چلبی از شهر بانیالوکا دیدار کرده، آنجا را شهری پر رونق با ۳۰۰ مغازه و دارای ۴ مرکز بازرگانی وصف نموده که نشان از رونق اقتصادی آن بوده است (همانجا؛ نیز نک: پاشیچ، 17,41,96)؛ در بانیالوکا، معادن سنگ آهن، نفت و نقره هم وجود دارد. صنایع چوب، جنگل، محصولات کشاورزی و همچنین صنایع دخانی در این شهر دایر است (پاشیچ، 20؛ ملکم، 115؛ پاوندز، 717؛ *بروکهاوس*، III/17؛ اوزون چارشیلی، ۲/۸۰۱؛ «دائرة المعارف ایتالیا»، V/90؛ هامرپورگشتال، ۴/۲۷۳۶). کارخانجات ریخته‌گری که در تهیهٔ سلاح جنگی فعالیت می‌کرد، از دیرباز در این شهر دایر بوده است. صنایع کارخانه‌ای جدید هم در بانیالوکا توسعه یافته، و آن شهر را به یکی از مهم‌ترین مراکز صنایع آهن و فولاد مبدل کرده است (پاوندز، همانجا؛ هامرپورگشتال، ۴/۲۸۱۷).

از نیمهٔ دوم سدهٔ ۱۸م، اقتصاد بانیالوکا وابسته به اقتصاد کشور اتریش شد، به ویژه خط آهنی که این شهر را در ۱۸۷۲م به مرز اتریش وصل می‌کرد، در افزایش روابط اقتصادی آن با اتریش نقش مهمی داشت (مکارثی، ۷۳ـ۷۴).

آثار فرهنگی: بانیالوکا دارای بناها و آثار فرهنگی بسیاری با سبک و طرح اسلامی است که از دورهٔ استیلای مسلمانان و از زمان فتح این سرزمین به دست ترکان عثمانی احداث گردیده است. آثاری چون: مسجد، حمام، کاروانسرا، پل، مغازه، مدرسه، برج ساعت، قصر حکومتی و امثال آن قابل ذکر است (پاشیچ، 26؛ «دائرة المعارف دیانت»، V/50؛ لاروس؛ EI¹, S ؛EI²؛ اولیاچلبی، ۵/۵۰۵)؛ اما بسیاری از این آثار بر اثر جنگها و حوادث طبیعی ویران شده است

1. *Bosnia...*

(«دائرةالمعارف دیانت»، V/50-51).

مشهورترین آثار شهر اینهاست: بقایای بناهای باستانی روم (بروکهاوس، همانجا؛ EI[1], S)؛ مسجد فرهاد پاشا (فرهادیه) که در ۹۸۷ق/۱۵۷۹م ساخته شد و از نوع مساجد گنبددار بود. این مسجد در جنگ داخلی به سال ۱۹۹۲م ویران شد (پاشیچ، 62-57)؛ مسجد آلبانیاییها که توسط حسن افندی از نزدیکان فرهاد پاشا در پایان سدهٔ ۱۶م ساخته شده است؛ مسجد محمد پاشا؛ مسجد بهرام افندی؛ برج ساعت که با بدنهٔ یکپارچه و چهارگوش ساخته شده، و برگرفته از معماری برج ناقوس کلیساهای ایتالیایی است که پنجره‌های بلند و سقفی‌مخروطی شکل دارد (همو، 89,90,192؛ «دائرةالمعارف دیانت»، همانجا؛ بوسنی، ۸۳).

مآخذ: ارزون چارشیلی، اسماعیل حقی، *تاریخ عثمانی*، ترجمهٔ وهاب ولی، تهران، ۱۳۷۰ش؛ اولیاچلبی، *سیاحت نامه*، به کوشش احمدجودت، استانبول، ۱۳۱۵ق؛ باتاکویچ، دوسان ت.، «نسل کشی در کشور مستقل کروات»، *مسألهٔ صربستان و یوگسلاوی سابق*، ترجمهٔ عباس آگاهی، تهران، ۱۳۷۳ش؛ *بوسنی و هرزگوین، انهدام، جنایت و نقض حقوق بشر*، ترجمهٔ واحد مطالعات و تحقیقات کاربردی، تهران، ۱۳۷۱ش؛ بوگارل، گزاویه، «بوسنی ـ هرزگوین: تشریح یک انبار باروت» (نک: هم، باتاکویچ)؛ رو، میشل، «در خصوص پاکسازی قومی در بوسنی ـ هرزگوین»، همان؛ شاو، ا. ج. و ا. ک. شاو، *تاریخ امپراتوری عثمانی و ترکیهٔ جدید*، ترجمهٔ محمود رمضان زاده، مشهد، ۱۳۷۰ش؛ لاکست، ایو، «مسألهٔ صرب و مسألهٔ آلمان» (نک: هم، باتاکویچ)؛ مکارثی، ج.، «بوسنی عثمانی»، *مسلمانان بوسنی ـ هرزگوین*، به کوشش مارک پنسون، ترجمهٔ مهوش غلامی، تهران، ۱۳۷۴ش؛ نظرزاده، عبدالله، *بوسنی و هرزگوین در بستر تاریخ*، قم، ۱۳۷۲ش؛ هامرپورگشتال، یوزف، *تاریخ امپراتوری عثمانی*، ترجمهٔ زکی علی آبادی، تهران، ۱۳۶۸-۱۳۶۹ش؛ *یوگسلاوی*، مؤسسهٔ مطالعات و پژوهشهای بازرگانی، تهران، ۱۳۶۷ش؛ نیز:

Bosnia and Herzegovina, tr. P. Loney, Sarajevo, 1980; *Britannica*, 1978; *Brockhaus, Entsiklopedicheskiĭ slovar'*, St. Petersburg, 1891; EI[1], S; EI[2]; *Enciclopedia Italiana*, Rome; *Grand Larousse*; GSE; IA; Malcolm, N., *Bosnia, a Short History*, London, 1994; Pašić, A., *Islamic Architecture in Bosnia and Hercegovina*, tr. M. Ridjanović, Istanbul, 1994; Pounds, N. J. G., *Eastern Europe*, London, 1969; *Türk ansiklopedisi*, Istanbul, 1967; *Türkiye diyanet vakfı İslâm ansiklopedisi*, Istanbul, 1992; WNGD.

غلامرضا استیفاء

باوَرْد، نک: ابیورد.

باوَرْدی، حسین، متخلص به فیضی، شاعر و ادیب سدهٔ ۹ق/۱۵م. در برخی مآخذ و همچنین آثار وی، نام او امیر سید حسین ابیوردی، حسین ابیوردی، و میرحسین باوردی آمده است (نک: افشار، ۵، ۷؛ باوردی، «انیس...»، ۸۷، ۱۱۱).

از تاریخ تولد و مرگ، زادگاه و محل درگذشت او اطلاعی در دست نیست؛ فقط می‌دانیم که در جوانی برای تحصیل علم به هرات رفته، و پس از خاتمهٔ آن به همراه میرزا کیجیک خان راهی سفر مکه شده، و عراق، فارس و روم را نیز سیاحت کرده، و به صحبت علما و حکما و اولیای آن دیار رسیده است (علیشیر، ۲۷۳). از بررسی آثارش می‌توان دریافت که اغلب‌اوقاتش درسفر می‌گذشته، و با سلاطین و شاهزادگان و امرای دوران خود همنشین بوده، و با عبدالرحمان جامی (۸۱۷- ۸۹۸ق) مراوده و مکاتبه داشته است (افشار، ۶-۷؛ باوردی، «چارتخت»، ۱۰، «انیس»، ۸۵-۸۷).

همچنین به نظر می‌رسد که باوردی پیوسته در معرض تهمت و غرض‌ورزی حسودان قرار داشته است، چنانکه برخی از ابیات وی را بی‌معنی و ناموزون دانسته، و به همین سبب، او را به جنون متهم ساخته بودند (علیشیر، همانجا؛ باوردی، همان، ۱۶۰). جامی در قطعه‌ای که برای کتاب *انیس العاشقین* او نوشته است، آرزو می‌کند که وی «از سر انگشت عیب جویان دور» باشد (افشار، ۷؛ باوردی، همان، ۸۵).

آثار:

۱. منظومهٔ *چارتخت*، سفرنامه مانندی که در قالب مثنوی سروده شده است. از این اثر چنین برمی‌آید که باوردی پس از زیارت مکه به ۴ منطقهٔ بزرگ آن زمان یعنی مصر و شام، آسیای صغیر، هند و نیز خراسان که در آن روزگار تختگاه بوده، سفر کرده است. وی در منظومهٔ خود اطلاعاتی دربارهٔ این مناطق و حکام و امرای آنجاها به دست می‌دهد و در این میان بعضی از ایشان از جمله: امیر علیشیر نوایی، سلطان حسین بهادر خان و بدیع‌الزمان میرزا را مدح می کند. او همچنین ابیاتی چند در ستایش جامی دارد (افشار، ۶-۷). جامی نیز در قطعه‌ای به ستایش *انیس العاشقین* پرداخته که باوردی آن را در آغاز اثر خود نقل کرده است (افشار، همانجا). همچنین مصراع اول منظومهٔ *چارتخت*، به نوشتهٔ خود باوردی، از جامی است (همو، ۶).

۲. *انیس العاشقین*، به نثر و نظم در بیان عشق و حالات آن تألیف شده است و گویا باوردی می‌خواسته اثری مانند *گلستان* بیافریند، ولی خود در مقدمهٔ آن می‌نویسد که اثر من در مقام مقایسه با *گلستان* سعدی به «هیچ ننماید» (همو، ۷؛ باوردی، همان، ۸۷).

بررسی آثار باوردی نشان می‌دهد که وی نه در سرودن شعر چندان توانا بوده، و نه در نوشتن نثر؛ هر چند که در قصیده و مثنوی دستی داشته است. نسخه‌های هر دو اثر به تاریخ ۸۹۸ق است و گمان می‌رود به خط مؤلف باشد (افشار، همانجا). این نسخه‌ها در مجموعه‌ای (شم 177) در «فهرست نسخ خطی عربی...» تألیف تورنبرگ به طور مختصر وصف شده است. مجموعهٔ حاوی این دو نسخهٔ خطی در کتابخانهٔ دانشگاه اوپسالای سوئد موجود است که در ۱۳۴۶ش به چاپ رسیده است (نک: افشار، همانجا).

مآخذ: افشار، ایرج، «دو اثر از حسین ابیوردی»، *فرهنگ ایران زمین*، تهران، ۱۳۳۲-۱۳۵۳ش، س ۱۵، شم ۵؛ باوردی، حسین، «چارتخت»، «انیس العاشقین»، *فرهنگ ایران زمین* (نک: هم، افشار)؛ علیشیر نوایی، *مجالس النفائس*، به کوشش علی‌اصغر حکمت، تهران، ۱۳۶۳ش.

جلال خسروشاهی

باوی، ایلی از ایلات لُر استان کهگیلویه و بویراحمد، و پیرو مذهب تشیع.

نام‌گذاری و ریشه‌شناسی: نام این ایل به صورت بابوی و بابویی نیز آمده است (نک: موسوی، ۹۳؛ گرمرودی، ۱۰۱۲؛ باور، ۱۱۰؛ صفی‌نژاد، ۳۶)؛ اما مردم ایل خود را باوی می‌نامند که ظاهراً برگرفته از

نام باویه (ه م) یا باوی یکی از قبایل عرب خوزستان باید باشد. اشتراک نام بین باویهای کهگیلویه و باویهای خوزستان سبب شده است که به نادرست این ایل را «عرب» به شمار آورند (فسایی، ۱۴۷۹/۲؛ پورکاظم، ۱۱۶ـ۱۱۴).

در نوشته‌های پیش از دورهٔ صفوی از ایلی به نام باوی، بابویی و یا بابوی در منطقهٔ کهگیلویه و یا مناطق لُرنشین نام برده نشده است؛ تنها در یک سند ملکی متعلق به یکی از خوانین دشمن زیاری کهگیلویه که در ۱۰۳۸ق نوشته شده، از شخصی به نام ملک حسین ولد شاهقلی بابویی دولتیاری نام برده شده است. هم اکنون «دولتیاری» یا «دولیاری» یکی از شاخه‌های اصلی ایل باوی به شمار می‌رود (نک: دنبالهٔ مقاله). میرک حسینی نیز در کتاب *ریاض الفردوس* (تألیف: ۱۰۸۳ق) که حدود نیم قرن بعد از آن سند نوشته شده، و حاوی مطالب فراوانی دربارهٔ کهگیلویه و ایلات آن است، به باوی، بابویی و یا بابوی اشاره‌ای ندارد. نخستین بار کریم خان در ۱۱۷۳ق از ایل باوی با نام بابوی و انتصاب کلانتر آن به بیگلر بیگی کهگیلویه یاد کرده، اما به پیوستگی قومی باویها اشاره‌ای نکرده است. همچنین اولین بار حسن فسایی (۱۴۷۹/۲) ایل باوی را به نادرست شعبه‌ای از اعراب باوی خوزستان دانسته است. دوبُد که در ۱۲۵۷ق/۱۸۴۱م به کهگیلویه سفر کرده، گفتهٔ کلانتر ایل باوی را مبنی بر اینکه «(اسلاف خانواده‌اش)» از منطقهٔ کعب به کهگیلویه آمده‌اند، نقل کرده است (ص ۱۷۶)، اما این گفته تنها مربوط به خانوادهٔ کلانتر است و نه گروههای دیگر ایل. همچنین وی به اینکه اجداد کلانتر از اعراب باوی بوده‌اند، اشاره‌ای ندارد.

انتساب ایل باوی کهگیلویه به اعراب باوی خوزستان به سادگی پذیرفتنی نیست، زیرا اولاً ایل باوی از تیره‌ها و طوایف متعددی تشکیل شده است که منشأ واحدی ندارند و هر گروه شجره‌نامهٔ جداگانه‌ای دارد؛ ثانیاً ساکنان پشتکوه که بیشتر طوایف و تیره‌های باوی را تشکیل می‌دهند، از بومیان قدیمی و لر زبان به شمار می‌روند و تنها بعضی از گروههای زیرکوه مهاجر شناخته شده‌اند؛ ثالثاً فرزند ارشد کلانتر سابق ایل، به نقل از پدر و نیاکانش می‌گوید که اجداد او ابتدا از کهگیلویه به خوزستان مهاجرت کرده‌اند و سپس مجدداً به موطن اصلی خود بازگشته‌اند (تحقیقات میدانی). این گفته را نوشتهٔ میرک حسینی (ص ۲۵) مبنی بر اینکه در ۱۰۳۸ق حدود هزار خانوار از مردم کهگیلویه و اعراب در خلف آباد خوزستان مسکن داشته‌اند، اهمیت می‌بخشد. لایارد از وجود قبیلهٔ دشمن زیاری کهگیلویه و ساکی لرستان در حویزه (هویزه) خبر داده است (ص ۸۰، حاشیه). هنری فیلد نیز تیرهٔ البوکردان اعراب باوی را در اصل بختیاری دانسته است (ص ۲۲۶ـ۲۲۷). از این رو، محتمل است که گروهی از بابوییهای کهگیلویه در گذشته به منطقه‌ای که بعدها به تصرف کعب درآمد، مهاجرت کرده، و سپس به کهگیلویه باز گشته‌اند؛ اما در این زمان همهٔ گروههای باوی کهگیلویه، زبان و فرهنگ لُری دارند.

قلمرو باویها شامل منطقهٔ باشت وباوی در جنوب کهگیلویه، و مساحت آن بالغ بر ۲٬۹۸۱ کمـ۲ است. اراضی ۳ ایل جَرام (ه م) در شمال، بویر احمد گرمسیری در شمال غربی و غرب، رستم مَمَسَنی (ه م) در شمال شرق و شرق، و سرانجام رودخانهٔ زهره در جنوب منطقهٔ باویها را احاطه کرده است. سرزمین باویها را کوه خامی به دو منطقهٔ پشتکوه و زیرکوه تقسیم می‌کند که پشتکوه شامل باشت و کوهمره و زیرکوه شامل پشت بند و زیربند است. پشتکوه از مناطق سردسیر و معتدل و زیرکوه از مناطق گرمسیری است (صفی‌نژاد، ۳۷ـ۳۹).

سرزمین باویها در تقسیم‌بندی کشوری جزو شهرستان گچساران به شمار می‌آید و از ۳ دهستان بویر احمد گرمسیر، گچساران وباشت و باوی تشکیل شده است. بنابراین تقسیم‌بندی، قسمتی از اراضی باویها به دهستان گچساران ضمیمه شده است (فرهنگ...، ۱۴۵). شهر دوگنبدان نیز در منطقهٔ باویها قرار دارد.

تقسیمات و پراکندگی جغرافیایی: در گزارشهای دوبد (۱۲۵۷ق)، فتاح خان گرمرودی (۱۲۶۱ق) و میرزا حسن فسایی (۱۳۱۳ق) به تقسیمات باویها اشاره نشده است، اما تقسیمات این ایل براساس تحقیقاتی که در طول نیم قرن گذشته صورت گرفته، مشخص گردیده است. بنابر تقسیمات سنتی، ایل باوی از ۴ تیرهٔ بزرگ: شیخ جلیل، دولیاری (دولتیاری)، عالیشی (عالیشاهی) و گشین، و ۱۵ تیرهٔ کوچک تشکیل شده است. تیره‌های بزرگ هر یک دارای چند طایفه، و تیره‌های کوچک فاقد طایفه هستند. تیرهٔ شیخ جلیل در کوهمرهٔ پشتکوه، دولیاری در کوهمره و باشت پشتکوه و شماری هم در زیرکوه، عالیشاهی در زیرکوه، و گشین در باشت و کوهمره زندگی می‌کنند. تیره‌های کوچک در دو منطقهٔ پشتکوه و زیر کوه پراکنده‌اند (برای آگاهی از شمار و نام طایفه‌های هر یک از تیره‌های بزرگ و نام تیره‌های کوچک و چگونگی پراکندگی جغرافیایی آنها، نک: باور، ۱۱۶ـ۱۱۷؛ صفی نژاد، ۱۱۲؛ امان‌اللهی، ۲۱۶ـ۲۱۷؛ غفاری، ۱۰۹ـ۱۱۶).

جمعیت: در ۱۵۰ سال گذشته آمار و ارقام متناقضی دربارهٔ جمعیت باویها داده‌اند. جمعیت آنها را دوبد در ۱۲۵۷ق/۱۸۴۱م، ۴ هزار (ص ۱۷۶)، فسایی در ۱۳۱۳ق (۱۴۷۹/۲) و محمود باور در ۱۳۲۴ش (ص ۱۱۸) ۱٬۵۰۰، و امام شوشتری در ۱۳۳۹ش، ۱٬۲۰۰ (ص ۸۶) خانوار داده‌اند. مؤسسهٔ مطالعات و تحقیقات اجتماعی (گروه عشایری) در ۱۳۴۷ش آمار دقیق باویها را ۵٬۴۶۱ خانوار داده است (جمعیت...، ۱۳) و از آن زمان به بعد آمار درستی از ایل باوی در دست نیست.

نظام اجتماعی ـ سیاسی: ایل باوی همانند دیگر ایلات ایران از گروههای متعدد و پدر تبار تشکیل شده است. در رده‌بندی واحدهای اجتماعی ـ سیاسی این ایل، تیره مقدم بر طایفه است. رده بندی ایل از کوچک‌ترین تا بزرگ‌ترین رده به این شرح بوده است: حونه (خانواده یا خانوار) ← اولاد ← طایفه ← تیره ← ایل. در گذشته، خانواده در ایل به عنوان یک واحد تولید و مصرف عمل می‌کرد و اکنون هم دربارهٔ بسیاری از خانواده‌ها صادق است. خانوادهٔ ساده (هسته‌ای) رایج ترین نوع خانواده است و پس از آن خانوادهٔ گسترده قرار دارد. سرپرستی

خانواده معمولاً با مرد است. هر خانواده عضوی از واحدهای پدر تبارِ اولاد، طایفه و تیره است. هر یک از طایفه‌ها و تیره‌های ایل از تبار جداگانه‌اند و ارتباط نَسبی با هم ندارند. هر یک از واحدهای پدر تبار ایل دارای نام، سرزمین و رهبر خاص خود بود که با عنوان ریش سفید و کدخدا شناخته می‌شدند. عامل پیوند دهندهٔ این واحدها کلانتر و نظام رهبری بود که آنها را به صورت یک واحد منسجم به نام ایل درآورده بود. منصب کلانتری ارثی بود و کلانتر که قدرت خاصی داشت، بالاترین مرجع تصمیم‌گیری در امور به شمار می‌آمد. قدرت کلانتر ناشی از مالکیت مراتع و اراضی کشاورزی، شمار تفنگچیان و کارگزاران و پیوندهای سیاسی با سران دیگر ایلات از طریق ازدواج بود. کلانتر، از یک سو به حل و فصل امور داخلی ایل می‌پرداخت و از دیگر سو، به عنوان نمایندهٔ ایل با دولت و گروههای خارج از ایل ارتباط داشت. آخرین کلانتر این ایل ملک منصور خان باشتی بود که اجداد او حدود ۱۰ نسل این منصب را عهده‌دار بودند. پس از انحلال نظام خانی ـ کلانتری و اجرای اصلاحات ارضی، ساختار سیاسی ایل باوی چون دیگر ایلات از هم پاشیده شد و اکنون هر یک از واحدها به طور مستقل راه خود را ادامه می‌دهند. با انقلاب اسلامی و اعدام آخرین کلانتر ایل، شوراهای اسلامی به جای کدخدایان و ریش سفیدان تشکیل گردید (تحقیقات میدانی).

نظام اقتصادی: شیوهٔ معیشت سنتی باویها مبتنی بر دامداری، باغداری و کشاورزی بود. ساکنان کوهمره (پشتکوه) از راه باغداری، کشاورزی و دامداری، و ساکنان باشت (پشتکوه) از راه دامداری و کشاورزی امرار معاش می‌کردند. اما ساکنان زیرکوه بیشتر دامدار بودند. پس از اکتشاف نفت در منطقهٔ باویها و گسترش تأسیسات نفتی در دوگنبدان گروههایی از این ایل در شرکت نفت مشغول کار شدند. از ۱۳۳۵ش به بعد، به تدریج جمعیت شهرنشین باوی فزونی گرفت (هرچند آمار دقیقی در دست نیست) و در نتیجه فعالیتهای اقتصادی آنها متنوع گردید. هم اکنون باویها چون دیگر ایلات، به جز فعالیتهای سنتی کشاورزی و دامداری، به مشاغل گوناگون دیگر نیز اشتغال دارند (تحقیقات میدانی).

پیشینهٔ تاریخی: ایل باوی در زمان زندیه به صورت ایلی قدرتمند در منطقهٔ کهگیلویه ظاهر می‌شود. دوید از تبعید باویها به خراسان در زمان نادرشاه و نابینا شدن رئیس آنها، هاشم نامی، خبر می‌دهد (ص ۱۷۶). به‌گزارش موسوی اصفهانی (ص ۹۲-۹۴)، مورخ معاصر کریم‌خان زند، هیبت‌الله‌خان پسر مسیح‌خان بابوی باشتی در ۱۱۷۳ق از جانب کریم خان به بیگلر بیگی کهگیلویه و ایلات آن برگزیده شد و چون جوانی بی‌تجربه بود، مأموری به نام میرزا طاهر چهار محالی به عنوان مشاور همراه وی به منطقه فرستاده شد. پس از مدتی بین هیبت‌الله‌خان و میرزا طاهر دشمنی بروز کرد و هیبت‌الله‌خان به دست برادر میرزا طاهر به قتل رسید. پس از هیبت‌الله پسرش محمد تقی‌خان، کلانتر ایل شد و پس از او شریف‌خان به جای او نشست که در ۱۲۱۷ق به دستور صادق‌خان آقای قاجار نابینا گردید (فسایی، ۲/۱۴۸۰).

پس از درگذشت شریف خان پسرش الله کرم‌خان زمام امور را در دست گرفت. او با ۳ رقیب نیرومند، یعنی ایل رستم، بویراحمدی (هم)، و میرزا قواما حاکم بهبهان درگیری داشت. الله کرم‌خان از طریق ازدواج با خواهر خان ایل رستم و نیز دختر میرزا قواما حمایت این دو رقیب را کسب کرد (دوید، ۱۷۷)، سپس به تحریک والی فارس و با یاری قشون دولتی به بویراحمدیها حمله، و آنان را غارت کرد. در این درگیری عبدالله‌خان، پسر محمد طاهرخان، کلانتر ایل بویراحمدی کشته شد (تحقیقات میدانی). این رویداد سبب دشمنی بین ایل بویراحمدی و باوی گردید که تا سالیان درازی ادامه‌داشت. الله‌کرم‌خان در ۱۲۷۳ق با دسیسهٔ خداکرم‌خان بویراحمدی کشته شد (باور، ۱۱۱-۱۱۲). پس از الله کرم‌خان فرزندانش شهبازخان و شاهرخ، یکی پس از دیگری به کلانتری رسیدند. کلانتری شاهرخ توأم با درگیری بین او و عموزاده‌هایش بود. در زمان او تیره‌ها و طوایف ایل باوی دو دسته شدند و هر گروه به حمایت یکی از دو جناح برخاستند. سرانجام شاهرخ در مجلسی که برای آشتی بین او و رقیبانش برپا گردیده بود، کشته شد. پس از شاهرخ رقیب او، حسینقلی‌خان جای او را گرفت. ۲۰ سال بعد او نیز به دست سلبعلی‌خان، برادر شاهرخ کشته شد (همو، ۱۱۲-۱۱۳؛ تحقیقات میدانی).

کلانتری سلبعلی‌خان ناپایدار بود و او نیز به تحریک اسدالله‌خان، برادرزادهٔ حسینقلی‌خان، کشته شد. پس از این رویدادها، اسدخان زمام امور را در دست گرفت و به مدت ربع قرن با اقتدار حکومت کرد. اسدخان که به درستی متوجه تحولات ایران شده بود، از مقابله با ارتش و دولت مرکزی خودداری کرد و در نتیجه مورد توجه رضا شاه قرار گرفت. حمایت اسدخان از عملیات ارتش خشم خوانین و کلانتران بویراحمدی را برضد او برانگیخت. سرانجام، در اوایل بهار ۱۳۰۹ش هنگامی که میهمان بویراحمدیها بود، به دست سرتیپ‌خان بویر احمد کشته شد (تحقیقات میدانی). بویر احمدیها قلعهٔ باشت، مقر اسدخان را تصرف، و اموال او را غارت کردند و چندین ماه بر باویها حکومت راندند. دولت مرکزی در تابستان ۱۳۰۹ش قوایی برای تنبیه بویر- احمدیها به منطقه فرستاد که منجر به جنگِ تامُرادی گردید. در این جنگ نظامیان به محاصره درآمدند و شمار بسیاری از آنها کشته شدند. رضا شاه برای نجات ارتشیان، جعفر قلی‌خان، سردار اسعد بختیاری وزیر جنگ را با چریکهای ایل بختیاری با شتاب تمام به منطقه فرستاد. سرانجام، خوانین بویر احمد دست از جنگ کشیدند و تسلیم و روانهٔ تهران شدند. پس از تسلط دولت، آرامشی نسبی در منطقه برقرار گردید. اما پس از شهریور ۱۳۲۰ به علت ضعف دولت مرکزی، نظام ایلی بار دیگر احیا شد و ملک منصورخان باشتی، فرزند اسدخان که در مدرسهٔ نظام تحصیل کرده بود، به عنوان کلانتر قدرتمند ایل پا به میدان نهاد و تا اجرای اصلاحات ارضی در ۱۳۴۰ش حکمرانی کرد. پس از اصلاحات ارضی، ملک منصور همچنان نفوذ خود را حفظ کرد، تا

اینکه در ۱۳۵۸ش اعدام گردید (باور، ۱۱۸؛ مجیدی، ۳۶۸؛ تحقیقات میدانی). اکنون نظام سیاسی ایل باوی همانند دیگر ایلات از هم پاشیده است و واحدهای تشکیل دهندهٔ ایل هر یک به طور مستقل و زیر نظر شوراهای اسلامی اداره می‌شوند.

مآخذ: امام شوشتری، محمدعلی، *تاریخ جغرافیایی خوزستان*، تهران، ۱۳۳۱ش؛ امان‌اللهی بهاروند، سکندر، *قوم لُر*، تهران، ۱۳۷۰ش؛ باور، محمود، *کوه‌گیلویه و ایلات آن*، تهران، ۱۳۲۴ش؛ پورکاظم، کاظم، *مدخلی بر شناخت قبایل عرب خوزستان*، تهران، ۱۳۷۶ش؛ جمعیت و *شناسنامهٔ ایلات کهگیلویه*، مؤسسهٔ مطالعات و تحقیقات اجتماعی دانشگاه تهران، ۱۳۴۷ش؛ حسینی، میرک، *ریاض‌الفردوس*، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ انجمن آسیایی سلطنتی لندن؛ دوبد، س.، *سفرنامهٔ لرستان و خوزستان*، ترجمهٔ محمدحسین آریا، تهران، ۱۳۷۱ش؛ صفی‌نژاد، جواد، *اطلس ایلات کهگیلویه*، ۱۳۴۷ش؛ غفاری، یعقوب، *شناسنامهٔ ایلات کهگیلویه و بویراحمد*، تهران، ۱۳۷۴ش؛ فرهنگ *آبادیهای کشور*، سرشماری عمومی نفوس و مسکن (۱۳۶۵ش)، استان کهگیلویه و بویراحمد، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۶۷ش؛ فسایی، حسن، *فارس‌نامهٔ ناصری*، به کوشش منصور رستگار فسایی، تهران، ۱۳۶۷ش؛ فیلد، هنری، *مردم‌شناسی ایران*، ترجمهٔ عبدالله فریار، تهران، ۱۳۴۳ش؛ گرمرودی، فتاح، *سفرنامه*، به کوشش فتح‌الدین فتاحی، تهران، ۱۳۴۷ش؛ لایارد، ا. هـ. و دیگران، *سیری در قلمرو بختیاری و عشایر خوزستان*، ترجمهٔ مهراب امیری، تهران، ۱۳۷۱ش؛ مجیدی، نورمحمد، *تاریخ و جغرافیای کهگیلویه و بویر احمد*، تهران، ۱۳۷۱ش؛ موسوی اصفهانی، محمدصادق، *تاریخ گیتی گشا*، به کوشش سعید نفیسی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ تحقیقات میدانی مؤلف.

سکندر امان‌اللهی بهاروند

باویه، یکی از قبایل بزرگ عرب شیعی مذهب ساکن خوزستان.

خاستگاه و پراکندگی: مردم قبیلهٔ باویه خود را از فرزندان «مُهلهل» قهرمان نامی عرب (فیلد، 190؛ لاریمر، II/293) و از نسل اعراب ربیعه به شمار می‌آورند (عزاوی، ۱۹۱/۴؛ قزوینی، ۳۶). این قبیله با اعراب بنی کعب هم پیوند و خویشاوندی دیرینه دارند، اما گاه میان آنها رقابت و خصومت پدیدآمده‌است (فیلد، همانجا؛ سرداراسعد، ۲۹۰). تاریخ کوچ این قبیله به سرزمین ایران به درستی روشن نیست، اما به نظر می‌رسد که همراه قبیلهٔ بنی لام در اواخر سدهٔ ۱۲ق/۱۸م به ایران آمده‌اند (اپنهایم، III/356). اعراب باویه بجز اقامت در وطن اصلی خود، یعنی در قسمتهایی از شبه جزیرهٔ عربستان و عراق (بصره)، (*آبادان...*، 123؛ سیادت، ۱۱۴)، در جنوب خوزستان، منطقه‌ای در مشرق و جنوب اهواز، میان رود کارون و جراحی تا جنوب بند قیر و شمال مارِد نیز مستقر هستند (فیلد، لاریمر، همانجاها).

جمعیت: شمار این قبیله را در ۱۳۲۰ق حدود ۲۰ هزار تن (لاریمر، همانجا)، و در ۱۳۱۰ش، ۲'۳۲۰ خانوار تخمین زده‌اند (فیلد، همانجا، اپنهایم، IV/90). بنابر گزارش لاریمر (II/294) در ۱۳۲۵ق/۱۹۰۷م، ۱'۵۰۰ نفر از باویه یکجانشین شده بودند و ۱۸'۵۰۰ نفر دیگر هنوز کوچ می‌کردند (نیز نک: *آبادان*، همانجا). مردم باویه بیشتر به پرورش شتر، بز و الاغ می‌پردازند و زراعت آنان گندم و جو، و به صورت سنتی و دیم‌کاری است (فیلد، همانجا؛ سیادت، ۱۱۵).

سازمان اجتماعی: قبیلهٔ باویه به طوایفی چند تقسیم می‌شود: آل‌حرب، زرگان یا زرقان، سلامات، نواصر، حمید، بوبالی، عمور، جبارات، بوعَطْوی، معاویه و جامع. آل حرب خود متشکل از دو بیت خزعل و مزعل است (عزاوی، ۱۹۱/۴-۱۹۲؛ فیلد، همانجا؛ عزیزی، ۳۳-۳۴).

تاریخ سیاسی این قبیله نشان می‌دهد که مردم باویه همواره نسبت به حکام محلی نافرمان و سرکش بوده‌اند. این سرکشی باعث می‌شد که حکمرانان برای سرکوب آنها شیوخ و رؤسای هواخواه خود را به سرپرستی این قبیله برگزینند (کسروی، ۲۳۶). باویه‌ایها در اوایل سدهٔ ۱۹م، در زمان حکومت علی پاشا که قصد تعرض به محمره (خرمشهر) را داشت، درکنار شیخ جابر آل بوکاسب سرسختانه جنگیدند (عزیزی، ۳۳) که در تاریخ سیاسی این قبیله از افتخارات به شمار می‌رود.

در زمان ناصرالدین شاه، حاج جابر خان (از شیوخ قبیله مُحَیْسِن) که طرفدار حکومت وقت بود، برای تنبیه و تأدیب قبیلهٔ باویه، در ۱۲۷۴ق، با فرمان حکومتی اختیار این قبیله را به‌دست‌گرفت (کسروی، همانجا). وی با یک اقدام سیاسی، یعنی ازدواج با «نوریه»، دختر شیخ طلال، از شیوخ بزرگ قبیلهٔ باویه ــ که شیخ خزعل در ۱۲۸۱ق از این پیوند تولد یافت ــ همبستگی قبایل محیسن و باویه را برقرار ساخت (سیادت، ۱۱۴-۱۱۵).

بعدها، قبیلهٔ باویه سلطهٔ شیخ خزعل را به عنوان امیر خوزستان پذیرفتند، اما پس از آشکار شدن خیانت او به عشایر در دست نشاندگی انگلیس (عزیزی، ۳۳)، در ۱۳۳۳ق/۱۹۱۵م شورش کردند و باآتش‌زدن چاهها و لوله‌های نفت خسارت قابل ملاحظه‌ای به بار آوردند (سفیری، ۵۲)؛ در همان سال همگام با قبیلهٔ بزرگ بنی‌کعب، برضد شیخ خزعل و انگلیسیها عصیان کرده، به صف مجاهدین پیوستند و دلاورانه جنگیدند (سیادت، ۶۷).

مآخذ: سردار اسعد، علیقلی و عبدالحسین سپهر، *تاریخ بختیاری*، به کوشش جمشید کیانفر، تهران، ۱۳۷۶ش؛ سفیری، فلوریدا، *پلیس جنوب ایران*، ترجمهٔ منصوره اتحادیه و منصوره جعفری فشارکی، تهران، ۱۳۶۴ش؛ سیادت، موسی، *تاریخ جغرافیایی عرب خوزستان*، تهران، ۱۳۷۴ش؛ عزاوی، عباس، *عشائر العراق*، بغداد، ۱۳۷۵ق/۱۹۵۶م؛ عزیزی بنی طرف، یوسف، *قبایل و عشائر عرب خوزستان*، تهران، ۱۳۷۲ش؛ قزوینی، مهدی، *انساب القبائل العراقیة و غیرها*، نجف، ۱۳۹۰ق/۱۹۷۰م؛ کسروی، احمد، *تاریخ پانصدسالهٔ خوزستان*، تهران، ۱۳۳۰ش؛ نیز:
Abadan and South Western Iran, ed. L. W. Adamec, Graz, 1989; Field, H., *Contributions to the Anthropology of Iran*, Chicago, 1939; Lorimer, J. G., *Gazetteer of the Persian Gulf, 'Omān and Central Arabia*, Calcutta, 1908; Oppenheim, Max von, *Die Beduinen*, Wiesbaden, 1952.

معصومه ابراهیمی

باهِله، از قبایل عرب عدنانی منسوب به باهله، همسر مالک بن اعصر بن سعد بن قیس عیلان. باهله خود دختر صعب بن سعدالعشیره از اعراب بنی مذحج قحطانی بود. وی پس از مرگ مالک بن اعصر، به همسری پسر شوهر خویش، معن بن مالک، درآمد و از او هم فرزندانی یافت. این فرزندان و دیگر پسران متعدد معن همه به دست باهله پرورش یافتند و از این‌رو، به او منسوب شدند و همه را باهلی خواندند (ابن حزم، ۴۸۱؛ کلبی، ۴۷۹؛ ابن درید، ۲۷۱؛ ابن قتیبه، ۸۰؛ یاقوت، *المقتضب*،

۱۷۹ـ۱۸۰؛ خلیفه، ۱۰۷/۱).

با آنکه در نظام قبیله‌ای عرب، تیره‌های منشعب از قیس عیلان به‌سبب وسعت و کثرت، اهمیت بسیار داشتند، ولی باهله از نفوذی برخوردار نبود و حتیٰ از برخی گزارشها برمی‌آید که از قبایل شریف به شمار نمی‌آمد و عرب انتساب به آن را خوش نداشت (یعقوبی، ۲۲۷/۱؛ علی، ۳۹۸/۱ـ۳۹۹؛ نیز نک‍: سمعانی، ۷۰/۲)؛ حتیٰ حکایات طنزآمیزی هم دربارۀ این قبیله ساخته بودند و به ویژه در خست و لئامت به آنها مثل می‌زدند (همانجا؛ مسعودی، ۱۴۰/۶؛ ابن جوزی، ۲۰۴/۱۰؛ ابن کثیر، ۱۶۹/۹؛ ثعالبی، ۱۱۹ـ۱۲۰؛ آلوسی، ۱۶۵/۲۶ـ۱۶۶). چنانکه پیداست کتاب *مثالب باهله* از ابوعبیده معمر بن مثنیٰ هم در ذمّ و هجو این قبیله است؛ اگرچه کتاب *مناقب باهله* نیز به همو منسوب است (ابن ندیم، ۵۹؛ قس: یاقوت، *معجم...*، ۲۷۰۹/۶، که از کتاب *بیان باهلة*، منسوب به همو نام برده است).

با اینهمه، شهرت قبیلۀ باهله به سبب برخی حوادثی است که به هر حال در آنها نقشی داشت، یا مدیون اشخاص بزرگی است که از آن برخاستند. از آن میان می‌توان به سحبان وائل در اواسط سدۀ ۱ق که عرب در فصاحت و بلاغت به او مثل می‌زد (ابن کثیر، ۷۱/۸ـ۷۲)؛ و نیز اعشیٰ باهلی که مشهور است (ابن درید، ۱۵؛ منوچهری، ۵۷؛ دبیرسیاقی، ۲۵۱) و سرانجام قتیبة بن مسلم باهلی از فاتحان و حاکمان مشهور خراسان اشاره کرد.

دربارۀ باهله، پیش از اسلام اطلاع اندکی در دست است، ولی از همین آگاهیهای پراکنده می‌توان تا حدی به شیوۀ زندگی و فعالیت اقتصادی آن پی‌برد. خاندانهای مختلف این قبیله در منطقه‌ای میان یمن تا مکه پراکنده بودند و بر اثر اقامت طولانی، بسیاری از نواحی آنجا به مالکیت قبیله درآمده بود. زندگی گروهی از باهلیان در زمان واثق عباسی در ناحیۀ میان مکه و مدینه (ابن خلدون، ۳(۳)/۵۷۴)، می‌تواند نشانی از زیستگاه آنها در دوران پیش از اسلام باشد. گاه ممکن بود ناحیه‌ای از تملک قبیله‌ای به تملک دیگری درآید، همچون یمامه (ابوعبید، ۹۰/۱؛ جبوری، ۴۰) که بعضی از خاندانهای باهله در سده‌های ۴ و ۵م در آن ساکن بوده‌اند (بلاو، 670). بررسی نام کوهها، نهرها و دشتهای منسوب به باهله و انطباق آنها با محل امروزیشان در عربستان و یمن، می‌تواند جای دقیق نواحی زیر تسلط ایشان را معین سازد (نک‍: ابوعبید، ۱۱۸/۱، ۲۸۷، ۳۳۶، ۱۰۷۲/۳، ۱۰۸۵، ۱۲۹۲؛ ابراهیم حربی، ۶۱۸؛ یاقوت، *بلدان*، ۵۲۵/۱، ۱۹۱/۲، ۲۹۷، ۱۱۸/۳، جم‍، نیز ۷۳۰/۴؛ اصفهانی، ۳۶۴، ۳۶۷). از مناطق متعلق یا منسوب به باهله، دو ناحیه مهم‌تر به نظر می‌رسند: نخست کوه سود (سُوْد، سواد) شامل دو قله در ناحیۀ یمامه؛ و دیگر، ناحیۀ عوسجه که هر دو معادن نقره دارند (یاقوت، همان، ۱۸۳/۳، ۷۴۵؛ اصفهانی، ۲۱۰، ۲۳۵ـ۲۳۶).

همراه با دگرگونیهای ژرفی که ظهور اسلام در وضع داخلی شبه‌جزیره به وجود آورد، باهله نیز دستخوش برخی تحولات عارضی، از قبیل مهاجرت و تغییر مکان گردید. از همین روی، با توجه به نشانه‌ها و گزارشهای تاریخی مانند مکاتبات حکومت مرکزی در مدینه و کوفه و دمشق با سرزمینهای گشوده شده، ردّ افرادی از قبیله را می‌توان پیش از آنکه سدۀ نخست هجری به پایان برسد، در جنوب ایران و عراق، اهواز، بحرین، بصره (نک‍: ابن اثیر، *الکامل*، ۴۵۴/۳؛ بلاذری، *انساب*، ۴(۱)/۱۷۳، ۳۹۰ـ۳۹۱)، شمال شرقی ایران، خراسان (ابن خلدون، ۲(۳)/۶۳۱؛ *العیون...*، ۱۷؛ ابن جوزی، ۲۹۹/۶) و شام و ارمینیه یافت (خلیفه، ۱۰۶/۱؛ ابن هشام، ۴۲/۱؛ قس: EI²).

نخستین آگاهیها از حضور و فعالیت این قبیله پس از اسلام، از ۳ عهدنامۀ سیاسی ـ اقتصادی با شخص پیامبر(ص) به دست می‌آید که پس از فتح مکه و استقرار رسمی اسلام، با آمدن رؤسای خاندانهای باهله نزد پیامبر(ص) و اعلام پذیرش اسلام، از سوی پیامبر(ص) به ایشان نگاشته شده است (ابن حجر، *الاصابة...*، ۴۲۳/۳؛ ابن اثیر، *اسدالغابة*، ۳۷۲/۴؛ *مجموعة...*، ۲۹۲ـ۲۹۳). این عهدنامه‌ها هم حدود وظایف سیاسی ـ اقتصادی قبیله را روشن می‌سازد و هم گونه‌ای امان‌نامه برای باهله به شمار می‌رود (قس: ابن سعد، ۳۰۷/۱).

پس از آن منحنی حیات اجتماعی قبیله، قوسی صعودی به سوی نفوذ سیاسی و تشکیل نیروی نظامی و شبه نظامی نشان می‌دهد و قبیله در جنگها و فتوحات اسلام به سرکردگی فرماندهانی از خود شرکت می‌کند (نک‍: ابن اثیر، *الکامل*، ۱۲/۵؛ ابن هشام، همانجا). در دو سدۀ اول هجری افراد بسیاری از اهل روایت و حدیث و سیاست از موالی باهله بوده‌اند و یا به نحوی از حمایت قبیله برخوردار می‌شدند (مثلاً نک‍: ابن سعد، ۹۳/۷، ۲۵۸، ۲۷۸، جم‍؛ بلاذری، همان، ۱۹۰/۳ـ۱۹۱؛ ابن حجر، *نزهة...*، ۲۸۱/۲؛ شیخ مفید، ۵۸ ـ۵۹؛ قس: بلاذری، *فتوح...*، ۳۷۵). بعداً نفوذ قدرت قبیله به آن اندازه رسید که حضورش در جنگهای مهمی مانند صفین با اهمیت شمرده شود (نک‍: نصر بن مزاحم، ۱۱۶، ۲۶۸). ظاهراً شرکت باهله در جنگ جمل به طرفداری از علی(ع) (ابن ابی الحدید، ۲۵۸/۱) موجب شد که معاویه کینه‌ای سخت از آنان در دل گیرد (نک‍: بلاذری، *انساب*، ۴(۱)/۲۳ـ۲۴؛ جاحظ، ۴۲۷/۳ـ۴۲۸).

تحولات سیاسی پس از قرن ۲ق آنچنان گوناگون و بنیادین بود که دیگر جایی برای نفوذ نیرومند قبایل عرب در نظام جدید سیاسی که به‌سرعت مراحل شهریگری و شکوفایی را طی می‌کرد، باقی نمی‌گذاشت. باهله نیز دیگر هرگز به نیرومندی و تأثیری که قبیله در زمان فرمانروایی قتیبه بن مسلم باهلی در خراسان (ابن خلدون، همانجا؛ ابن اثیر، همان، ۱۲/۵ـ۲۰) پیدا کرده بود، دست نیافت.

مآخذ: آلوسی، محمود، *روح المعانی*، بیروت، داراحیاء التراث العربی؛ ابراهیم حربی، *المناسک و اماکن طرق الحج و معالم الجزیرة*، به کوشش حمد جاسر، ریاض، ۱۴۰۱ق/۱۹۸۱م؛ ابن ابی الحدید، عبدالحمید، *شرح نهج البلاغة*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۹۵۹م؛ ابن اثیر، علی، *اسدالغابة*، بیروت، داراحیاء التراث العربی؛ همو، *الکامل*؛ ابن جوزی، عبدالرحمان، *المنتظم*، به کوشش محمد عبدالقادر عطا و مصطفیٰ عبدالقادر عطا، بیروت، ۱۴۱۲ق/۱۹۹۲م؛ ابن حجر عسقلانی، احمد، *الاصابة*، قاهره، ۱۳۲۸ق؛ همو، *نزهة الالباب*، ریاض، ۱۴۰۹ق/۱۹۸۹م؛ ابن حزم، علی،

جمهرة انساب العرب، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ ابن خلدون، *العبر*؛ ابن درید، محمد، *الاشتقاق*، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، قاهره، ۱۳۷۸ق/۱۹۵۸م؛ ابن سعد، محمد، *الطبقات الکبریٰ*، بیروت، دارصادر؛ ابن قتیبه، عبدالله، *المعارف*، به کوشش ثروت عکاشه، قاهره، ۱۹۶۰م؛ ابن کثیر، *البدایة*؛ ابن ندیم، *الفهرست*؛ ابن هشام، عبدالملک، *السیرة النبویة*، به‌کوشش مصطفیٰ سقا و دیگران، قاهره، ۱۳۵۵ق/۱۹۳۶م؛ ابوعبید بکری، عبدالله، *معجم ما استعجم*، به کوشش مصطفیٰ سقا، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ اصفهانی، حسن، *بلاد العرب*، به کوشش حمد جاسر و صالح علی، ریاض، ۱۳۸۸ق/۱۹۶۸م؛ بلاذری، احمد، *انساب الاشراف*، به کوشش عبدالعزیز دوری، بیروت، ۱۳۹۸ق/ ۱۹۷۸م؛ همو، *فتوح البلدان*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۶۵م؛ ثعالبی، عبدالملک، *ثمار القلوب*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۴ق/ ۱۹۶۵م؛ جاحظ، عمرو، *الحیوان*، به‌کوشش عبدالسلام محمدهارون، قاهره، ۱۳۸۸ق/ ۱۹۶۸م؛ جبوری، یحییٰ، *الجاهلیة*، بغداد، ۱۳۸۸ق/۱۹۶۸م؛ خلیفة بن خیاط، *الطبقات*، به کوشش سهیل زکار، دمشق، ۱۹۶۶م؛ دبیرسیاقی، محمد، تعلیقات بر دیوان منوچهری دامغانی (هم)؛ سمعانی، عبدالکریم، *الانساب*، به کوشش عبدالرحمان بن یحییٰ معلمی، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۳م؛ شیخ مفید، محمد، *الجمل*، به کوشش علی میرشریفی، قم، ۱۴۱۳ق/۱۳۷۱ش؛ علی، جواد، *تاریخ العرب قبل الاسلام*، بیروت، ۱۹۶۸م؛ *العیون و الحدائق*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۷۱م؛ کلبی، هشام، *الاصنام*، به کوشش احمد زکی پاشا، تهران، ۱۳۶۴ش؛ *مجموعة الوثائق السیاسیة للعهد النبوی و الخلافة الراشدة*، به کوشش محمد حمیدالله، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ مسعودی، علی، *مروج الذهب*، به کوشش باربیه دومنار، پاریس، ۱۸۷۱م؛ منوچهری دامغانی، احمد، *دیوان*، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۵۶ش؛ نصربن مزاحم، *وقعة صفین*، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، قاهره، ۱۳۸۲ق؛ یاقوت، *بلدان*؛ همو، *معجم الادباء*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۹۳م؛ همو، *المقتضب*، به کوشش ناجی حسن، بیروت، ۱۹۸۷م؛ یعقوبی، احمد، *تاریخ*، بیروت، دارصادر؛ نیز:
Blau, O., «Die Wanderung der sabäischen Völkerstämme im 2. Jahrhundert n. Chr.», ZDMG, 1868, vol. XXII; EI[2].
منوچهر پزشک

باهِلی، ابوعمر سعید بن محمد (د ۳۰۰ق/۹۱۳م)، از متکلمان معتزلی مکتب بصره. برخی نام و نسب او را به صورت محمد بن عمر بن سعید نیز آورده‌اند (ابن ندیم، ۲۱۹، حاشیه؛ ابن حجر، ۳۲۰/۵؛ داوودی، ۲۱۹/۲). دانسته‌های ما از سرگذشت او به روایتهای انگشت شماری محدود می‌شود که امکان نوشتن یک زندگی‌نامهٔ قانع کننده را فراهم نمی‌کند؛ اما از خلال همین روایتها می‌توان جسته و گریخته چند نکته از زندگی او را باز گفت. باهلی در بصره ــ یکی از دو پایگاه اصلی معتزله ــ زاده شد و همانجا بالید (ابن ندیم، همانجا). از استادان او تنها ابوعلی جبایی (د ۳۰۳ق) را می‌شناسیم، و البته روابط آن دو صرفاً به پیوند شاگردی و استادی محدود نمی‌شد، بلکه باهلی تا پایان عمر همواره، جز فترتی کوتاه، انیس و جلیس ابوعلی بود، چندان که جبایی عمدهٔ آراء خود را بر باهلی املا می‌کرد و او می‌نوشت (نک: ابن مرتضیٰ، ۹۷).

از روایات چنین برمی‌آید که باهلی شغلی در سپاه داشته است و در اواخر عمر هم مأمور اصلاح مشکلاتی شد که در میان نظامیان بغداد پدید آمده بود؛ پس به آن سامان رفت و یک چند آنجا ماند و در همانجا درگذشت (قاضی عبدالجبار، ۲۸۹، ۳۱۰؛ ابن مرتضیٰ، همانجا؛ قس: ابن ندیم، همانجا، که او را قاضی نیز خوانده است). در طبقه‌بندی تصنعی معتزله، باهلی را در طبقهٔ نهم جای داده‌اند (نک: قاضی عبدالجبار، ۳۱۰؛ ابن‌مرتضیٰ، همانجا). به‌گفتهٔ قاضی‌عبدالجبار، باهلی در علم کلام، دانش اخبار، مواعظ، اشعار و تاریخ پیشگام بود و عمدهٔ همت خود را به تبلیغ عقاید اعتزالی و موعظهٔ مردم صرف می‌کرد (همانجا). مواعظ او به دلیل استفادهٔ فراوان از آیات، روایات، حکایات، لغت و شعر بسیار جذاب و دلپذیر بود و حتیٰ گاه ابوعلی جبایی را نیز منقلب می‌گردانید (نک: ابن ندیم، همانجا؛ قاضی عبدالجبار، ۳۱۰-۳۱۱).

روایت دیگری نشان می‌دهد که باهلی در دورانِ کوتاه مدت خلافت مهتدی بالله (۲۵۵-۲۵۶ق) از یاران و نزدیکان وی بوده است. این روایت همچنین بیانگر عمق دشمنی باهلی با مشبهه است (نک: همو، ۳۱۱؛ ابن مرتضیٰ، ۱۲۶-۱۲۷). او با جبرگرایان نیز سخت سرستیز داشت و حتیٰ از دایی خود که از آنان بود، دوری می‌کرد (قاضی‌عبدالجبار، ۳۱۰-۳۱۱).

باهلی آثاری کلامی از خود بر جای گذاشت که از جمله می‌توان به اینها اشاره کرد: ۱. *الاصول الخمسة*، که ابومنصور ماتریدی ردیه‌ای بر آن نوشت (نک: نسفی، ۳۵۹/۱)؛ ۲. *الاصول فی التوحید*؛ ۳. *اعجاز القرآن*؛ ۴. *التوحید* (ابن ندیم، داوودی، همانجاها). از این آثار نشانی در دست نیست.

مآخذ: ابن حجر عسقلانی، احمد، *لسان المیزان*، حیدرآباد دکن، ۱۳۳۱ق؛ ابن‌مرتضیٰ، احمد، *طبقات المعتزلة*، به کوشش دیوالد ویلتسر، بیروت، ۱۳۸۰ق/ ۱۹۶۰م؛ ابن ندیم، *الفهرست*؛ داوودی، محمد، *طبقات المفسرین*، بیروت، ۱۴۰۳ق/ ۱۹۸۳م؛ قاضی عبدالجبار، احمد، «فضل الاعتزال»، *فضل الاعتزال و طبقات المعتزلة*، به کوشش فؤاد سید، تونس، ۱۳۹۳ق/۱۹۷۴م؛ نسفی، میمون، *تبصرة الادلة*، به کوشش کلود سلامه، دمشق، ۱۹۹۰م.
ناصر گذشته

باهِلی، ابونصر احمد بن حاتم (د ۲۳۱ق/۸۴۶م)، ادیب، نحوی، لغت‌شناس و راوی اشعار عرب. به گفتهٔ ابن ندیم، باهلی در ۷۰ و چند سالگی درگذشته است (ص ۶۱)، پس می‌توان پنداشت که میان سالهای ۱۵۷ تا ۱۶۰ق دیده به جهان گشوده بوده است (نیز نک: قفطی، ۳۶/۱). او در بصره رشد و نمو کرد و نسبت بصری (نک: میمنی، ۵۴۳) را نیز از همین‌جا کسب کرد. باهلی نزد اصمعی (د ۲۱۶ق/۸۳۱م) دانش آموخت و بعدها به روایت آثار او پرداخت (طبری، ۱۴۵/۹؛ خطیب، ۱۱۴/۴). علاقه و دلبستگی باهلی به اصمعی تا بدانجا بود که به غلام اصمعی (زبیدی، ۱۹۷) شهرت یافت. او را در شمار راویان موثق نهاده‌اند (ذهبی، ۳۵) و اصمعی خود نیز به وثوق و عدالتش گواهی داده است (زبیدی، ۱۹۸). گویا این اعتماد متقابل، به سبب نسبت خویشاوندی نزدیک میان آن دو بوده است (یاقوت، ۴۰۵/۱؛ سیوطی، *بغیة*...، ۳۰۱/۱: شاید خواهرزادهٔ اصمعی بوده است). افزون بر آن باهلی، لغت و ادب عربی را از ابوعبیده (د ح ۲۱۰ق/۸۲۵م)، ابوزید انصاری (د ۲۱۵ق) و ابوعمرو شیبانی (د ۲۱۰ ق) نیز روایت کرده بود (همو، *المزهر*...، ۴۰۸/۲، ۴۱۱).

باهلی بعدها در بغداد آموخته‌های خود را کمال بخشید و بر دقایق صرفی و نحوی تسلط یافت (نک: یاقوت، همانجا؛ ابن تغری بردی،

۲۵۹/۲). با اینهمه، دانش او ظاهراً از این حد فراتر نرفت و به پهنهٔ دیگر علوم نرسید. باهلی همچون استادان خود از آراء مکتب بصره پیروی می‌کرد (EI²). او با مشاهیر علم و ادب دوستی و مجالست و مباحثه داشت (نک: زجاجی، ۱۱۶، ۲۸۲). ابراهیم حربی، ابن سکیت و ابوالعباس ثعلب در محضر او دانش آموختند و از وی روایت کردند (خطیب، همانجا؛ قفطی، ۳۶/۱-۳۷). باهلی در حدود سال ۲۲۰ق/۸۳۵م به دعوت خصیب بن سالم (خصیب بن اسلم) به اصفهان سفر کرد و آثار اصمعی و گزیده‌هایی از اشعار جاهلی و اسلامی را در آنجا بازخواند. وی پس از چند ماه عازم حج شد و آنگاه به بصره بازگشت (یاقوت، ۴۰۶/۱-۴۰۷؛ سیوطی، *بغیة*، همانجا).

آثار: بیشتر آثار و رساله‌هایی که وی همچون پیشینیان خود در زمینهٔ علم لغت نگاشته بود، اینک از میان رفته است و تنها گزیده‌هایی از آن در تألیفات ادبای متأخرتر یافت می‌شود. آثار شناخته شدهٔ وی اینهاست: ۱. *الابل* (بغدادی، ۲۶۱/۱). ۲. *ابیات المعانی* (ابن ندیم، همانجا)، که ابوتمام در نگارش *حماسهٔ* خود و ابوالفرج اصفهانی در *الاغانی* از آن روایت کرده‌اند. ابوعلی قالی این اثر را با خود به اندلس برد و از آن با عنوان کتاب *معانی الشعر* یاد کرد (ابن خیر، ۳۹۸؛ GAS, II/59, 67). ۳. *الاجناس* (در ۲ ج)، که در اندلس مشهور بود. باهلی این اثر را بر مبنای کتابی به همین نام از اصمعی، و با اضافاتی از ابوزید انصاری نوشته، و جوهری در *صحاح اللغه* به آن استناد جسته است (ابن خیر، ۳۸۱، ۳۹۸؛ GAS, VIII/88). ۴. *اشتقاق الاسماء*. این اثر در کتابخانهٔ اسعد افندی در استانبول (شم ۲۳۵۷) یافت می‌شود (دفتر...، ۱۳۷). ۵. *الالفاظ*، که از منابع احمد بن یوسف فهری (د ۶۹۱ق/۱۲۹۲م) در تألیف کتاب *تحفة المجد الصریح فی شرح کتاب الفصیح* بوده است (نک: میمنی، همانجا). ۶. *الجراد*. ۷. *الخیل* (یاقوت، ۴۰۶/۱). ۸. *الزرع و النخل* (ابن ندیم، همانجا). ۹. *السلاح*، که بیرونی در *الجماهر* و ازهری در *تهذیب*، گزیده‌ها و روایاتی از آن نقل کرده‌اند. به‌گفتهٔ برخی از محققان این کتاب در اصل از آن اصمعی بوده که باهلی آن را تصحیح، یا روایت کرده است (GAS, VIII/89). ۱۰. *الشجر و النبات*. این اثر که منبع مورد استناد ابوحنیفهٔ دینوری در تألیف کتاب *النبات* بود، تا سدهٔ ۷ق/۱۳م در حلب یافت می‌شد (قفطی، ۳۶/۱؛ GAS، همانجا). ۱۱. *شرح دیوان ذی‌الرمه*، که میان سالهای ۱۳۹۲-۱۳۹۴ق/۱۹۷۲-۱۹۷۴م در ۳ مجلد در دمشق به چاپ رسید. ۱۲. *الطیر* (بغدادی، ۳۱۲/۱). ۱۳. *اللبأ و اللبن*، که در سدهٔ ۷ق/۱۳م در حلب موجود بود (GAS، همانجا). ۱۴. *ما یلحن فیه العامة* (ابن ندیم، همانجا)، مشتمل بر الفاظ و تعابیر غلط عامیانه که محمد بن حسن زبیدی در *لحن العوام* خود (قاهره، ۱۹۶۴م) به آن استناد جسته است (GAS, VIII/88).

مآخذ: ابن تغری بردی، *النجوم*؛ ابن خیر، محمد، *فهرسة*، به کوشش ف. کودرا، بغداد، ۱۳۸۲ق/۱۹۶۳م؛ ابن ندیم، *الفهرست*؛ بغدادی، *ایضاح*؛ خطیب بغدادی، احمد، *تاریخ بغداد*، قاهره، ۱۳۴۹ق/۱۹۳۱م؛ دفتر کتبخانهٔ اسعد افندی، استانبول، مطبعهٔ محمود بیک؛ ذهبی، محمد، *تاریخ الاسلام*، حوادث سالهای ۲۳۱-۲۴۰ق، به کوشش عمر عبدالسلام تدمری، دارالکتاب العربی؛ زبیدی، محمد، *طبقات النحویین و اللغویین*، به‌کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۷۳ق/۱۹۵۴م؛ زجاجی، عبدالرحمان، *مجالس العلماء*، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، کویت، ۱۹۶۲م؛ سیوطی، *بغیة الوعاة*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۴ق؛ همو، *المزهر*، به کوشش محمد احمد جادالمولی و دیگران، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ طبری، *تاریخ*؛ قفطی، علی، *انباه الرواة*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۹۵۰م؛ میمنی، عبدالعزیز، «السفر الاول من *تحفة المجد الصریح* ...»، *مجلة المجمع العلمی العربی*، دمشق، ۱۹۶۰م، ج ۳۵؛ یاقوت، *ارشاد الاریب*، به کوشش مارگلیوث، قاهره، ۱۹۲۳م؛ نیز:
EI²; GAS.

عزت ملاابراهیمی

باهو، سلطان (۱۰۳۹-۱۱۰۲ق/۱۶۳۰-۱۶۹۱م)، عارف و شاعر معروف شبه قارهٔ هند. نام اصلی او سلطان محمد است (رضوی، II/440). پدرش سلطان بازید (بایزید) مردی دانشمند و پرهیزگار، و در دستگاه شاهجهان مورد احترام بود (نک: احمد، ۱۶۳؛ رضوی، همانجا).

بنابر روایات محلی، نیاکان سلطان باهو پس از شهادت امام حسین (ع) به هندوستان مهاجرت کرده، در بخش جهنگ مقیم شدند (شارب، ۳۲۵؛ الطاف علی، ۶۸-۶۹؛ *اردو ...*، ۱۶۶/۱۱). چون شاهجهان به این خاندان عنایت خاص داشت، روستایی را در ایالت پنجاب به رسم اقطاع به آنان واگذار کرد (همان، ۱۶۷/۱۱؛ رضوی، همانجا).

باهو در روستای شورکوت از بخش جهنگ تولد یافت و تحصیلات ابتدایی خود را در همانجا به پایان برد (الطاف علی، ۶۹؛ رضوی، همانجا). مادرش، بی‌بی راستی، از آغاز زندگانی در تربیت او تأثیر تمام داشت و مشوق او در گرایش به تصوف بود. وی در اشعارش از مادر خود به نیکی یاد کرده، و کوششهای فراوان او را در این راه ستوده است (حامد، ۲۰۹؛ احمد، ۱۶۴؛ رضوی، همانجا). نخستین مرشد باهو در طریقت، حبیب‌الله قادری بود که او را پس از اتمام تعلیمات و آموزشهای مقدماتی نزد استاد خود، پیر عبدالرحمان فرستاد، و به گفتهٔ بیشتر تذکره‌نویسان باهو به پیر عبدالرحمان دست ارادت داد (*اردو*، همانجا). باهو به تحصیل علوم ظاهر چندان توجهی نداشت، و خود در این‌باره گفته است که «من و محمد (ص) عربی هر دو امّی هستیم» (نک: احمد، همانجا). وی به شیخ عبدالقادر جیلانی اعتقاد خاص داشت (نک: همو، ۱۶۸).

به گفتهٔ ظهورالدین احمد، باهو ۱۴۰ اثر در عرفان و دین، به فارسی و عربی داشته که وی برخی از آنها را نام می‌برد؛ از آن جمله این کتابها به اردو ترجمه شده است: *کلید التوحید*، *حجت الاسرار*، *اسرار طریقت* و *مفتاح العارفین* (همو، ۱۶۷). رضوی (II/441) و آصفخان (*اردو*، همانجا) نیز به بعضی دیگر از آثار او اشاره کرده‌اند.

وی به فارسی نیز شعر می‌گفت، هر چند که به ناتوانی خود در این زبان اعتراف کرده است (حامد، همانجا؛ احمد، ۱۷۴). دیوان فارسی وی شامل ۵۱ غزل است که گرچه از لحاظ فصاحت و شیوایی چندان شایستهٔ توجه نیست، لیکن به گفتهٔ خود او، غلبهٔ احساسات و شدت هیجان عاطفی، او را بر آن داشته است که احوال خود را به زبان شعر

بیان کند (نک: همو، ۱۷۵). اشعار او غالباً همان مضامین سنتی صوفیانه است که نه تنها در مجالس سماع و قوالی خوانده می‌شود، بلکه در میان مردم پنجاب نیز بر زبانها جاری است (رضوی، همانجا). وی در شعر باهو تخلص می‌کرد (همو، II/440).

دیوان شعری به زبان پنجابی نیز از باهو در دست است (اردو، همانجا) و شهرت او بیشتر به سبب همین سروده‌های صوفیانهٔ پنجابی است که بیش از نوشته‌ها و اشعار فارسی وی درخور توجهند (حامد، ۲۱۰). با اینهمه، چنانکه از رسالهٔ *اسرار الوحی* او برمی‌آید، وی به نوشته‌های فارسی خود بسیار اهمیت می‌داده، و فخر می‌کرده است (نک: همانجا). باهو دارای یک «سی حرفی» طویل نیز هست که از اهمیت خاصی برخوردار است. سی حرفی نوعی از شعر پنجابی است که از بندهای چهار مصراعی تشکیل می‌شود، و هر بند آن با یکی از حروف الفبا آغاز می‌گردد (کریشنا، 19-12؛ فقیر، ۲۳۰).

نور محمد کلاچوی در *مخزن الاسرار* و *سلطان الاوراد* می‌گوید که وی ۴۰ کتاب از آثار باهو را جمع‌آوری کرده است (نک: حامد، ۲۰۹)، ولی از اینهمه، امروز جز شماری اندک در دست نیست.

باهو از صوفیهٔ قادری، و معتقد به وحدت وجود بود و به ترویج عقاید این سلسله در مناطق جهنگ و جاهای دیگر اهتمام داشت (همو، ۲۰۸-۲۰۹). در نظر باهو مکتب قادری بر دو قسم است: قادری زاهدی و قادری سروری. قادری زاهدی آن است که سالک بر اثر مجاهدت و ریاضت، و زیرنظر مرشد به درجهٔ کمال برسد؛ و قادری سروری آن است که سالک بر اثر فیض و لطف الٰهی به شهود و معرفت ذات حق نائل شود (نک: احمد، ۱۶۸).

وی به اعمال عبادی تظاهر نمی‌کرد (نک: حامد، ۲۰۸) و برای سلوک و طی طریق، علم را واجب، و رعایت احکام شرع را شرط لازم می‌دانست. وی به مناسبت اعتقادی که مردم به او یافته بودند، به سلطان العارفین معروف شد (همو، ۲۰۹؛ *اردو*، همانجا). باهو اولیای دین را زنده می‌دانست و به‌درک فیض از روحانیت حضرت خاتم‌الانبیاء و دیگر اولیای دین بیش از پرداختن به اعمال مراقبه و ذکر و... توجه داشت (احمد، ۱۶۷-۱۶۸).

پیکر باهو پس از مرگ، در روستای کاهَرجَنان در کنار رود چِناب در نزدیکی شورکوت به خاک سپرده شد، اما چون آرامگاه وی در معرض سیلاب قرار داشت، فرزندانش در ۱۱۸۰ق/۱۷۶۶م، بقایای جسد او را به محلی دورتر منتقل کردند و سپس در ۱۳۳۶ق/۱۹۱۷م آن را به جایگاهی که امروزه در شورکوت مزار اوست، بردند (همو، ۱۶۵؛ *اردو*، ۱۶۶/۱۱؛ رضوی، II/445). بزرگداشت سلطان باهو هر سال اولین پنج‌شنبهٔ جمادی‌الثانی در محل آرامگاه او برگذار می‌گردد (نسیم، 25) و گروههایی از مردم برای زیارت مزار وی پیاده به شورکوت می‌روند. اورنگ‌زیب از معتقدان او بود و به او ارادت خاص داشت (حامد، همانجا).

۴۳ خانقاه و ۲۵ مدرسهٔ اسلامی در نقاط مختلف پاکستان به نام وی تأسیس شده[3] که اکنون نیز فعالیت دارند (الطاف علی، ۷۱-۷۲).

مآخذ: احمد، ظهورالدین، پاکستان میں فارسی ادب کی تاریخ، لاهور، ۱۹۷۴م؛ *اردو دائرهٔ معارف اسلامیه*، لاهور، ۱۳۹۵ق/۱۹۷۵م؛ الطاف علی، سلطان، «تحقیق دربارهٔ احوال و آثار سلطان باهو»، *دانش*، ۱۹۹۳م، شم ۳۳؛ حامد، حامدخان، «تصوف»، *تاریخ ادبیات مسلمانان پاکستان و هند*، لاهور، ۱۹۷۲م، ج ۴؛ شارب، ظهور حسن، *جدید تذکرهٔ اولیائی پاک و هند*، لاهور، ۱۹۶۵م؛ فقیر، فقیر محمد، «پنجابی ادب کی خصوصیات»، *تاریخ ادبیات مسلمانان پاکستان و هند*، لاهور، ۱۹۷۱م، ج ۱۳؛ نیز: Krishna, L.R., *Sultan Bahu, Sufi Poet of the Punjab*, Lahore, 1982; Nasim, K.B., «Sultan-ul-Arifin Hazrat Bahu», *Danesh*, 1991-1992, nos. 27-28; Rizvi, A.A., *A History of Sufism in India*, New Delhi, 1986.

مرجان افشاریان

بای (بی)، نک: بگ.

بایبورْد، مرکز استانی به همین نام، در شمال شرقی آناتولی، در حوضهٔ شرقی دریای سیاه، در کشور ترکیه.

موقعیت جغرافیایی: استان بایبورد میان استانهای طرابوزان در شمال، ارز روم در مشرق، گوموشخانه در مغرب و ارزنجان در جنوب واقع شده است. مساحت آن ۳٬۶۵۲ کمـ۲ و شامل ۴ بخش و ۱۷۷ روستاست (YA, V/3250؛ «دائرة‌المعارف...[1]»، V/228).

شهر بایبورد در کنار رودخانهٔ چوروق در جلگه‌ای به طول ۳۰ کمـ که از آبرفت آن رود و ریزآبهای آن شکل گرفته، بنا گردیده است. ارتفاع آن از سطح دریا ۱٬۵۵۰ و بلندی تپه‌ای که قلعهٔ شهر برفراز آن بنا شده، ۱٬۶۶۰ متر است (YA, V/3203, 3252). بخش بزرگی از جلگهٔ بایبورد برای کشاورزی مناسب، و زمینهای آن حاصل‌خیز است (همانجا). مهم‌ترین کوه آن کوپ است. این استان تا ۱۳۰۶ش/۱۹۲۷م جزئی از ایالت ارز روم بود و از آن تاریخ مدتی به استان گوموشخانه ضمیمه شد (همان، 3252 ,3250 ,V/3203). آب و هوای بایبورد دارای ویژگیهای اقلیمی آناتولی شرقی و حوضهٔ دریای سیاه است، چنانکه تابستانهای آن گرم، و زمستانها سرد است. در ۱۳۷۶ش/۱۹۹۷م جمعیت آن ۱۰۱٬۴۸۹ نفر بوده است که ۴۶٬۵۰۰ نفر آنها در مرکز استان سکنیٰ داشته‌اند («مؤسسه...[2]»، 1).

نام و پیشینهٔ تاریخی آن: دربارهٔ نام‌گذاری این شهر، آگاهی دقیقی در دست نیست. منابع ارمنی سده‌های نخستین میلادی نام آن را بایبِرد (موسیٰ خورنی، ۱۳۵)، پایپِرت و پایِرت، آورده‌اند (نک: IA, II/365). در منابع تاریخی روم شرقی بایبِردُن (*پاولی*، IV/2775) آمده است. منابع اسلامی نیز نام آنجا را به صورت بابرت نوشته، آن را از توابع ارز روم و نواحی ارمینیه دانسته، و زیباییهای آنجا را ستوده‌اند (یاقوت، ۴۴۴/۱-۴۴۵؛ حمدالله، ۹۶). منابع متأخر نام آنجا را به صورت بایبرت نیز آورده‌اند (ابوبکر طهرانی، ۳۵/۱). احتمال داده می‌شود که «بیـرت» به معنی قلعهٔ مرتفع باشد، اما برای «با» مفهومی به‌نظر نمی‌رسد («دائرة‌المعارف»، V/226). جهانگردان ونیزی که در

---

1. *Türkiye*... 2. T. C. Başbakanlık...

سدهٔ ۹ق/۱۵م از آنجا عبور کرده‌اند، نام آن را «بَرِیبِرت» نوشته‌اند (*سفرنامه‌ها*...، ۲۲۷). مآخذ عثمانی نیز عموماً آنجا را به صورت بایبورد و بایبرد آورده‌اند (طورسون بیک، 109؛ عاشق پاشازاده، ۱۷۹؛ کمال پاشازاده، ۲۰۲/۷). در منابع فارسی آن را به صورت بای برد نیز نوشته‌اند (روملو، ۶۰).

تاریخ: ناحیه‌ای که بایبورد در آن بنا شده، زیستگاه اقوام خَلد بوده است («دائرة‌المعارف»، همانجا)؛ بدین‌سبب، ساحل نشینان دریای سیاه ساکنان این منطقه را خَلد می‌خوانند (IA، همانجا). این سرزمین پس از آن به ترتیب در قلمرو دولت روم بزرگ، روم شرقی و بیزانس قرار گرفت و جزئی از ایالت خلد یایکی از ۷بطرک نشین آن محسوب می‌شد. یوستی‌نیانوس امپراتور روم شرقی قلعهٔ آنجا را بازسازی کرد و بر استحکامات آن افزود («دائرة‌المعارف»، همانجا). در سده‌های ۴ و ۵م، بایبورد و ناحیهٔ اسپیر و اطراف آن در حاکمیت خاندان ارمنی باگراتونی بود (موسیٰ خورنی، همانجا؛ پاسدرماجیان، ۱۲۹). به احتمال بسیار به هنگام فتوحات مسلمانان نیز، این شهر همچنان در حاکمیت آن خاندان بوده است («دائرة‌المعارف»، همانجا).

شهر بایبورد در جریان مهاجرت اقوام ترک به آناتولی از نخستین منزلگاههای آنان محسوب می‌شد. طغرل سلجوقی به هنگام حمله به آناتولی و ارمینیه در ۴۴۶ق/۱۰۵۴م گروهی از سواران خود را به اطراف رودخانهٔ چوروق و کوههای پُرخَر روانه ساخت، اما مهاجرت اصلی قبایل ترک پس از نبرد ملازگرد در ۴۶۴ق/۱۰۷۲م انجام پذیرفت. بایبورد مدتی نیز تحت فرمان سُلدُقیان بود که در ارز روم حکومت داشتند. امیران خاندان دانشمند نیز مدتی بر این ناحیه فرمان راندند (IA، همانجا).

پس از فروپاشی حکومت سلدقیان، این ناحیه در قلمرو سلاجقه درآمد، چنانکه طغرل از امیران سلجوقی ارز روم در عمران و آبادی آن کوشید («دائرة‌المعارف»، همانجا). بایبورد به سبب قرار داشتن بر سر راه بازرگانی ایران ـ طرابوزان، اهمیت اقتصادی (*سفرنامه‌ها*، ۹۳)، و درآمد بسیاری داشته، چنانکه حقوق دیوانیش بالغ بر ۲۱ هزار دینار بوده است (حمدالله، همانجا).

بایبورد در دورهٔ ایلخانان یکی از مراکز فرهنگی به شمار می‌رفت، مدارسی چون محمودیه و یاقوتیه در آنجا ساخته شد و دارالجلال لقب گرفت («دائرة‌المعارف»، همانجا). دانشمندانی مانند اخی احمدی و اکمل‌الدین محمد بایبرتی در این مدارس پرورش یافتند. مدتی نیز بایبورد از مراکز اخیگری بود (نک‍ : هـ د، اخی). پس از ایلخانان، جلایریان و سپس امیر مطهرتن، بایبورد را همراه با شهرهای ارزنجان، اسپیر و ترجان، تحت ادارهٔ خود درآوردند (IA, II/366؛ ابوبکر طهرانی، روملو، همانجاها). آنگاه امیران خاندانهای قره قویونلو و آق‌قویونلو آنجا را زیر فرمان خود گرفتند و عثمان بیک آق قویونلو ادارهٔ آنجا را به برادرزاده‌اش قتلوبیک واگذارد (ابوبکر طهرانی، ۹۰؛ روملو، ۱۳۵). جنگ ابوسعید تیموری و اوزون حسن آق‌قویونلو با سلطان محمد دوم (فاتح) پادشاه عثمانی در این منطقه روی داد (بدلیسی، ۵۷۵؛ عاشق پاشازاده، کمال پاشازاده، همانجاها؛ هامر پورگشتال، ۶۰۸/۱؛ *سفرنامه‌ها*، ۲۹۴-۲۹۵) و پس از آن بایبورد به تصرف صفویان درآمد. با شکست ایران در جنگ چالدران بایبورد و ارزنجان نیز در قلمرو عثمانی قرار گرفت (شاو، ۱۵۲/۱). اگر چه، در دورهٔ شاه طهماسب اول قزلباشها قلعهٔ آنجا را ویران ساختند (روملو، ۴۲۹-۴۳۰؛ نویدی، ۹۹، هینتس، ۲۰؛ سومر، ۸۳-۸۴)، اما به تدریج از نفوذ صفویان در این ناحیه کاسته شد. در دورهٔ حاکمیت دولت عثمانی، بر اثر جنگهای مختلف، به ویژه جنگهای روس ـ عثمانی در سدهٔ ۱۳ق/۱۹م و نیز جنگ جهانی اول، این ناحیه توسط روسها اشغال شد، اما پس از آن روز به روز توسعه یافت، به طوری که امروزه یکی از شهرهای آباد ترکیه است («دائرة‌المعارف»، V/227-228).

اولیا چلبی سیاح بزرگ ترک در سدهٔ ۱۱ق/۱۷م از اهمیت قلعه، مساجد، گرمابه‌ها، خانقاهها و محلات آن که شامل محلات مسلمان‌نشین و مسیحی‌نشین بوده است، به تفصیل بحث می‌کند (۳۴۴/۲-۳۴۵). خرابه‌های قلعهٔ بایبورد که سرسی به وصف آن پرداخته (ص ۴۸)، و نیز مسجد کبیر، مسجدو زاویهٔ اخی احمد از آثار مهم تاریخی این شهر به شمار می‌روند («دائرة‌المعارف»، همانجا). از آنجا که به احتمال بسیار، صحنه‌هایی از حوادث داستان دَده قورقوت در اینجا اتفاق افتاده، از نظر ادبیات ترک از اهمیت خاصی برخوردار است (IA,II/367).

مآخذ: ابوبکر طهرانی، *دیار بکریه*، به کوشش نجاتی لوغال و فاروق سومر، آنکارا، ۱۹۶۲م؛ اولیا چلبی، *سیاحت نامه*، به کوشش احمد جودت، استانبول، ۱۳۱۴ق/۱۸۹۶م؛ بدلیسی، شرف خان، *شرف نامه*، به کوشش محمد عباسی، تهران، ۱۳۴۳ش؛ پاسدرماجیان، هراند، *تاریخ ارمنستان*، ترجمهٔ محمد قاضی، تهران، ۱۳۶۶ش؛ حمدالله مستوفی، *نزهة القلوب*، به کوشش گ. لسترنج، لیدن، ۱۳۳۱ق/۱۹۱۳م؛ روملو، حسن، *احسن التواریخ*، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۴۹ش؛ سرسی، لوران، *ایران در ۱۸۳۹-۱۸۴۰م*، ترجمهٔ احسان اشراقی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ *سفرنامه‌های ونیزیان در ایران*، ترجمهٔ منوچهر امیری، تهران، ۱۳۴۹ش؛ سومر، فاروق، *نقش ترکان آناطولی در تشکیل دولت صفوی*، ترجمهٔ احسان اشراقی و محمد تقی امامی، تهران، ۱۳۷۱ش؛ شاو، ا. ج. و ا. ک. شاو، *تاریخ امپراتوری عثمانی و ترکیهٔ جدید*، ترجمهٔ محمود رمضان زاده، مشهد، ۱۳۷۰ش؛ عاشق پاشازاده، درویش احمد، *تواریخ آل‌عثمان*، به کوشش همت علی بیگ، استانبول، ۱۳۳۲ق؛ کمال پاشازاده، احمد، *تواریخ آل عثمان*، به کوشش شرف الدین توران، آنکارا، ۱۹۵۴م؛ موسیٰ خورنی، *تاریخ ارمنستان*، ترجمهٔ گئورگی نعلبندیان، ایروان، ۱۹۸۴م؛ نویدی، زین العابدین، *تکملة الاخبار*، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۶۹ش؛ هامر پورگشتال، یوزف، *تاریخ امپراتوری عثمانی*، ترجمهٔ زکی علی آبادی، به کوشش جمشید کیانفر، تهران، ۱۳۶۹ش؛ هینتس، والتر، *شاه اسماعیل دوم صفوی*، ترجمهٔ کیکاووس جهانداری، تهران، ۱۳۷۱ش؛ یاقوت، *بلدان*؛ نیز:

IA; *Pauly;* T. C. Başbakanlık Devlet İstatistik Enstitüsü, www. die. gov. tr / turkish / sonist / nufus / bayburt. gif; *Türkiye diyanet vakfı İslâm ansiklopedisi*, Istabul, 1992; Tursun Bey, *Târîh-i Ebü'l- Feth*, ed. A.M. Tulum, Istanbul, 1977; YA.

علی اکبر دیانت

بایجو، از سرداران و فرماندهان مغول در مناطق شمال غربی ایران که مغولان را بر آناتولی و آسیای صغیر مسلط ساخت. نام بایجو در

منابع اسلامی به صورتهایی چون تایجو، پاچو، بایچو و بَچو نیز آمده است (نک: قزوینی، ۲۸۲/۳؛ هاورث، III/78؛ آلتونیان، 38). در میان مغولان دست‌کم دو تن دیگر، هر دو از تبار چنگیز به نام بایجو شهرت داشته‌اند (نک: بویل، «جانشینان...[1]»، 224 ,144 ,138 ,135). نام این بایجو که از قوم بیسوت و خویشاوند جَبه، سردار چنگیز بود، چونان سرداری فعال و پرتحرک (رانسیمان، III/253) در ایران و آسیای صغیر، همراه با هولاکو در برانداختن خلافت عباسی و دیدار با سفیران پاپ و ارتباط با مسیحیان، در تاریخ یاد شده است.

بایجو در ایران: نخستین بار رشیدالدین فضل‌الله از او در وقایع ایامی یاد می‌کند که اوگتای قاآن، چورماغون را به ایران گسیل کرد و بایجو یکی از امیران همراه او بود. این لشکریان از میان مغولان انتخاب می‌شدند تا در سرزمینهای جدید برای همیشه اقامت کنند (۷۳/۱، ۲۱۰). همین سپاه یکسره کردن کار جلال‌الدین خوارزمشاه را برعهده داشت (نک: نسوی، ۱۶۷). سخن رشیدالدین فضل‌الله در جایی دیگر می‌تواند این طور نیز تعبیر شود که منگو قاآن، بایجو را پس از بیماری چورماغون برای برقراری نظم به ایران فرستاد (۹۷۳/۲؛ قس: خواندمیر، ۹۴/۳؛ اشپولر، ۴۰)؛ اما رفتار ستمگرانهٔ بایجو در این مأموریت چنان بود که امیر ارغون پس از آنکه به تبریز رسید، به کوتاه کردن دست او پرداخت (جوینی، ۲۴۴/۲؛ مرتضوی، ۱۸۴). پس از چورماغون، از ۶۴۰ق/ ۱۲۴۲م به بعد، بایجو در امور شمال ایران، مغان و اران تنها ماند (گروسه، 328-327؛ راکه ویلتس، ۱۰۷؛ قس: ابن ابی‌الحدید، ۲۳۸/۸) و به همین سبب، سرداری به نام ایلجی گیدی برای همراهی و شاید جانشینی او به منطقه گسیل گردید (اشپولر، ۴۱؛ بویل، «تاریخ...[2]»، 338) که گویا مأموریت او اصلاً محدود ساختن بایجو بود (نک: ساندرز، ۹۹؛ نیز گروسه، 364). بعدها که در هنگام تغییر قدرت در قراقروم، ایلجی گیدی فدای تصفیه‌های سیاسی گردید (همو، 423-422) بایجو در مقر فرماندهی و اردوی دائمی خویش، یعنی آذربایجان به یگانه قدرت مغول در آسیای غربی مبدل شد (ساندرز، ۱۰۷؛ راکه ویلتس، همانجا).

بایجو در آسیای صغیر و شام: به گزارش جوینی، چورماغون و بایجو وقتی به ایران فرستاده شدند، فرمان تسخیر آسیای صغیر از دست سلجوقیان را نیز داشتند (۴۶۷/۳). چنانکه از گزارش ابن بی‌بی پیداست، چورماغون پس از نخستین حمله، مذاکره برای صلح را پذیرفت و سفیران میان سلاجقه و مغولان به رفت و آمد پرداختند. در این میان، به‌سبب مرگ سلطان علاءالدین کیقباد سلجوقی و جانشینی پسرش غیاث‌الدین کیخسرو در ۶۳۶ق/۱۲۳۹م و ابتلای چورماغون به بیماری فلج، بایجو فرصت خودنمایی یافت و به ارزروم تاخت. غیاث‌الدین برای مقابله کوششهای بسیار به خرج داد. با اینهمه، سرانجام در محرم ۶۴۱/ ژوئیهٔ ۱۲۴۳ در محل کوسه داغ به سختی شکست خورد و فراری شد و بایجو دست به غارت و کشتاری شدید زد (ص ۲۰۵، ۲۳۹-۲۴۴؛ کائن، 138-137؛ قس: رشیدالدین، ۹۳۳/۲، که حملهٔ دوم بایجو به روم را مربوط به جنگ کوسه داغ دانسته است).

از آن پس حکومت نیمه مستقل سلجوقیان روم تحت‌الشعاع قدرت بایجو قرار گرفت. نقش بایجو که در واقع نوعی شرکت در قدرت دولت دست‌نشاندهٔ سلجوقی بود، عملاً کنترل کامل این حوزه را مختل ساخت و همین وضع موجب تشکیل هستهٔ نیروهای جدیدی در منطقه، از جمله جنبش ترکمنها شد که بعدها دولت عثمانی از آن سربرآورد (ایتسکُویتس، 275؛ سومر، II/158). بر اثر این مداخلات، سلجوقیان به دربار قراقروم متوسل شدند و قراقروم نیز یرغوچیان (حساب‌رسان) را با اختیارات زیاد برای رسیدگی به کارهای امیران بدانجا فرستاد و آنان دست بایجو را از سر سلجوقیان کوتاه کردند. از آن پس کارگزاران سلطان عزالدین کیکاووس به فرستادگان بایجو چندان روی خوش نشان نمی‌دادند و این امر خشم بایجو را سخت برمی‌انگیخت (ابن بی‌بی، ۲۸۳-۲۸۴) و او را به فکر انتقام می‌انداخت.

در ۶۵۰ق/۱۲۵۲م بایجو برای بار دوم به میافارقین حمله کرد، اما با پادرمیانی باتو سردار مغول در روسیه، آنجا را ترک گفت (ابن شداد، ۳(۲)/۴۷۶-۴۷۷) و چون در همین سال، هولاکو از سوی برادرش قوبیلای قاآن مأمور حکومت ایران، روم و شام شد (نک: ابن خلدون، ۵(۵)/۱۱۲۵؛ قزوینی، ۴۶۸/۳)، بایجو به همدان نزد او رفت. گزارشها نشان می‌دهند که هولاکو با آنکه از بایجو خشمگین بود، به او فرمان داد که تمام سرزمین روم تا کنار دریا و ولایت فرنگان ــ صلیبیها ــ را به‌تصرف درآورد. بایجو فرصت انتقام از سلجوقیان را مغتنم شمرد و این بار بسیار سخت‌تر به آسیای صغیر حمله برد (همانجا؛ هاورث، III/109؛ عینی، ۱۵۳/۱).

دربارهٔ انگیزهٔ این حمله گفته شده است که هولاکو پس از استقرار کامل در ایران، برای همراهان خود نیاز به زمین داشت و از این رو، مغان را از بایجو طلب کرد. بایجو نیز راهی نداشت، جز آنکه اردو و احشام خود را به خاک روم انتقام دهد. سلطان عزالدین کیکاووس سلجوقی با این امر مخالفت کرد و کار به جنگ کشید، اما عزالدین شکست خورد و گریخت و برادرش رکن‌الدین قلیج ارسلان که پیش از آن اطاعت مغول را پذیرفته، و در زندان برادر بود، آزاد شد و خود را سلطان خواند (ابن عبری، ۴۶۲؛ کائن، 276-275؛ قس: آلتونیان، 41). خشم هولاکو بر بایجو، ظاهراً فرصت انتقام از سلطان عزالدین را در اختیار بایجو گذاشت، زیرا عزالدین با وجود مخالفتهایش با بایجو، در آغاز خیال صلح داشت (آق‌سرایی، ۴۱-۴۲).

بایجو و مسیحیت: کشورگشاییهای مغول در آسیای صغیر و کرانه‌های مدیترانه در سرزمینهای اسلامی موازنهٔ قوا را در آسیای غربی میان مراکز قدرت مسلمانان و مسیحیان بر هم زد. شایعهٔ مسیحی شدن گیوک خان که مادری مسیحی داشت ــ چه در محافل مسیحی همجوار با سرزمینهای مسلمانان، مانند ارمنستان و روم شرقی، و چه در دربارهای اروپایی ــ به عنوان نشانه‌ای مثبت برای اتحاد با این

1. *The Successors...* 2. «Dynastic...»

نیروی جدید بر ضد مسلمانان و به ویژه برای انهدام خلافت بغداد، تلقی شد (نک: ساندرز، ۸۱، ۹۹). هایتون پادشاه ارمنستان با تسلیم به مغولها، اندیشۀ اتحاد مسیحیان شرقی با مغولان برضد مسلمانان را در پیش چشم بایجو قرار داد و او را که از ۶۳۹ق/۱۲۴۱م در آسیای صغیر به تنهایی فعالیت می‌کرد و در خیال نابودی کامل سلجوقیان روم بود، به جنگ تحریک کرد (همو، ۸۰؛ گروسه، 328, 348؛ برنت، 133)، چنانکه در جنگ کوسه داغ نیز به دنبال همین سیاست از کمک به غیاث‌الدین کیخسرو در برابر بایجو خودداری ورزید. با اینهمه، برای دنیای مسیحیت دریافت این نکته که توجه مغولها به مراکز اسماعیلیۀ ایران و خلافت بغداد تنها انگیزه‌های سیاسی داشته است، نه مذهبی، به ویژه پس از پیشرفت مغول در روسیه و آسیای صغیر تا سر حد یونان، چندان دشوار نبود (نک: ساندرز، ۸۱، ۱۰۸؛ گروسه، 328). از همین رو، پاپ اینوکنتیوس چهارم که به برقراری ارتباط مجدد با کلیساهای شرق و هم به ایجاد رابطه با مغولها متمایل بود (نک: مُرگان، ۲۱۶)، دست به کوششهایی از طریق فرستادن سفیرانی به سوی مغولها زد. بیشتر منابع از مسافرت دو هیأت مسیحی یاد کرده‌اند (نک: مرتضوی، ۱۰۸، ۱۱۲، حاشیه؛ اقبال، ۱۵۹/۱؛ سایکس، ۱۳۹/۲؛ برنت، 91)؛ اما به گفتۀ مرگان شورای مذهبی شهر لیون تصمیم به فرستادن ۳ هیأت گرفت (نک: ص ۲۱۵-۲۱۶). یکی از این ۳ هیأت ظاهراً به ریاست شخصی به نام روبروکی در مغان به حضور بایجو رسید و مورد پذیرایی قرار گرفت (هاورث، III/82؛ گروسه، 348). هیأت دوم به ریاست جُوانی پیان دل کارپینه در قوریلتای انتخاب گیوک خان شرکت کرد (راکه ویلتس، ۱۰۶؛ اقبال، مرتضوی، همانجاها). آخرین هیأت به ریاست کشیشی دومینیکن به نام آنسلم دولمباردی یا آسلین، در ذیقعدۀ ۶۴۰/مۀ ۱۲۴۳ در محل شوشی، به حضور بایجو رسید. آسلین، بنابر گزارشهای موجود، فاقد ویژگیهای دیپلماتیک بود و درک درستی از موقعیت واقعی این نیروی جدید نداشت، زیرا رفتار خشک و انعطاف‌ناپذیر و حتی متکبرانه‌اش چنان خشم بایجو را برانگیخت که بایجو بر آن شد تا او و همراهانش را به‌قتل رساند (راکه ویلتس، ۱۰۹ بب؛ برنت، همانجا؛ قس: رانسیمان، III/259، که محل ملاقات را تبریز آورده است)؛ اما به توصیۀ بعضی از اطرافیان و از جمله همسر خود از کشتن آنان خودداری کرد (ساندرز، ۹۷). وقتی ایلجی گیدی از سوی گیوک خان برای فیصله دادن به موضوع سفیران رسید، بایجو از نامۀ گیوک خان به پاپ که در پاسخ سفارت جوانی نوشته شده بود، رونوشتی برداشته، به آسلین داد و همراه دو سفیر از جانب خود به نزد پاپ فرستاد (گروسه، 421). در این نامه سخنان سخت به پاپ گفته شده، و از او خواسته شده بود که شخصاً به بندگی خان بزرگ برسد و در حضور او بایستد (نک: آذری، ۲۸۶-۲۸۷). به هر حال، نتیجه‌ای که پاپ و شاهان اروپا از اتحاد با فرماندهان مغول مانند بایجو در نظر داشتند، به دست نیامد (نک: اشپولر، ۲۳۲)، هر چند که بایجو بسیار مایل بود با اتحاد با مسیحیان باعث آن شود که سپاهیان صلیبی مسلمانان شام را مشغول نگه دارند تا او بی‌دغدغه به کار بغداد بپردازد (رانسیمان، همانجا).

فتح بغداد: جانشینان چنگیزخان، درپی گسترش امپراتوری مغول، پس از ایران، همواره به شام و عراق به عنوان بزرگ‌ترین اهداف خود نظر داشتند (نک: مرگان، ۱۷۵). کوششهای بایجو در حمله به بین‌النهرین و نزدیک شدن به مرکز خلافت بر اثر شورشهای قفقاز و بسیج عمومی خلیفه مستنصر نافرجام ماند (اشپولر، ۲۱۱؛ نیز نک: حمدالله، ۳۶۷-۳۶۸) و به همین سبب نیز وی مورد شماتت سخت هولاکو قرارگرفت (نک: رشیدالدین، ۹۹۳/۲؛ هاورث، III/109). بررسی گزارشهای تاریخی نشان می‌دهد که خانهای بزرگ مغول از دشواری حمله به مرکز خلافت اسلامی آگاه بوده‌اند. در بیشتر گزارشها، گفته شده است که بایجو در نخستین مأموریت خود فقط برای ضبط ولایات ایران فرستاده شده بود (نک: مثلاً میرخواند، ۸۸۹؛ خواندمیر، ۹۴/۳). برپایۀ یک گزارش منحصر به فرد، منگو قاآن مخالف حمله به بغداد بود و بایجو را از آن باز داشته بود؛ از سوی دیگر، هنگام فرستادن هولاکو به ایران به او توصیه کرده بود که با بایجو مخالفت نورزد (نویری، ۳۸۱/۲۷). اما هولاکو با جعل پیام منگو، آن را به این معنی که بایجو نباید با اوامر هولاکو مخالفت کند، تغییر داد (همانجا) و پس از پایان یافتن کار اسماعیلیان الموت، قصد بغداد کرد و از بایجو خواست تا از آسیای صغیر به کمک او بیاید. با آنکه بایجو نخست عذر آورد، اما سپس به رغم میل خود به راه افتاد (همو، ۳۸۰/۲۷-۳۸۱) و میان قزوین و همدان به او پیوست و دستور یافت تا به سمت اربیل رفته، از رود دجله بگذرد و از جانب غرب، بغداد را محاصره کند (*تاریخ...*، ۱۰۱-۱۰۲؛ بویل، «تاریخ»، 346-347).

مدتی بعد در ۶۵۵ق/۱۲۵۷م هولاکو سرداران و از جمله بایجو را در نزدیکی کرمانشاه به مشورت جنگی خواند (همان، 347؛ هاورث، III/119). پس از آن بایجو از آنجا با ۸۰ هزار سوار به تکریت رفت و با کمک بدرالدین لؤلؤ صاحب موصل، پلی از قایق بر رود بست. جنگاوران تکریت در حمله‌ای سخت پل را خراب کرده، بسیاری از مغولان را کشتند؛ اما روز بعد افراد بایجو پل را تعمیر کردند و روی به جانب غربی بغداد نهادند (منهاج، ۱۹۴/۲؛ براون، II/461؛ هاورث، III/121) و از آن سوی هولاکو و دیگر سردارانش نیز شهر را به محاصره گرفتند. حمله به بغداد که از اواخر سال ۶۵۵ق آغاز شده بود، در محرم ۶۵۶ به انجام رسید (نک: ابن طقطقی، ۳۳۶؛ وصاف، ۱۷؛ ابن فوطی، ۳۲۳-۳۲۵). در رویارویی سپاهیان بایجو با قوای خلیفه، پیروزی نخست از آن امیر دواتدار صغیر بود که فرماندهی نیروهای بغداد را برعهده داشت. اما مغولان بند فرات را شکستند و سیل در سپاه دواتدار افتاد و پیروزی از آن بایجو شد (میرخواند، ۸۹۳؛ قس: رانسیمان، III/302، که عقب‌نشینی مغول را تاکتیک جنگی بایجو دانسته است).

برخی از مورخان علت این شکست بغداد را بی‌کفایتی و سستی و خوشگذرانی مستعصم دانسته (نک: وصاف، همانجا)، و گفته‌اند که او

دست درباریان را در آزار مردم باز گذاشته بود و در برابر فتنه‌های مذهبی و فرقه‌ای واکنشی نشان نمی‌داد، چنانکه ظاهراً به تحریک امیر دواتدار و ابوبکر فرزند خلیفه در فتنهٔ محلهٔ کرخ در غرب بغداد، شمار بسیاری از شیعیان کشته شدند و این امر ابن علقمی وزیر شیعی خلیفه را متأثر ساخت (یونینی، ۸۶/۱؛ میرخواند، ۸۹۲). به عقیدهٔ این مورخان، ابن علقمی از تأثر این حادثه و شاید به تصور اینکه خلیفه‌ای علوی روی کار خواهد آمد، در نهان با هولاکو ارتباط برقرار کرد و به مغول پیوست (ابن عماد، ۲۷۰/۵؛ قس: گروسه، 429؛ بویل، همان، 348). به هر حال، بعداً ابن علقمی به وزارت بغداد برگزیده شد، اما چند ماهی بیشتر زنده نماند و ظاهراً از شدت تألمات ناشی از کشتارهای مغولان درگذشت (ابن تغری بردی، ۵۰/۷؛ بناکتی، ۴۱۹).

آخرین گزارش موجود دربارهٔ بایجو او را در سمت فرماندهی جانب راست سپاه هولاکو، هنگامی که پس از پایان کار بغداد، ظاهراً به تحریک هایتون ارمنی در ۶۵۷ق/۱۲۵۹م قصد شام را داشت، نشان می‌دهد (همو، ۴۲۰؛ رشیدالدین، ۱۰۲۵/۲-۱۰۲۶؛ بویل، همان، 350؛ رانسیمان، III/305). به گزارش برخی از مورخان او را به اتهام مکاتبه با خلیفه در هنگام محاصرهٔ بغداد به امر هولاکو گردن زدند (ابن تغری بردی، همانجا؛ ابن عماد، ۲۷۱/۵؛ یونینی، ۸۹/۱)؛ اما با توجه به اینکه بایجو تقریباً مؤثرترین سردار هولاکو در فتح بغداد بود و خود پایگاه و سابقه‌ای نسبتاً مهم در آسیای صغیر داشت، این گزارش درست به نظر نمی‌آید، بلکه به نظر می‌رسد هولاکو که سالها پس از بایجو به سوی مشرق آمد و از سوی منگو قاآن دستور داشت که در امر خلافت عباسیان با او مخالفت نورزد (نک: نویری، ۳۸۱/۲۷)، در او به چشم رقیبی مزاحم و خطری بالقوه می‌نگریست و بایجو نیز چندان با او همدلی نداشت. وقتی هولاکو دریافت که بایجو تمایلی به پیوستن به هولاکو برای فتح بغداد نداشته، و بهانه می‌آورده است، در فرصتی مناسب، پس از آنکه از فتح بغداد فارغ شد، او را مسموم ساخت. نیز گفته‌اند که بایجو در آخر کار مسلمان شد و چند تن از فرزندانش به مصر مهاجرت کردند (همو، ۳۸۴/۲۷؛ قس: رشیدالدین، ۲۱۰/۱).

مآخذ: آذری، علاءالدین، «روابط مغولها با دربار واتیکان»، *بررسیهای تاریخی*، تهران، ۱۳۴۸ش، س ۴، شم ۴؛ آق‌سرایی، محمود، *مسامرة الاخبار و مسایرة الاخیار*، به کوشش عثمان توران، آنکارا، ۱۹۴۳م؛ ابن ابی الحدید، عبدالحمید، *شرح نهج البلاغة*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۹۶۰م؛ ابن بی‌بی، حسین، *اخبار سلاجقهٔ روم*، به کوشش محمدجواد مشکور، تهران، ۱۳۵۰ش؛ ابن تغری بردی، یوسف، *النجوم*؛ ابن خلدون، *العبر*؛ ابن شداد، محمد، *الاعلاق الخطیرة*، به کوشش یحیی عباره، دمشق، ج ۱ (۲)، ۱۹۹۱م، ج ۳ (۳)، ۱۹۷۸م؛ ابن طقطقی، محمد، *الفخری*، بیروت، دارصادر؛ ابن عبری، غریغوریوس، *تاریخ مختصر الدول*، به کوشش آنطون صالحانی، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ ابن عماد، عبدالحی، *شذرات الذهب*، بیروت، ۱۳۹۹ق/ ۱۹۷۹م؛ ابن فوطی، عبدالرزاق، *الحوادث الجامعة*، به کوشش مصطفی جواد، بغداد، ۱۳۵۱ق؛ اشپولر، برتولد، *تاریخ مغول در ایران*، ترجمهٔ محمود میرآفتاب، تهران، ۱۳۵۱ش؛ اقبال آشتیانی، عباس، *تاریخ مفصل ایران*، تهران، ۱۳۴۱ش؛ بناکتی، داوود، *تاریخ*، به کوشش جعفر شعار، تهران، ۱۳۴۸ش؛ *تاریخ شاهی قراختائیان*، به کوشش محمد ابراهیم باستانی پاریزی، تهران، ۱۳۵۵ش؛ جوینی، عطاملک، *تاریخ جهانگشای*، به کوشش محمد قزوینی، لیدن، ۱۳۳۴ق/۱۹۱۶م؛ حمدالله مستوفی، *تاریخ گزیده*، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ خواندمیر، غیاث‌الدین، *حبیب‌السیر*، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ راکه ویلس، ایگور، *سفیران پاپ به دربار خاندان مغول*، ترجمهٔ مسعود رجب‌نیا، تهران، ۱۳۵۳ش؛ رشیدالدین فضل‌الله، *جامع التواریخ*، به کوشش محمد روشن و مصطفی موسوی، تهران، ۱۳۷۳ش؛ ساندرز، ج. ج.، *تاریخ فتوحات مغول*، ترجمهٔ ابوالقاسم حالت، تهران، ۱۳۶۳ش؛ سایکس، پرسی، *تاریخ ایران*، ترجمهٔ محمدتقی فخر داعی گیلانی، تهران، علمی؛ عینی، محمود، *عقدالجمان*، به کوشش محمد محمد امین، قاهره، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ قزوینی، محمد، *حواشی بر تاریخ جهانگشای* (نک: هم، جوینی)؛ مرتضوی، منوچهر، *مسائل عصر ایلخانان*، تبریز، ۱۳۵۸ش؛ مرگان، دیوید، *مغولها*، ترجمهٔ عباس مخبر، تهران، ۱۳۷۱ش؛ منهاج سراج، عثمان، *طبقات ناصری*، به کوشش عبدالحی حبیبی، کابل، ۱۳۴۲ش؛ میرخواند، محمد، *روضة‌الصفا*، تلخیص عباس زریاب، تهران، ۱۳۷۳ش؛ نسوی، محمد، *سیرت جلال‌الدین منکبرنی*، به کوشش مجتبی مینوی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی؛ نویری، احمد، *نهایة الارب*، به کوشش سعید عاشور و دیگران، قاهره، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ وصاف، *تاریخ*، تحریر عبدالمحمد آیتی، تهران، ۱۳۴۶ش؛ یونینی، موسی، *ذیل مرآة‌الزمان*، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۴ق/۱۹۵۴م؛ نیز:
Altunian, G., *Historische Studien*, Berlin, 1965, vol. XCI; Boyle, J. A., «Dynastic and Political History of the Īl- Khāns», *The Cambridge History of Iran*, vol. V, ed. J. A. Boyle, Cambridge, 1968; id, *The Successors of Genghis Khan*, New York / London, 1971; Brent, P., *The Mongol Empire*, London, 1976; Browne, E. G., *A Literary History of Persia*, Cambridge, 1951; Cahen, C., *Pre-Ottoman Turkey*, tr. J. Jones - Williams, London, 1968; Grousset, R., *L'Empire des steppes*, Paris, 1948; Howorth, H. H., *History of the Mongols*, London, 1888; Itzkowitz, N., «The Ottoman Empire», *The World of Islam*, London, 1976; Runciman, S., *A History of the Crusades*, London, 1965; Sümer, F., *Oğuzlar*, Ankara, 1935.

منوچهر پزشک

بایدو، نوادهٔ هولاکو و ششمین ایلخان مغول در ایران. او که پس از سرنگون کردن عموزادهٔ خود گیخاتو به ایلخانی رسیده بود، پس از حدود ۸ ماه، به دست پسر عموی دیگر خود غازان، دستگیر و کشته شد (برای شکلهای دیگر نام بایدو، نک: ابن کثیر، ۳۴۳/۱۳، ۳۴۶؛ ابن شاکر، ۵۱۷؛ نویری، ۴۰۶/۲۷-۴۰۷؛ نیز نک: عزاوی، ۳۶۴/۱). پدرش طَرَقای نام داشت و در مسیر مهاجرت خاندان هولاکو به ایران بر اثر صاعقه کشته شد (رشیدالدین، ۹۶۷/۲) و بایدو به سرپرستی بزرگان خاندان رشد یافت. وی در قوریلتای (بزرگ‌ترین مجمع سران مغول) انتخاب سلطان احمد تگودار، حاضر بود و زَرِ قابل توجهی از او هدیه گرفت (همو، ۱۱۲۵/۲-۱۱۲۷). با اینهمه، به مخالفت با سیاستهای اسلام گرایانهٔ احمد تگودار برخاست و به ارغون رهبر مخالفان پیوست و همانند یکی از سرداران او زمانی را در بغداد گذراند (همو، ۱۱۳۱/۲؛ اقبال، ۲۲۵/۱). او بعدها نیز با انتخاب ارغون به جانشینی احمد تگودار مخالفت کرد، اما ارغون چون بر تخت نشست، بایدو را با چند شاهزاده و امیر دیگر مغول، به امارت راهی دیار بکر و بغداد کرد (رشیدالدین، ۱۱۵۵/۲؛ هاورث، III/313).

حوادث دورهٔ دوم زندگی بایدو با مرگ ارغون آغاز می‌شود که نام او در کنار غازان و گیخاتو به عنوان نامزد جانشینی ارغون قرار گرفت (بویل، 372). اما او که ظاهراً موقعیت را مناسب نمی‌دید، با دوراندیشی این مقام را نپذیرفت (وصاف، ۱۵۷-۱۵۸) و پشتیبانان گیخاتو پیروز شدند. بی‌کفایتی گیخاتو و شکست طرح ترویج چاو ــ پول کاغذی رایج

در چین ــ امیران مغول را از او دلسرد ساخت و همه متوجه بایدو شدند که هم شرایط فرمانروایی و هم انگیزهٔ طغیان برضد گیخاتو را داشت و شاهزاده‌ای با وقار و متین بود (اشپولر، «مغول...[1]»، 77؛ رشیدالدین، ۱۱۸۳/۲، ۱۲۰۱ـ۱۲۰۲؛ میرخواند، ۹۳۲؛ نیز نک: هاورث، III/379). امرای مغول به بایدو فهماندند که در صورت قیام او برضد گیخاتو از وی حمایت خواهند کرد (رشیدالدین، ۱۱۹۹/۲ـ۱۲۰۰). بایدو هم دست به کار شد و نخست امیر بغداد محمد سکورجی (شکورچی) را که پیش از آن از دست بایدو به گیخاتو شکایت برده بود (نک: عزاوی، ۳۵۷/۱)، کشت و سپس با سپاه به سوی گیخاتو حرکت کرد (حمدالله، ۶۰۱). گیخاتو به مقابله آمد. دو سپاه نزدیک همدان روبه‌رو شدند و اگرچه در آغاز لشکر گیخاتو راه پیروزی پیمود، اما با فرار بسیاری از امیران او و پیوستن برخی از آنان به بایدو که از پیش همداستان شده بودند، گیخاتو تنها ماند و به زحمت با ۲۰ سوار خود را به مغان رسانید، اما سرانجام طرفداران بایدو او را دستگیر کردند و کشتند (وصاف، ۱۶۹ـ۱۷۰).

بایدو پس از قتل گیخاتو به سرکوب طرفداران و دست‌نشاندگان او پرداخت؛ از جمله در طلب پادشاه خاتون، همسر گیخاتو برآمد که برادر خود سلطان سیورغتمش را کشته، و بر جای او به امارت کرمان نشسته بود (همو، ۱۷۸؛ منتخب التواریخ...، ۲۸). با پیروزی بایدو که داماد سیورغتمش بود، طرفدارانش پادشاه خاتون را گرفته، نزد بایدو فرستادند، اما پیش از وصول به اردوی بایدو، در میانهٔ راه شیراز و اصفهان به قصاص خون برادر به قتل رسید (ناصرالدین، ۷۵، ۷۷؛ رشیدالدین، ۹۳۵/۲)؛ هر چند دیری نپایید که با پیروزی غازان بر بایدو، کرمان دوباره به دست طرفداران پادشاه خاتون افتاد و کارگزاران بایدو به دستور غازان دستگیر شدند (ناصرالدین، ۷۸؛ فصیح، ۳۷۱/۲).

بایدو در جمادی‌الآخر ۶۹۴/مهٔ ۱۲۹۵ در حدود همدان خود را ایلخان خواند (خواندمیر، ۱۳۹/۳ـ۱۴۰)، اما هرگز فرصت نیافت بر تخت پادشاهی استقرار یابد، زیرا به زودی با مخالفت غازان پسر ارغون روبه‌رو شد که انتقام از قاتلان عموی خود گیخاتو را بهانه ساخته بود (ابن فوطی، ۴۸۳؛ اشپولر، همانجا). غازان، شاهزادهٔ جوان مغول در این زمان همراه اتابک خود امیر نوروز در خراسان بود که او را بر ضد بایدو تحریک، و به کمک خود امیدوار ساخته بود (همو، 453؛ نویری، ۴۰۷/۲۷). بدین‌ترتیب، غازان روی به اردوی بایدو نهاد و چون به حدود قزوین رسید، فرستادهٔ بایدو پیام آورد که او پادشاهی را به سبب عدم حضور غازان پذیرفته، و از او خواسته بود که باز گردد. غازان نخست نپذیرفت و نزدیک بود میان دو سپاه جنگ درگیرد، اما چون دریافت که نیروی کافی ندارد، به مصالحهٔ پیشنهادی بایدو راضی شد (رشیدالدین، ۱۲۴۵/۲ بب؛ اعتمادالسلطنه، ۶۰۳/۲) و امیر نوروز در میانهٔ دو مدعی قرار گرفت (ابن فوطی، همانجا؛ اهری، ۱۴۲). اما بایدو، چنانکه از گزارشها برمی‌آید، در فکر حیله‌ای برای نابود ساختن رقیب بود که غازان دریافت و آهنگ بازگشت کرد (هاورث، III/382؛ حمدالله، ۶۰۲). در حالی که امیر نوروز در آن هنگام در اردوی بایدو بود، نقشهٔ زیرکانه‌ای برای رهایی خود اندیشید. او امیران بایدو را پنهانی به سوی غازان متمایل ساخت و خود برای بایدو سوگند یاد کرد که غازان را دست بسته به او تسلیم کند و با این حیله خود را به اردوی غازان رسانید (نویری، ۴۰۷/۲۷ـ۴۰۸؛ هاورث، III/383).

در این زمان دو عامل مهم اوضاع را به سود غازان دگرگون ساخت. نخست، رنجش صدرالدین زنجانی، معروف به صدرجهان وزیر قدیمی گیخاتو از بایدو و پیوستن او به غازان، و نیز تمایل تغاجار امیرالامرای بایدو به غازان که پیش از آن نیز با خیانت به گیخاتو او را به بایدو تسلیم کرده بود؛ و دوم، اسلام آوردن غازان (نک: اشپولر، همانجا). غازان به پیشنهاد امیر نوروز، در فیروزکوه به دست شیخ صدرالدین ابراهیم حموی، پسر عارف نامدار شیخ سعدالدین محمد بن حمویهٔ جوینی اسلام آورد (اقبال، ۲۵۶/۱ـ۲۵۷؛ اشپولر، «تاریخ...[2]»، 178) و ۲۰۰ هزار مغول همراه او مسلمان شدند (وصاف، ۱۹۳). سپس امیر نوروز همراه صدرجهان که در اردوی وی می‌زیست، به سوی بایدو حرکت کردند و امیرالامرا تغاجار را نیز به همراهی خواندند. بایدو که دریافت امیرانش از او پشتیبانی نخواهند کرد، به سوی گرجستان گریخت. امیر نوروز کسانی را در پی او فرستاد تا سرانجام در حدود نخجوان بایدو را یافته، به تبریز آوردند و در اواخر ذیقعدهٔ ۶۹۴/ اکتبر ۱۲۹۵ کشته شد (میرخواند، ۹۳۷؛ وصاف، ۱۹۶ـ۱۹۷؛ هاورث، II/386-387؛ گروسه، 453). غازان به زودی دست به تصفیه‌های خونین زد، چنانکه در طی ۵ روز، ۳۰ امیر و ۵ شاهزادهٔ مغول از طرفداران بایدو کشته شدند و امیر نوروز هم در تبریز معابد و کلیساها را ویران ساخت (وصاف، ۱۹۷؛ اهری، ۱۴۴). با قتل بایدو و آغاز فرمانروایی غازان و پایان گرفتن جنگهای داخلی مغولان، دوران جدیدی در تاریخ فرمانروایی ایلخانان ایران آغاز می‌شود (اشپولر، «مغول»، 79).

در نخستین فرمان بایدو پس از دستیابی به قدرت، اعطای مصونیت همهٔ مذاهب از تعرض، و معافیت اوقاف مسلمانان از مالیات دیده می‌شود (وصاف، ۱۷۲). با اینهمه، سیاست دو رویهٔ بایدو که بنابر گزارشهای تاریخی از یک سو بر اثر معاشرت با همسر یونانی آباقا (فرزند هولاکو) به مسیحیت گرایش داشت و از سوی دیگر، بی‌آنکه خود آداب مسلمانی به جای آورد، با تظاهر به اسلام پسر خود را به نماز می‌فرستاد (هاورث، III/387)، از دیده‌ها پنهان نمی‌ماند؛ چنانکه برخی او را مسیحی (همو، III/388؛ نیز، نک: اشپولر، همان، 181)، و بعضی بودایی خوانده‌اند (همو، «مجموعه...[3]»، 146).

به هر روی، بایدو چه مسیحی، چه بودایی، در محاسبهٔ زمان و عوامل ضروری جذب قدرت به خطا رفت و با تکیه بر مساعدت عوامل مسیحی، مقهور حرکت غازان گردید و به گفتهٔ یکی از محققان، روح زمان را درنیافت (نک: برنت، 183).

مآخذ: ابن شاکر کتبی، محمد، *عیون التواریخ*، حوادث سالهای ۶۵۰ تا ۶۹۹ق، نسخهٔ

1. *Die Mongolen...* 2. *Geschichte...* 3. *Gesammelte...*

عکسی موجود در کتابخانهٔ مرکز؛ ابن فوطی، عبدالرزاق، *الحوادث الجامعة*، بغداد، ۱۳۵۱ق؛ ابن کثیر، *البدایة و النهایة*، به کوشش احمد ابوملحم و دیگران، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ اعتمادالسلطنه، محمدحسن، *تاریخ منتظم ناصری*، به کوشش محمداسماعیل رضوانی، تهران، ۱۳۶۴ش؛ اقبال آشتیانی، عباس، *تاریخ مفصل ایران*، تهران، ۱۳۴۱ش؛ اهری، ابوبکر، *تاریخ شیخ اویس*، به کوشش وان لون، لاهه، ۱۳۷۳ق/۱۹۵۴م؛ حمدالله مستوفی، *تاریخ گزیده*، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ خواندمیر، غیاث‌الدین، *حبیب السیر*، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ رشیدالدین فضل‌الله، *جامع التواریخ*، به کوشش محمد روشن و مصطفی موسوی، تهران، ۱۳۷۳ش؛ عزاوی، عباس، *تاریخ العراق بین الاحتلالین*، بغداد، ۱۳۵۳ق/۱۹۳۵م؛ فصیح خوافی، محمد، *مجمل فصیحی*، به کوشش محمود فرخ، مشهد، ۱۳۴۱ش؛ *منتخب التواریخ معینی*، منسوب به معین‌الدین نطنزی، به‌کوشش ژان اوبن، تهران، ۱۳۳۶ش؛ میرخواند، محمد، *روضة الصفا*، تلخیص عباس زریاب، تهران، ۱۳۷۳ش؛ ناصرالدین منشی کرمانی، *سمط العلی للحضرة العلیا*، به‌کوشش عباس اقبال آشتیانی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ نویری، احمد، *نهایة الارب*، به‌کوشش سعید عاشور، قاهره، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ وصاف، *تاریخ*، تحریر عبدالمحمد آیتی، تهران، ۱۳۴۶ش؛ نیز:

Boyle, J.A., «Dynastic and Political History of the Īl-Khāns», *The Cambridge History of Iran*, Cambridge, 1968, vol. V; Brent, P., *The Mongol Empire*, London, 1976; Grousset, R., *L'Empire des steppes*, Paris, 1948; Howorth, H. H., *History of the Mongols*, New York, Burt Franklin; Spuler, B., *Gesammelte Aufsätze*, Leiden, 1980; id, *Geschichte der Mongolen*, Zürich; id, *Die Mongolen in Iran*, Leiden, 1985.

منوچهر پزشک

بائده، عَرَب، نک: عرب، قوم.

بایر، نک: زمین.

بایَزید (دوغو بایزید)، شهری کوچک در شمال‌شرقی ترکیه، از توابع استان آغری، در جنوب غربی کوه آرارات (آغری داغ).

بایزید آخرین شهر ترکیه بر سر راه این کشور به ایران است و در محل اتصال رود ساری‌سو به زنگمار، از ریزآبه‌های ارس واقع شده است. فاصلهٔ آن تا گور بولاغ، نقطهٔ صفر مرز ایران، ۳۶ کم، و ارتفاع آن از سطح دریا ۱٬۶۰۰ متر است و بر جاده‌ای واقع شده که از یک سوی بندر طرابوزان در ساحل دریای سیاه، و از سوی دیگر شهر استانبول و به تبع آن اروپا را به مرز ایران می‌پیوندد. بایزید از دیرباز به عنوان یک شهر مرزی گمرکی و نظامی حائز اهمیت بوده است («دائرةالمعارف...[1]»، IX/492). آب و هوای آن زمستانها سرد و تابستانها خشک است. در ۱۳۶۹ش/۱۹۹۰م جمعیت بایزید ۳۵٬۲۱۳ نفر بوده است («آمار...[2]»، 15). این شهر پس از تشکیل دولت جمهوری ترکیه در ۱۹۲۳م، به تدریج در محل کنونی ساخته شد، در حالی که شهر قدیم در ۸ کیلومتری جنوب‌شرقی آن بر فراز پشته‌ای با ارتفاع ۱٬۸۱۰ متر قرار داشته است («دائرةالمعارف»، IX/492-493).

در برخی مآخذ این شهر را به ایلدرم بایزید، پادشاه عثمانی نسبت داده (سامی، ۱۲۳۴/۲-۱۲۳۵)، و آورده‌اند که آن را برای جلوگیری از حملهٔ تیمور بنا کرد (نک: IA, II/368)؛ اما احتمالاً این شهر نام خود را از بایزید، برادر سلطان احمد جلایری گرفته است (همانجا). نام دیگر آن داریونک[3] (پاسدرماجیان، ۱۷۷) و قلعهٔ آیدین (میرخواند، ۱۰۴۶-۱۰۴۷) بوده است. در ۱۳۱۴ش/۱۹۳۵م پسوند «دوغو» (به معنی شرق) را نیز به آن افزودند («دائرةالمعارف»، IX/494).

پیشینهٔ تاریخی: به استناد پژوهشهای علمی، نخستین ساکنان این ناحیه اورارتوها بودند؛ آنگاه به ترتیب آشوریها، مادها، هخامنشیان، رومیها، بیزانسیها و سپس مسلمانان بر منطقه حاکم شدند (همان، IX/493). همچنین باگراتونیان ارمنی نیز مدتی بر این ناحیه فرمان راندند (پاسدرماجیان، همانجا). در فاصلهٔ سالهای ۲۷۷-۳۱۷ق/۸۹۰-۹۲۹م، یوسف‌بن ابی‌الساج این شهر را از قلمرو باگراتونیها جدا ساخت («دائرةالمعارف»، همانجا). پس از شکست رومیان از الب ارسلان در نبرد ملازگرد (۴۶۳ق/۱۰۷۱م)، سلجوقیان این منطقه را به قلمرو خود ضمیمه کردند (نک: آق‌سرایی، ۱۶-۱۷) که مدتی بعد به حاکمیت مغولان درآمد (سامی، ۱۲۳۵/۲). امیر تیمور گورکانی در ۷۸۷ق/۱۳۸۵م در جریان جنگ با قرایوسف قراقویونلو، قلعهٔ بایزید را که از توابع ایروان بود، تصرف کرد و سپس آن را ویران ساخت (شرف‌الدین، ۳۸۹؛ میرخواند، ۱۰۴۶؛ خواندمیر، ۴۴۰/۳؛ بدلیسی، ۱۲۶؛ فصیح، ۱۲۷/۳؛ IA، همانجا)، ولی ظاهراً دوباره ساخته شده است، زیرا گفته‌اند که پس از قرایوسف، در کشمکش بر سر جانشینی او، افراد ایل سعدلو، اسپند (اصفهان میرزا) را به سلطنت بر داشته، قلعهٔ بایزید را تصرف کردند (ابوبکر طهرانی، ۷۵/۱؛ روملو، ۱۱۶؛ سومر، 116-117). اما در ۸۲۴ق/۱۴۲۱م شاهرخ تیموری آنجا را به قلمرو خود افزود (نک: حافظ ابرو، ۷۶۷/۲-۷۷۳؛ روملو، ۱۲۴-۱۲۵).

در آغاز حکومت صفویان در سدهٔ ۱۰ق، بایزید در دست امیران کرد بود (بدلیسی، همانجا). در لشکرکشی سلیم اول به ایران و جنگ چالدران، سلطان عثمانی برای جلوگیری از حملهٔ ایران به عقبهٔ سپاهش، شهر بایزید را که در شمال‌غربی دشت چالدران قرار دارد، تصرف کرد (فلسفی، ۴۳؛ پارسا دوست، ۴۲۳).

در تقسیمات کشوری دورهٔ صفویه، بایزید محل برخورد دائمی با عثمانیها بود (بدلیسی، همانجا؛ مینورسکی، ۱۹۲؛ رهر بُرن، ۶). در نخستین لشکرکشی سلیمان قانونی به ایران در ۹۴۱ق/۱۵۳۴م شهر بایزید به تصرف خسرو پاشا، سردار عثمانی درآمد (هامر پورگشتال، ۱۰۷۱/۲-۱۰۷۲)، ولی بعداً شاه عباس آن را در ۱۰۱۵ق تصرف کرد (اسکندربیک، ۷۴۱-۷۴۲). در دورهٔ افشار نیز این ناحیه میان ایران و عثمانی دست به دست می‌شد (استرابادی، ۲۴۸-۲۵۱؛ هامر پورگشتال، ۳۲۱۳/۴)؛ چنانکه در عصر قاجار در سدهٔ ۱۳ق هم این شهر همواره محل نزاع میان ایران و عثمانی بود.

در جریان جنگ توپراق قلعه، عباس میرزا نایب‌السلطنه آنجا را تصرف کرد (اعتمادالسلطنه، ۸۷۱/۱؛ شاو، ۴۷/۲؛ اعتضادالسلطنه، ۳۶۰-۳۶۱؛ نفیسی، ۲۰۳/۲). برابر مفاد اسناد عصر قاجار، در این دوره

1. *Türkiye...* 2. *Census...* 3. Dariounk

روابط ایران و عثمانی دوستانه بود، چنانکه عباس میرزا نایب‌السلطنه در ۱۲۴۱ق/۱۸۲۶م، طی فرمانی به بهلول پاشا میرمیران بایزید اجازهٔ شکار داد (نصیری، ۶۷/۲). در جریان جنگ روس و عثمانی در ۱۲۴۳ق/۱۸۲۸م، ژنرال پاسکویچ، بایزید را تصرف کرد (هامر- پورگشتال، ۳۶۷۵/۵) و بسیاری از سکنهٔ آن به ایروان تبعید شدند. اگرچه این شهر پس از انعقاد عهدنامهٔ ادرنه در ۱۲۴۴ق/۱۸۲۹م به عثمانی بازپس داده شد، ولی درجنگهای بعد روس و عثمانی در ۱۲۷۰- ۱۲۷۲ق/۱۸۵۴-۱۸۵۶م و نیز ۱۲۹۴- ۱۲۹۵ق/۱۸۷۷- ۱۸۷۸م بار دیگر روسها آنجا را اشغال کردند؛ آنگاه مدتی بعد به موجب معاهدهٔ برلین باز به حاکمیت عثمانی درآمد (کارال، VIII/70؛ «دائرة‌المعارف»، IX/493). در جنگ جهانی اول روسها دوباره آنجا را تصرف کردند و خط آهنی از روسیه به بایزید کشیدند که پس از خاتمهٔ جنگ و بازپس‌گیری بایزید این خط نیز برچیده شد (همان، IX/494).

به نوشتهٔ حاجی خلیفه، بایزید یکی از سنجقهای عثمانی بود و به شیوهٔ موروثی اداره می‌شد (نک: همان، IX/493؛ IA, II/368). در سدهٔ ۱۲ق/۱۸م اسحاق پاشا از امیران خاندان چلدر بر آنجا تسلط یافت و در عمران و آبادی آنجا کوشید. مجموعهٔ کاخ اسحاق پاشا در نزدیکی آن، از یادگارهای دوران اوست («دائرة‌المعارف»، همانجا).

امروزه شهر بایزید در محل تلاقی جاده‌ای که غرب را از طریق ایران به شرق پیوند می‌دهد و نیز ورودی جاده‌ای که از شمال به جنوب، شهر قارص را به وان و از آنجا به مرز ایران مربوط می‌کند، قرار گرفته، و از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. در سالهای اخیر به ویژه در طول جنگ ایران و عراق، رفت و آمد تجارتی در این منطقه توسعه یافت و همین امر موجب رونق شهر گردید و اماکن متعددی در آنجا ایجاد شد (تحقیقات میدانی).

در سدهٔ ۱۳ق/۱۹م چند تن از جهانگردان از بایزید دیدن کرده‌اند؛ چنانکه ژُبر بر سر راه خود به ایران از زندانی شدنش در آنجا خبر داده است (ص 58؛ سپهر، ۱۴۸/۱؛ سرسی، ۶۹-۷۲). وی از موقعیت شهر که در میان صخره‌هایی از مرمر سرخ قرار داشته، و همچنین از مسجد و کاخ پاشا سخن گفته است (ص 59). این کاخ دارای دالانهایی سرپوشیده و ستونها و دیوارهایی بلند بوده است که از سنگهای مرمر کوه مجاور شهر ساخته شده، و بر بدنهٔ آن حجاریهایی از شاخ و برگهای ظریف به سبک نقوش ایرانی نقر شده بود که نمونه‌ای از معماری ایرانی و از جمله قصرهای زیبای امپراتوری عثمانی به شمار می‌رفت (رکلو، IX/364-365). جهانگردانی که در سدهٔ ۱۹م از این شهر دیدن کرده‌اند، از مناظر و برج و باروی شهر که رو به ویرانی داشته، و قلعهٔ بایزید که در بلندیهای صخرهٔ مجاور شهر سربرافراشته بود، یاد کرده‌اند. شهر به دو محلهٔ ارمنی و کردنشین تقسیم می‌شد (نک: ژبر، 59-58) و آب و هوای سالم و کوهستانی بایزید بیماران مبتلا به تب نوبه را از ایروان برای درمان به آنجا می‌کشاند (رکلو، IX/365). بر اثر زمین لرزه‌ای که در نیمهٔ اول سدهٔ ۱۹م روی داد، برج و باروی شهر و قلعهٔ آن ویران شد و ساختمان مسجد شهر شکاف برداشت، اما منارهٔ آن پابرجا مانده بود و کاخ پاشا متروک گشته، و سکنهٔ آن به ۵۰ خانوار کاهش یافته بود (سرسی، نیز رکلو، همانجاها).

مآخذ: آق‌سرایی، محمود، *مسامرة الاخبار و مسایرة الاخیار*، به کوشش عثمان توران، آنکارا، ۱۹۴۳م؛ ابوبکر طهرانی، *دیار بکریه*، به کوشش نجاتی لوغال و فاروق سومر، آنکارا، ۱۹۶۲م؛ استرابادی، محمد مهدی، *جهانگشای نادری*، به کوشش عبدالله انوار، تهران، ۱۳۴۱ش؛ اسکندربیک منشی، *عالم آرای عباسی*، به کوشش ایرج افشار، تهران، خیام؛ اعتضادالسلطنه، علیقلی میرزا، *اکسیر التواریخ*، به کوشش جمشید کیانفر، تهران، ۱۳۷۰ش؛ اعتمادالسلطنه، محمدحسن، *مرآةالبلدان*، به کوشش عبدالحسین نوایی و هاشم محدث، تهران، ۱۳۶۸ش؛ بدلیسی، شرف‌خان، *شرف‌نامه*، به کوشش محمدعباسی، تهران، ۱۳۴۳ش؛ پارسادوست، منوچهر، *شاه اسماعیل اول*، تهران، ۱۳۷۵ش؛ پاسدرماجیان، هراند، *تاریخ ارمنستان*، ترجمهٔ محمدقاضی، تهران، ۱۳۶۶ش؛ حافظ ابرو، عبدالله، *زبدة التواریخ*، به کوشش کمال حاج سیدجوادی، تهران، ۱۳۷۲ش؛ خواندمیر، غیاث‌الدین، *حبیب‌السیر*، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۵۳ش؛ روملو، حسن، *احسن‌التواریخ*، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۴۹ش؛ رهربرن، کلاوس، *نظام‌ایالات در دورهٔ صفویه*، ترجمهٔ کیکاووس جهانداری، تهران، ۱۳۴۹ش؛ سامی، شمس‌الدین، *قاموس‌الاعلام*، استانبول، ۱۳۰۶ق؛ سپهر، محمدتقی، *ناسخ التواریخ*، به کوشش محمدباقر بهبودی، تهران، ۱۳۴۴ش؛ سرسی، لوران، *ایران در ۱۸۳۹-۱۸۴۰م*، ترجمهٔ احسان اشراقی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ شاو، ا.ج. و ا.ک. شاو، *تاریخ امپراتوری عثمانی و ترکیهٔ جدید*، ترجمهٔ محمود رمضان‌زاده، مشهد، ۱۳۷۰ش؛ شرف‌الدین علی یزدی، *ظفرنامه*، به کوشش عصام‌الدین اورونبایف، تاشکند، ۱۹۷۲م؛ فصیح خوافی، احمد، *مجمل فصیحی*، به کوشش محمود فرخ، مشهد، ۱۳۳۹ش؛ فلسفی، نصرالله، *جنگ چالدران*، تهران، ۱۳۳۲ش؛ میرخواند، محمد، *روضة‌الصفا*، تلخیص عباس زریاب، تهران، ۱۳۷۳ش؛ مینورسکی، ولادیمیر، *سازمان اداری حکومت صفوی*، ترجمهٔ مسعود رجب‌نیا، تهران، ۱۳۴۴ش؛ نصیری، محمدرضا، *اسناد و مکاتبات تاریخی ایران*، قاجاریه، تهران، ۱۳۶۸ش؛ نفیسی، سعید، *تاریخ اجتماعی و سیاسی ایران در دورهٔ معاصر*، تهران، ۱۳۶۲ش؛ هامر پورگشتال، یوزف، *تاریخ امپراتوری عثمانی*، ترجمهٔ میرزا زکی علی‌آبادی، به کوشش جمشید کیانفر، تهران، ۱۳۶۸ش؛ تحقیقات میدانی مؤلف؛ نیز:

Census of Population 1990, State Institute of Statistics, Ankara, 1991; IA; Jaubert, P. A., *Voyage en Arménie et en Perse*, Paris, 1821; Karal, E. Z., *Osmanlı tarihi*, Ankara, 1983; Reclus, E., *Nouvelle géographie universelle*, Paris, 1884; Sümer, F., *Kra Koyunlular*, Ankara, 1967; *Türkiye dianet vakfı İslām ansiklopedisi*, Istanbul, 1994.

علی‌اکبر دیانت

بایَزید، نام دو تن از پادشاهان دولت عثمانی.

بایزید اول، معروف به ایلدرم، یا یلدرم (حک ۷۹۱-۸۰۵ق/۱۳۸۹- ۱۴۰۳م)، چهارمین پادشاه عثمانی، پسر مراد اول، معروف به خداوندگار. با توجه به سن او هنگام فوت (۴۳ سال)، باید در ۷۶۱ق زاده شده باشد (اوزتونا، II/353؛ فرید، ۱۳۷؛ سامی، ۱۲۳۱/۲؛ دربارهٔ اختلاف در تاریخ تولد او، نک: سراج، ۲۴۵/۲؛ «دائرة‌المعارف...[1]»، V/231).

پس از جنگ کوسوو (کوزوو، قوصووه) در ۷۹۱ق/۱۳۸۹م و قتل سلطان‌مراد (هامرپورگشتال، ۱۹۳/۱-۱۹۴؛ عاشق‌پاشازاده، ۶۲-۶۴)، بایزید بر تخت نشست و از سوی خاندانهای پرنفوذ ترک به رسمیت شناخته شد (شاو، ۶۶/۱). نخستین اقدام پادشاه جدید، صدور دستور

1. *Türkiye...*

قتل برادرش یعقوب بود و پس از آن، این کار مرسوم شد، چنانکه بعدها سلطان محمد دوم (فاتح) آن را به صورت قانون درآورد (هامرپورگشتال، ۱۹۹/۱؛ کین‌راس، ۶۰؛ شاو، فرید، همانجاها)؛ آنگاه به انتقام خون پدرش مراد، به کشتار نجیب‌زادگان صرب دست زد (کین‌راس، ۶۰-۶۱). بایزید که به‌سبب توانایی بی‌مانندش در جابه‌جایی سریع نیروهایش از نقطه‌ای به نقطه‌ای دیگر، یا از آسیا به اروپا (صولاق‌زاده، ۵۲؛ کین‌راس، ۶۰) و دلیری و جنگاوریش (سامی، همانجا) به ایلدرم (صاعقه و رعد و برق) ملقب شده بود، پس از پیروزی در کوسوو، برخی از فرماندهان را برای تأمین امنیت مرزهای غرب در صربستان، بدان سمت گسیل داشت (شاو، ۶۷/۱؛ اوزتونا، II/307)، سپس خود نیز به تصرف قره طووه (کاراتوو) و اسکوپیه در مقدونیه پرداخت و بسیاری از مهاجران ترک را در این ناحیه مستقر کرد (شاو، سامی، همانجاها). آنگاه با استفان، پسر لازار پادشاه صربستان صلح کرد و او را در ادارهٔ صربستان آزاد گذاشت. استفان نیز متعهد شد که از معادن نقرهٔ صربستان مالیات بپردازد و در موقع لزوم سپاهی ۲۰ هزار نفری به یاری سلطان بفرستد (هامر پورگشتال، ۲۰۰/۱؛ شاو، همانجا؛ کین‌راس، ۶۱؛ اوزتونا، II/306). همچنین بایزید، با خواهر استفان ازدواج کرد (همانجاها). آنگاه اختلاف خاندان سلطنتی پالئولوگ بر سر تاج و تخت بیزانس را حل کرد و مانوئل و پدرش ژان را مشترکاً به ادارهٔ کشور و پرداخت خراج ملزم ساخت (برای تفصیل، نک: هامرپورگشتال، ۲۰۱/۱-۲۰۲).

وی در پی این پیروزیها، روند ترکی کردن ناحیهٔ ادرنه را ادامه داد و در این شهر، مسجد، مدرسه و خانه‌هایی بنا کرد و ترکان را در حومهٔ شهر سکنی داد (شاو، ۶۸/۱؛ رفیق، ۳۶۳/۶) و پس از تقویت موقعیت خود در بخش اروپایی (روم ایلی) متوجه آناتولی شد و آلاشهر (ه‍ م) را تصرف کرد (همانجا) و امیرنشینهای آسیای صغیر شامل آیدین، صاروخان، منتشا، گرمیان (اوزتونا، II/308-309) و همچنین امیرنشین قرامان و قاضی برهان‌الدین را که مهم‌ترین قدرتهای آناتولی بودند (همو، V/318-320؛ شاو، ۶۹/۱-۷۰، ۷۵)، یکی پس از دیگری به اطاعت درآورد و به سواحل مدیترانه دست یافت. وی پس از تشکیل ناوگانی بزرگ در دریای اژه (اوزتونا، II/308-309) و عبور از آبراه بسفر به راههای ارتباطی استانبول دست یافت (رفیق، ۳۶۴/۶؛ اوزتونا، II/310) و در واقع استانبول را به محاصره درآورد. این محاصره ۳ بار در سالهای ۷۹۴ و ۷۹۷ و ۷۹۹ق تکرار شد (صولاق‌زاده، ۶۱-۶۲) و بار سوم قلعهٔ آناتولی حصاری (ه‍ م) را در ساحل شرقی بسفر برای تسلط بر راه بیزانس به دریای سیاه بنا کرد (شاو، ۷۵/۱). این بار نیز با شنیدن خبر هجوم امیر تیمور به آسیای صغیر، محاصره را متوقف کرد؛ ولی با امپراتور بیزانس پیمانی بست که در آن مقرر شده بود، محکمه‌ای اسلامی به رهبری یک قاضی مسلمان در استانبول دایر شود و محله‌ای با ۷۰۰ خانه و یک مسجد برای مسلمانان در این شهر اختصاص یابد (برای تفصیل، نک: هامر پورگشتال، ۲۰۶/۱؛ کین راس، ۶۵؛ رفیق، ۳۶۵/۶؛ اوزون چارشیلی، I/145-146؛ نیز نک: ه‍ د، ۱۵۳/۸-۱۵۴).

با اینهمه، در این روزگار برخی از سران کشورهای اروپایی در صدد مقابله با سلطان عثمانی برآمدند، چنانکه پاپ بونیفاکیوس نهم به اندیشهٔ تدارک جنگی صلیبی افتاد (شاو، ۷۳/۱) و سیگیسموند، پادشاه مجارستان که از الحاق بلغارستان به خاک عثمانی ناخشنود بود، از پاپ کمک خواست و سفیرانی نیز نزد فرانسویها فرستاد. در پی این همداستانی، نیروهای مسیحیان با عبور از رودخانهٔ دانوب، شهرهای ساحلی را تسخیر، و مسلمانان آنجا را قتل عام کردند. بایزید در نزدیکی شهر نیکوپولی با مسیحیان روبه‌رو شد و طی نبردی که یکی از بزرگ‌ترین جنگهای تاریخ عثمانی به شمار می‌آید، پیروزی قطعی به دست آورد و قدرت مسلمانان را در بالکان تثبیت کرد (برای تفصیل، نک: هامر پورگشتال، همانجا؛ کین‌راس، ۶۵-۷۱؛ شاو، ۷۳/۱-۷۴؛ رفیق، ۳۶۶/۶-۳۶۹). حضور بایزید در روم ایلی سبب شد تا علاءالدین علی ــ امیر قرامان ــ در صدد بازپس‌گیری اراضی از دست رفته برآید و آنکارا و بورسه را تصرف کند. بایزید این بار او را در آق‌چای شکست داد و پس از مدتی نیز وی را به قتل رساند (اوزتونا، II/318-319).

در این میان، تهاجم امیر تیمور دولت نوپای عثمانی را به شدت به خطر انداخت. تیمور پس از غلبه بر بخش بزرگی از آسیای میانه و ایران درصدد گسترش نفوذ خود بر مصر و قلمرو عثمانی برآمد (همو، II/338-340). در این اثنا برخی از امیران آناتولی که قلمروشان ضمیمهٔ خاک عثمانی شده بود، به دولت تیموری پناهنده شدند؛ از سوی دیگر سلطان احمد جلایر و قره یوسف قرا قویونلو هم به بایزید پیوستند. تیمور با فرستادن سفیرانی به دربار بایزید، تسلیم آنها را خواستار شد (نظام‌الدین، ۲۴۸؛ ابوبکر طهرانی، ۵۰/۱؛ روملو، چ تهران، ۷۴)، اما بایزید از این کار خودداری کرد و فرستادگان تیمور را با جوابهای تحقیرآمیز باز پس فرستاد (رفیق، ۳۷۱/۶). آنگاه تیمور به پیشروی در آناتولی ادامه داد و شهرهای توقات و سیواس را تصرف کرد (ابوبکر طهرانی، ۵۰/۱-۵۱) و روی به بایزید نهاد که در نزدیکی آنکارا اردو زده بود. جنگ میان آن دو با پیروزی تیمور و اسارت بایزید، در ۱۹ ذیحجهٔ ۸۰۴ق/۲۰ ژوئیهٔ ۱۴۰۲م به پایان رسید (ابن تغری بردی، ۲۶۷/۱۲-۲۶۹؛ شرف‌الدین، ۳۰۷-۳۱۶؛ صولاق‌زاده، ۷۴؛ هامر پورگشتال، ۲۸۷/۱-۲۸۸؛ اوزتونا، II/338-349).

شکست بایزید در آنکارا دولت عثمانی را با خطری جدی مواجه ساخت و این کشور را به اختلافات داخلی بر سر جانشینی دچار کرد (رفیق، ۳۷۱/۶). اما بایزید که نزد تیمور محترمانه در توقیف بود، ۷ ماه بعد در ۸ شعبان ۸۰۵ق/۳ مارس ۱۴۰۳م در ۴۳ سالگی و پس از ۱۳ سال حکومت در آق شهر درگذشت (اوزتونا، II/351) و در بورسه به خاک سپرده شد (رفیق، ۳۷۶/۶).

مورخان او را به جنگاوری، حسن تدبیر و علم دوستی ستوده‌اند. وی قلمرو عثمانی را از فرات تا دانوب گسترش داد («دائرةالمعارف»، V/234؛ اوزتونا، II/352). از بایزید آثار خیریه‌ای چون مسجد، زاویه و

کاروانسرا، در بورسه و شهرهای مختلف به یادگار مانده است («دائرةالمعارف»، همانجا؛ صولاق‌زاده، ۵۲).

بایزید دوم (۸۵۱-۹۱۸ق/۱۴۴۷-۱۵۱۲م)، پسر سلطان محمد دوم (فاتح) و هشتمین پادشاه عثمانی. دربارهٔ سالزاد وی اختلاف است، ولی با توجه به سن او به هنگام مرگ (۶۷ سال)، می‌توان گفت که در ۸۵۱ ق زاده شده است (نک: ابن عماد، ۸۶/۸؛ سراج، ۲۷۵/۲-۲۷۶؛ صولاق‌زاده، ۲۶۹؛ قره‌چلبی‌زاده، ۳۷۷؛ منجم‌باشی، ۴۰۰/۳-۴۰۱؛ فرید، ۱۸۷).

بایزید در حیات پدر حکومت نواحی سیواس و توقات را برعهده داشت (شاو، ۱۳۳/۱؛ هامر پورگشتال، ۶۹۳/۱). درگذشت ناگهانی سلطان محمد دوم، بحران سیاسی بزرگی بر سر جانشینی وی به وجود آورد، چنانکه اشرافیت ترک به رهبری صدراعظم محمد پاشا قرمانی، طرفدار جم سلطان، پسر کهتر سلطان محمد بودند، و ینی‌چریان (دوشیرمه) به عنوان بازوی نظامی دولت عثمانی، به رهبری اسحاق‌پاشا، وزیر اسبق از سلطنت بایزید حمایت می‌کردند و سرانجام نیز همین گروه اخیر چیره شدند و بایزید بر تخت نشست (همو، ۶۹۳/۱-۶۹۴؛ صولاق‌زاده، ۲۶۹-۲۷۱؛ قره چلبی‌زاده، ۳۸۸؛ کین راس، ۱۶۹؛ عاشق پاشازاده، ۲۲۰-۲۲۱). وی نخستین کس از پادشاهان عثمانی است که در استانبول جلوس کرد (سامی، ۱۲۳۱/۲).

پادشاهی بایزید را به دو دوره می‌توان تقسیم کرد: دورهٔ اول تقریباً ۱۴ سال یعنی تا پایان شورش جم؛ و دورهٔ دوم تا پایان حکومت وی در ۹۱۸ق/۱۵۱۲م. به نظر مورخان هر دو دوره، دوران آرامش و سکون تاریخ عثمانی محسوب می‌شود، چه، وی در دوران حکومتش نتوانست سیاست فعالانه‌ای در پیش بگیرد (اوزتونا، III/137).

نخستین مسألهٔ دوران سلطنت بایزید، شورش برادرش جم سلطان بود (هامر پورگشتال، ۶۹۵/۱؛ فرید، ۱۷۹). وی خود را برای سلطنت لایق‌تر از بایزید می‌دانست و با حمایت قبایل ناحیهٔ قرمان، قیام کرد و شهر بورسه ــ پایتخت اولیهٔ دولت عثمانی ــ را تسخیر، و سکه و خطبه به نام خود کرد (صولاق‌زاده، ۲۷۳-۲۷۴؛ قره چلبی‌زاده، همانجا؛ منجم‌باشی، ۴۰۴/۳)؛ آنگاه به بایزید پیشنهاد کرد که قلمرو عثمانی را میان خود قسمت کنند (هامر پورگشتال، ۶۹۶/۱)، ولی او نپذیرفت و سپاهی به فرماندهی احمد پاشا گدیک (ﻫ م) به مقابله فرستاد و خود نیز به بورسه آمد. پس از زد و خوردهایی جم سلطان در ینی شهر ــ نزدیک بورسه ــ شکست خورد (منجم‌باشی، همانجا؛ غالب، ۴۷/۱) و همراه خانواده‌اش به سلطان مملوک مصر ــ قایتبای ــ پناهنده شد (همو، ۴۸/۱؛ صولاق‌زاده، ۲۷۵-۲۷۶؛ قره چلبی‌زاده، ۳۸۹؛ هامر پورگشتال، ۶۹۷/۱؛ اوزتونا، III/139-140).

بایزید از جم سلطان خواست که در برابر دریافت عایدات قونیه از ادعای سلطنت منصرف شود (غالب، همانجا)، اما او نپذیرفت و کوشش مجدد او برای سیطره بر قلمرو عثمانی با شکست مواجه شد و این بار به شهسواران رودس پناه برد (اوزتونا، III/140-144؛ هامرپورگشتال، ۷۰۲/۱-۷۰۳).

بایزید در ادامهٔ سیاست پدرش در شبه جزیرهٔ بالکان، به مجارستان لشکر کشید و فتح هرزگوین را تکمیل کرد (شاو، ۱۳۶/۱؛ هامرپورگشتال، ۷۰۸/۱-۷۰۹). وی سپس به فیلیپی (همو، ۷۱۲/۱) و آنگاه بغدان ــ مولداوی ــ لشکر کشید، مناطقی را تسخیر کرد و دریای سیاه و سواحل آن را به قلمرو عثمانی ملحق کرد، به گونه‌ای که این دریا به صورت دریای داخلی قلمرو عثمانی درآمد (اوزتونا، III/145؛ صولاق‌زاده، ۲۹۲-۲۹۳؛ هامر پورگشتال، ۷۱۳/۱ب).

بایزید با تقویت ناوگان دریایی عثمانی با ونیزیان نیز وارد جنگ شد، ولی سرانجام با آنان صلح کرد (کین راس، ۱۷۱؛ شاو، ۱۴۲/۱؛ هامرپورگشتال، ۷۴۷/۱-۷۴۸).

از دیگر وقایع مهم دوران سلطنت بایزید، جنگ با ممالیک مصر بود که جم سلطان را پناه داده بودند. به‌علاوه، دولت عثمانی نمی‌توانست حاکمیت دولت ممالیک بر حرمین شریفین و نیز تصرف «امانات مقدسه» (اوزتونا، III/147) را بپذیرد. از سوی دیگر ممالیک نیز با بهره‌گیری از ناآرامیهای داخلی دولت، بخشی از قلمرو عثمانی در شرق آناتولی را به تصرف خود در آورده بودند. اگرچه در این درگیریها، چندین بار ممالیک پیروز شدند، لکن قحط و اختلافات داخلی آنان را به صلح واداشت (همو، III/146-152؛ شاو، ۱۳۷/۱-۱۳۸؛ هامرپورگشتال، ۷۱۵/۱-۷۲۵).

آخرین رویداد مهم دوران سلطنت بایزید، ظهور سلسلهٔ شیعی‌مذهب صفویه در ایران بود. شاه اسماعیل برای گسترش نفوذ صفویان در سرزمین عثمانی، مبلغانی را به آسیای صغیر فرستاد و این تبلیغات تأثیر بسیاری برجای گذاشت و دولت عثمانی را به اقدام برضد ایران برانگیخت (شاو، ۱۴۵/۱). بایزید که سرشت صلح‌جویانه داشت، از جنگ با شاه اسماعیل اجتناب می‌کرد، اما برای تضعیف نفوذ صفویان گروهی از طوایف تکلو را که طرفدار شاه اسماعیل بودند، به روم ایلی انتقال داد و با تقاضای شاه اسماعیل مبنی بر صدور اجازهٔ سفر طرفداران صفویه به ایران مخالفت کرد (هامر پورگشتال، ۷۲۶/۱) و این امر موجب بروز شورشهایی خطرناک از سوی برخی از طوایف تکلو برضدعثمانیان‌شد (روملو، چ کلکته، ۱۲۵-۱۲۶). سیاست‌صلح‌جویانه و مماشات بایزید، سرانجام ینی‌چریان را از او ناخشنود ساخت. به‌ویژه، انتخاب پسرش احمد به ولایت عهدی این مخالفت را تشدید کرد و به اختلاف میان فرزندانش نیز منجر شد، تا آنکه ینی‌چریها سلیم فرزند دیگر بایزید را در ۹۱۸ق/۱۵۱۲م به پادشاهی برگزیدند و خواهان استعفای سلطان شدند. بایزید ناگزیر از سلطنت کناره‌گیری کرد و به زادگاهش (دیمتوقه[1]) بازگشت؛ اما در میان راه درگذشت. گویند پزشکی یهودی که سلیم همراه پدر فرستاده بود، او را مسموم کرد. جنازهٔ بایزید را به استانبول آورده، در مسجدی که خود بنا کرده بود، به خاک

1. Dimotika

سپردند (قره چلبی‌زاده، ۳۹۷؛ قرانضجی‌زاده، ۵۳۶؛ غالب، ۵۴/۱؛ هامرپورگشتال، ۷۸۰/۱-۷۸۱؛ کوچو، IV/2224؛ فرید، ۱۸۷).

بایزید مردی صلح دوست و طرفدار دانشمندان و ادبا بود. وی برای علما مقرری تعیین کرد و سالانه ۱۴ هزار دینار برای مخارج حرمین شریفین می‌فرستاد (ابن عماد، ۸۶/۸؛ صفا، ۵(۳)/۱۶۰۳-۱۶۰۴). آندره کرتی سفیر ونیز او را به صلح‌طلبی، آگاهی از حکمت الهی، اخترشناسی و کتاب دوستی ستوده است (هامر پورگشتال، ۷۸۱/۱-۷۸۲). با اینهمه، جهاد با کفار را دوست می‌داشت و گفته‌اند گرد و خاکی را که در جنگ با مسیحیان بر پاپوش و تن پوشش می‌نشست، جمع‌آوری می‌کرد تا هنگام مرگ در آرامگاهش بریزند (همو، ۷۸۵/۱). وی خط را نیز نیکو می‌نوشت و مشوق خطاطان بود (IA, II/397). از بایزید آثار خیریه بسیاری مانند مسجد، مدرسه، دارالشفا، گرمابه و جز آنها در شهرهای مختلف ازجمله استانبول، ادرنه و آماسیه برجای مانده است (همانجا؛ «دائرة‌المعارف»، V/237؛ هامر پورگشتال، همانجا).

مآخذ: ابن تغری بردی، *النجوم*؛ ابن عماد، عبدالحی، *شذرات الذهب*، بیروت، دارالکتب العلمیه؛ ابوبکر طهرانی، *دیار بکریه*، به کوشش نجاتی لوغال و فاروق سومر، آنکارا، ۱۹۶۲م؛ رفیق، احمد، بیوک *تاریخ عمومی*، استانبول، ۱۳۲۸ق؛ روملو، حسن، *احسن التواریخ*، به کوشش ج. ن. سدن، کلکته، ۱۹۳۱م؛ همو، همان، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۴۹ش؛ سامی، شمس‌الدین، *قاموس الاعلام*، استانبول، ۱۳۰۶ق؛ سراج اندلسی، محمد، *الحلل السندسیة*، به کوشش محمد حبیب هیله، تونس، ۱۹۷۰م؛ شاو، ا. ج. و ا. ک. شاو، *تاریخ امپراتوری عثمانی و ترکیهٔ جدید*، ترجمهٔ محمود رمضان‌زاده، مشهد، ۱۳۷۰ش؛ شرف‌الدین علی یزدی، *ظفرنامه*، به کوشش محمد عباسی، تهران، ۱۳۳۶ش؛ صفا، ذبیح‌الله، *تاریخ ادبیات در ایران*، تهران، ۱۳۷۰ش؛ صولاق‌زاده، محمد، *تاریخ*، استانبول، ۱۲۹۷ق؛ عاشق پاشازاده، درویش احمد، *تواریخ آل عثمان*، استانبول، ۱۳۳۲ق؛ غالب، محمد، *نتایج الوقوعات*، استانبول، ۱۳۲۷ق؛ قرانضجی‌زاده، محمدسعید، *تاریخ گلشن معارف*، استانبول، ۱۲۰۲ق؛ فرید، محمد، *تاریخ الدولة العلیة العثمانیة*، به کوشش احسان حقی، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ قره چلبی‌زاده، عبدالعزیز، *روضة الابرار*، قاهره، ۱۲۴۸ق؛ کین راس، پ. ب، *قرون عثمانی*، ترجمهٔ پروانه ستاری، تهران، ۱۳۷۳ش؛ منجم‌باشی، احمد، *صحائف الاخبار*، استانبول، ۱۲۸۵ق؛ نظام‌الدین شامی، *ظفرنامه*، به‌کوشش محمد پناهی‌سمنانی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ هامرپورگشتال، یوزف، *تاریخ امپراتوری عثمانی*، ترجمهٔ میرزا زکی علی‌آبادی، به کوشش جمشید کیان‌فر، تهران، ۱۳۶۷ش؛ نیز:

IA; Koçu, R. E. *İstanbul ansiklopedisi*, Istanbul, 1960; Öztuna, Y., *Büyük Türkiye tarihi*, Istanbul, 1983; *Türkiye diyanet vakfı İslâm ansiklopedisi*, Istanbul, 1992; Uzunçarşılı, İ. H., *Osmanlı tarihi*, Ankara, 1982.

علی‌اکبر دیانت

بایَزید، کِتابخانه، نخستین کتابخانهٔ دولتی درامپراتوری عثمانی منسوب به سلطان بایزید دوم، واقع در مجموعهٔ بایزید در میدانی بزرگ به همین نام در استانبول که امروز میدان حریت نامیده می‌شود. این کتابخانه به هنگام تأسیس (۱۳۰۱ق/۱۸۸۴م) کتابخانهٔ عمومی عثمانی نام گرفت و در ۱۳۴۰ش/۱۹۶۱م کتابخانهٔ دولتی بایزید خوانده شد («دائرة المعارف دیانت[1]»، VI/51-52؛ «دائرة المعارف زبان...[2]»، I/41).

از سابقهٔ تاریخی این کتابخانه پیش از ۱۳۰۱ق و اینکه آیا در دورهٔ بایزید دوم (سدهٔ ۹ق/۱۶م) در اینجا کتابخانه‌ای وجود داشته است، یا نه؟ آگاهی دقیقی در دست نیست، ولی مسلم است که بایزید دوم علاقهٔ زیادی به کتاب داشت و کتابهایی را که به او اهدا می‌شد، مهر خود بر آنها می‌نهاد و به کتابخانهٔ کاخ توپکاپی می‌سپرد (ارونسال، II/31). وی همچنین به ساختن ابنیه برای امور خیریه علاقهٔ بسیار داشت. بیشتر این بناها دارای کتابخانه نیز بود. وجود کتابخانه در اکثر شهرهای ترکیه مانند ادرنه و آماسیه (همو، II/31-32) حاکی از علاقهٔ بایزید به احداث اینگونه مراکز فرهنگی است. در مجتمع بایزید هم که ساختمان آن در ۹۰۶ق/۱۵۰۰م شروع شد و در ربیع الثانی ۹۱۱ به اتمام رسید، احتمالاً کتابخانه‌ای نیز وجود داشته است، چه نخستین اطلاع از وجود کتابخانه‌ای در مجموعهٔ بایزید، درکنار مدرسه و مسجد و دارالحدیث ــ به اشارهٔ مؤلف *تاریخ عطا* ــ به سدهٔ ۱۰ق باز می‌گردد (همو، II/32-33). همچنین در وقفنامهٔ مورخ ۹۹۱ق/۱۵۸۳م به کتابدار (حافظ کتب) و میزان حقوق وی اشاره شده است (همانجا) که این امر دلیل بر دایر بودن کتابخانه در این محل است.

در پی برخی تحولات سیاسی و اجتماعی و فرهنگی، سعید پاشا، صدراعظم وقت در ۱۲۹۸ق/۱۸۸۱م اجازهٔ تأسیس کتابخانه‌ای دولتی را از دربار گرفت و بخشی از مجتمع بایزید را بدان اختصاص داد و در اختیار وزارت معارف گذاشت و تعمیرات و تزیینات کتابخانه (به صورت فعلی) توسط هنرمندی به نام استاد اوهانس انجام گرفت (*میدان لاروس*، II/337). بعدها ساختمان جنبی آن نیز از دانشکدهٔ دندان پزشکی جدا، و به این مجموعه ضمیمه شد («دائرة‌المعارف دیانت»، همانجا). کتب اهدایی و نیز کتابهایی که در طول جنگهای بالکان از این شبه جزیره آورده شد، بخشی از کتابهای این کتابخانه را تشکیل می‌دهد (همانجا؛ YA, VI/4159). همچنین مقرر شد یک نسخه از کتب تألیف یا ترجمه شده در امپراتوری به این کتابخانه اهدا شود. امروزه در حدود ۴۵۰ هزار جلد کتاب شامل نسخ خطی، کتب چاپی، و نیز اسناد زیادی در این کتابخانه نگاهداری می‌شود (*میدان لاروس*، همانجا). تا کنون دو جلد از فهرست کتابهای این کتابخانه به خط عربی منتشر شده است (YA، همانجا).

مآخذ:

Erünsal, I. E, *Türk kütüphaneleri tarihi*, Ankara, 1988; *Meydan Larousse*, Istanbul, 1992; *Türk dili ve edebiyatı ansiklopedisi*, Istanbul, 1977; *Türkiye diyanet vakfı İslâm ansiklopedisi*, Istanbul, 1992; YA.

علی اکبر دیانت

بایَزیدِ اَنصاری، نک: روشنیه.

بایَزیدِ بَسطامی، ابویزید طیفور بن عیسی بن سروشان (د ۲۳۴ یا ۲۶۱ق/۸۴۸ یا ۸۷۵م)، از عارفان بزرگ ایران در سده‌های ۲ و ۳ق/۸ و ۹م. وی در نیمهٔ دوم سدهٔ ۲ ق در خانواده‌ای نومسلمان در محلهٔ مویدان

1. *Türkiye*... 2. *Türk*...

بسطام، از شهرهای منطقهٔ قومس به دنیا آمد (سهلجی، ۶۳). اجداد او از مویدان زرتشتی و از بزرگان بسطام بودند. احمد بن حسین ابن خرقانی در کتاب *دستور الجمهور* خود نیای پدری او را شخصی به نام موید بسطامی معرفی کرده است که والی و حاکم قومس و از اکابر عصر خود بود (گ ۱۹ب ـ ۲۰ آ). سروشان جد او ــ که نامش در منابع به صورتهای گوناگون آمده است (سهلجی، ۶۰؛ ابن تغری بردی، ۳۵/۳؛ یاقوت، ۶۲۳/۱؛ جامی، ۵۴؛ شوشتری، ۲۰/۲؛ ابن کثیر، ۳۵/۱۱) ــ نیز از زرتشتیان بسطام بود که به اسلام گروید (سهلجی، ۶۰، ۶۳؛ ابن خرقانی، گ ۲۰آ ـ ۲۰ب).

پدر بایزید، عیسیٰ ظاهراً در هنگام کودکی او درگذشته بود. از میان منابع متعدد سهلجی اشارهٔ کوچکی به عیسیٰ دارد که از اعتقاد عمیق او به اسلام حکایت می‌کند (ص ۶۳) و هجویری (ص ۱۳۲) و عطار (ص ۱۶۱) نیز او را از بزرگان بسطام دانسته‌اند. ابن خرقانی نیز بر ورع و تقوای او تأکید کرده، و گفته است که عیسیٰ پیش از چهار سالگی بایزید درگذشته بود (گ ۲۰ ب ـ ۲۱ آ، ۲۲ ب)؛ اما مادر بایزید ــ که زنی دیندار و پرهیزگار بود و بایزید در حفظ حرمت او اهتمام تمام داشت ــ تا هنگام بزرگ‌سالی او و بازگشتش از سفر حج زنده بوده، و حکایتهای لطیفی از چگونگی رابطهٔ بایزید با مادرش نقل شده است (سهلجی، ۶۳، ۹۲، ۹۳، ۱۳۹ـ۱۴۰؛ عطار، همانجا، نیز ۱۶۴؛ ضیاء، ۱۶۷؛ ابن خرقانی، گ ۲۳آ ـ ۲۷آ، ۲۹آ ـ ۲۹ب).

بایزید دو برادر به نامهای آدم و علی و نیز دو خواهر داشت (سهلجی، ۶۵؛ ابن خرقانی، گ ۲۱ب). برادران او که یکی بزرگ‌تر، و دیگری کوچک‌تر از بایزید بود، هر دو اشخاصی دیندار بودند و فرزندان و نوادگانشان از مهم‌ترین ناقلان سخنان بایزید به شمار می‌روند.

خانوادهٔ بایزید پس از چندی از محلهٔ مویدان به محلهٔ وافدان که ظاهراً مسلمان‌نشین بود و در زمان سهلجی محلهٔ بویذان نامیده می‌شد، منتقل شدند (سهلجی، ۶۲ـ۶۳؛ ابن خرقانی، گ ۲۲آ)، اما خانه‌ای که بایزید در آن متولد شده بود، در سالهای پس از درگذشت او در تملک نزدیکانش باقی ماند. آنان به احترام شخصیت معنوی بایزید، نه تنها در آن خانه ساکن نشدند، بلکه آن را همچون مصلایی حفظ کردند و تنها در اوقات نماز به آنجا ــ که «بیت الابرار» نامیده می‌شد ــ می‌رفتند (سهلجی، همانجا؛ ابن عربی، ۱۲۱/۲، ۳۵۲/۳؛ ابن خرقانی، گ ۲۲آ ـ ۲۲ب).

بایزید در کودکی به مکتب فرستاده شد و قرائت قرآن و خواندن و نوشتن را آموخت (عطار، ۱۶۱)؛ چنین به نظر می‌رسد که او تحصیلات رسمی و مرتبی نداشته، اما اینکه سهلجی او را امی شمرده است (ص ۷۰)، شاید اشاره به آن دارد که وی اثر مکتوبی از خود برجای نگذاشته؛ وگرنه از حکایتهایی که از او نقل شده، می‌توان دریافت که او خواندن و نوشتن می‌دانسته است (همو، ۱۷۳؛ قشیری، ۴۲؛ ابونعیم، ۴۰/۱۰؛ عطار، ۱۶۳، ۱۶۹). همچنین گفته‌اند که وی قرآن را به تمامی از برداشته است (قشیری، ۱۵)؛ در هر حال، پاسخهایی که با استفاده از آیات قرآنی به برخی پرسشها داده است و نیز برداشتها و تفسیرهای عرفانی او و از برخی آیات حاکی از انس او با قرآن است (برای نمونه، نک‍: سهلجی، ۱۰۹، ۱۶۵؛ مستملی، ۸۳۰/۲ ـ ۸۳۱؛ عطار، ۱۶۲ـ۱۶۳؛ ابن خرقانی، گ ۱۳آ؛ ضیاء، ۱۴۰ـ۱۴۱).

بایزید از همان اوان کودکی باطنی روشن داشت (عطار، ۱۸۵) و از ابتدای جوانی مجاهدات و ریاضتهای دشوار را آغاز کرده بود (سهلجی، ۸۴؛ قشیری، همانجا؛ هجویری، ۱۳۲ـ۱۳۳؛ عطار، ۱۶۵، ۱۶۸). گفته شده که استاد او در تصوف ابوعلی سندی بوده است (سراج، ۳۲۵؛ قشیری، ۱۸۰؛ جامی، ۵۶)؛ ظاهراً وی نومسلمانی از اهالی سند بود که بایزید به او فرایض دینی را می‌آموخت و او علم توحید و حقایق صرف را به بایزید تعلیم می‌داد (سراج، ۱۷۷؛ سهروردی، عمر، ۴۱۰؛ ابن خرقانی، گ ۱۷آ). خواجه عبدالله انصاری (ص ۱۰۴) و در پی او جامی (ص ۵۴) نیز به استادی کُرد (که به درستی معلوم نیست مردی از نژاد کرد بوده، یا شبانی و گله‌دار، یا مردی سیار و اهل ترک و تجرید) اشاره دارند و گفته‌اند: بایزید وصیت کرده بود که او را پس از مرگ در کنار مزار این شخص و پایین‌تر از قبر او دفن کنند. ظاهراً تا زمان حیات خواجه عبدالله انصاری مدفن او در کنار مزار بایزید در بسطام باقی بوده است (همانجاها)، اما در منابع دیگر مطلبی دربارهٔ این شخص نیامده است. چنین به نظر می‌رسد که روح تشنه و سرگشته و حقیقت جوی بایزید را این دو نیز سیراب نکردند، زیرا گفته‌اند که وی در جست‌وجوی مطلوب خود در جوانی ۳۱۳ استاد دیگر را نیز خدمت کرد (سهلجی، ۶۳؛ عطار، ۱۶۱) و روایت شده است که وی مدتی نیز شاگرد امام جعفر صادق(ع) بود و در خانهٔ او سقایی می‌کرد (سهلجی، همانجا؛ عطار، ۱۶۱ـ۱۶۲؛ ابن خرقانی، گ ۲۸آ ـ ۲۸ب)، اما با در نظر گرفتن این نکته که امام جعفر صادق(ع) در ۱۴۸ق درگذشته، و بایزید ــ چنانکه خواهد آمد ــ در ۱۸۸ق، یا به احتمالی در ۱۶۱ق به دنیا آمده است، صحت این روایت به شدت مورد تردید قرار می‌گیرد.

عطار به جست‌وجوی ۳۰ سالهٔ او در بادیهٔ شام اشارت دارد، اما از منابع دیگر می‌توان دریافت که وی تنها به سفر حج رفته بود و جز مواردی که به سبب مخالفت و تکفیر فقهای بسطام مجبور به ترک موقت آن شهر می‌شد، بیشتر عمر خود را در بسطام گذرانید و اساساً اقامت در بسطام را بر سفر ترجیح می‌داد (سهلجی، ۸۱، ۱۰۰، ۱۵۹؛ قشیری، ۱۴۳؛ عطار، ۱۶۲ـ۱۶۴، ۱۷۵). بایزید در بسطام بیشتر اوقات خود را در خانقاه خویش به عبادت و مراقبت و تعلیم مریدان و شاگردان می‌گذرانید و در هنگام نماز به مسجد می‌رفت و در عین حال، دیدارکنندگانی را که از راههای دور به دیدنش می‌آمدند، نیز می‌پذیرفت و گاه خود به استقبال کسانی که به دیدارش آمده بودند، می‌رفت (سهلجی، ۷۲ـ۷۳، جم‍؛ عطار، ۱۷۷).

با آنکه در هیچ یک از منابع کهن به همسر و فرزند داشتن او اشاره‌ای نشده، و او خود نیز داشتن زن و فرزند را مانع سلوک زاهدانه و

صوفیانه می‌دانسته است (قشیری، ۱۵؛ عطار، ۱۸۱)، ابونعیم اصفهانی (۳۶/۱۰) و ابن‌جوزی (*صفة...*، ۱۱۱/۴) ــ ظاهراً به‌پیروی از ابونعیم ــ از قول همسر ابویزید مطالبی را نقل کرده‌اند و ابن خرقانی نیز از زنی به‌نام حرّهٔ دهستانی به عنوان همسر بایزید و پسری به نام آدم به عنوان پسر او یاد می‌کند (گ ۷آ-۷ب). برخلاف برخی مشایخ بزرگ صوفیه که به حرفه‌ای مشغول بوده‌اند، ظاهراً بایزید حرفه و پیشه‌ای نداشته، و بدین‌سبب، مورد سؤال قرار می‌گرفته است (سهلجی، ۱۴۸؛ عطار، همانجا؛ ابن خرقانی، گ ۱۰۱ب-۱۰۲آ؛ عزالدین، ۲۵۰)؛ ولی بعید نیست که از طریق آنچه به او رسیده بوده، زندگانی را می‌گذرانده است (سجستانی، ۲۲۶).

بایزید با برخی از بزرگ‌ترین صوفیان نخستین هم عصر بوده است. از میان این شخصیتها کسانی همچون احمد بن خضرویهٔ بلخی و همسرش ام علی، ابراهیم ستنبهٔ هروی، حاتم اصم، یحیی بن معاذ رازی، شقیق بلخی و ابوتراب نخشبی به دیدارش به بسطام می‌آمدند و از گفت‌وگوهای آنان با بایزید در منابع مختلف سخن رفته است (سهلجی، ۷۲-۷۴، ۹۸-۹۹، ۱۱۸، ۱۷۰؛ هجویری، ۱۴۹-۱۵۰؛ عطار، ۱۷۰، ۱۷۵، ۱۸۰؛ ابن خرقانی، گ ۴۱آ-۴۱ب، ۴۲ب-۴۴آ، ۴۸ب-۴۹آ). برخی دیگر همچون ذوالنون مصری نیز از طریق مکاتبه، یا با فرستادن مریدان خود با او ارتباط داشته‌اند (سهلجی، ۱۰۳، ۱۵۱، ۱۶۰، ۱۷۳؛ هجویری، ۳۲۲؛ عطار، ۱۶۳؛ ابن خرقانی، گ ۴۷ب-۴۸آ).

با توجه به کثرت روایتهای مربوط به دیدارکنندگان و مشتاقان ملاقات او که در منابع آمده است، می‌توان دریافت که وی از اواسط عمر عارفی پرآوازه بوده، و شهرتش به شهرهای دور و نزدیک آن روزگار رسیده بوده است. این حسن شهرت و توجه و اقبال عام و همگانی از یک‌سو، و سخنان شطح آمیز و جسورانهٔ او از سوی دیگر، مخالفت و حسادت عالمان و زاهدان هم عصر او را بر می‌انگیخت و آنان را به دشمنی و انکار و تکفیر او وامی‌داشت (نک: سهلجی، ۸۱، ۱۱۳-۱۱۴، ۱۱۹، ۱۲۰؛ عطار، ۱۵۵-۱۵۶، ۱۵۸، ۱۵۹؛ ابن خرقانی، گ ۱۰۱ب). گفته‌اند که ۷ بار او را تکفیر کردند و از بسطام بیرون راندند (عطار، ۱۶۶؛ ابن خرقانی، گ ۶۶ب؛ نیز نک: ابن جوزی، *تلبیس...*، ۱۶۷؛ ذهبی، ۳۴۷/۲)، اما ۷ بار تبعید و بازگشت او به بسطام نشانهٔ آن است که دارای پایگاه مردمی بوده، و اعتقاد عمومی نسبت به او بر مخالفتها و دشمنیهای متشرعان غلبه داشته، و مانع آن شده است که سرنوشتی نظیر سرنوشت حلاج داشته باشد.

از میان مریدان خاص بایزید بسطامی می‌توان به عیسی بن آدم، ملقب به ابوموسیٰ خادم (ابوموسیٰ اکبر)، برادرزادهٔ او اشاره کرد که خادم شخص بایزید بود و رسیدگی به امور خانقاه را برعهده داشت. وی از مریدان بسیار نزدیک بایزید بود؛ بسیاری از سخنان بایزید از طریق او نقل شده، و چنانکه خود گفته، هنوز ۴۰۰ سخن از پیر خود به یاد داشته است. او چون کسی را لایق شنیدن آنها نیافت، همه را با خود به گور برد (سهلجی، ۶۵-۶۸؛ ابن جوزی، صفة، ۱۱۲/۴؛ ابن خرقانی، گ ۳۱آ).

ابوموسیٰ در هنگام درگذشت بایزید ۲۲ سال داشت و در طول مصاحبت با وی خود در شناخت و معرفت به مرتبه‌ای رفیع دست یافته بود. از ابوموسیٰ ۴ فرزند به جای ماند که یکی از آنان به نام موسیٰ، مشهور به عَمّی (یا عُمَی) بسطامی احوال بایزید را از قول پدر خود نقل کرده است (سهلجی، ۶۹، ۹۹، ۱۵۲-۱۵۳؛ قشیری، همانجا؛ ابونعیم، ۳۶/۱۰-۳۷). مدفن ابوموسیٰ در کنار مزار بایزید قرار داشت و خود وصیت کرده بود که گور او را پایین‌تر از گور بایزید قرار دهند (سهلجی، ۶۷؛ ابن خرقانی، گ ۳۰ب).

از دیگر مریدان مشهور بایزید ابوموسیٰ دیبلی، خواهرزادهٔ او و از شاگردان و مصاحبان عبدالرحیم بن یحییٰ اسود دیبلی بود و از فضل و کمال بهرهٔ تمام داشت (سهلجی، ۷۱، ۹۹، ۱۶۷؛ ابن جوزی، همان، ۱۱۳/۴). وی که به ابوموسیٰ ثانی شهرت یافت، در آغاز برای دیدار بایزید به بسطام آمده بود، پس از ملاقات شیفتهٔ او شد و در سلک مریدانش درآمد. با این حال، اقامت او در بسطام دائمی نبود و پس از چندی به ارمنستان رفت (سهلجی، ۷۱-۷۲). سفر ابوموسیٰ به ارمنستان در نظر گروهی از محققان معاصر موجب شده است که اصل او را از دبیل (از شهرهای قدیم ارمنستان) و نه از دَیْبُل (از شهرهای درهٔ سند) بدانند (نک: EI², I/162؛ *ایرانیکا*، IV/183؛ کربن، I/269؛ حقیقت، *سلطان...*، ۳۵). به هر حال، بسیاری از گفته‌های بایزید از قول همین ابوموسیٰ دیبلی نقل شده است (سهلجی، جم؛ ابن جوزی، همان، ۱۱۲/۴-۱۱۳).

سعید منجورانی، سعید راعی، خطاب طرزی و ابومنصور جینوی نیز از مریدان دیگر او بودند که همه به دست او به طریق زهد و عبادت روی آوردند و از ناقلان سخنان و حکایتهای او به شمار می‌رفتند (سهلجی، ۷۴-۷۷؛ ابن خرقانی، گ ۳۲آ-۳۶آ). به این ترتیب، روایات و اقوال مربوط به بایزید از یک‌سو به واسطهٔ افراد خانواده‌اش و از سوی دیگر از طریق مریدان و نیز کسانی که به دیدار او می‌آمدند، نقل و منتشر می‌گشت. در سده‌های بعد این اقوال از طریق واسطه‌های دیگری همچون جنید بغدادی ــ که آنها را بیش از همه از ابوعمران موسی بن عیسی بن آدم، نوادهٔ آدم برادر بایزید، دریافت داشته بود ــ از فارسی به عربی ترجمه شد و به سرزمینهای غربی اسلام نیز راه یافت (سهلجی، ۱۳۹-۱۴۰، ۱۵۷).

بایزید بسطامی در ۷۳ سالگی در زادگاه خود بسطام درگذشت (همو، ۸۳؛ ابن جوزی، همان، ۱۱۴/۴، *المنتظم*، ۲۹/۵؛ جامی، ۵۴). سال درگذشت او در منابع کهن‌تر به دو صورت ۲۶۱ق (مثلاً نک: سلمی، ۶۰؛ خواجه عبدالله، ۱۰۴؛ ابن جوزی، *صفة*، همانجا) و ۲۳۴ق (سهلجی، همانجا) ثبت شده است. تاریخ اول مستند به سلسله اسنادی خانوادگی است که به برادرزادهٔ بایزید می‌رسد و کسانی چون سلمی (همانجا) و خواجه عبدالله انصاری (همانجا) آن را نقل کرده‌اند و تاریخ دوم که سهلجی آن را ذکر کرده است (همانجا)، با شواهد غیرمستقیمی همچون دیدار بایزید با شقیق بلخی (د ۱۹۴ق/۸۱۰م) و نیز

گفت‌وگوی بایزید با مرید او که در منابع مختلف آمده است (همو، ۱۱۸، ۱۲۳؛ عطار، ۱۷۳-۱۷۴) و همچنین حکایت انتظار او برای رسیدن جواب بایزید و درگذشتنش پیش از رسیدن جواب (نک: همو، ۱۷۴-۱۷۵) تأیید می‌شود. اما از سوی دیگر ابن خرقانی به نقل از ابن فوطی مورخ بغدادی آورده است که بایزید در زمان خلافت عمر بن عبدالعزیز (۹۹-۱۰۱ق)، خلیفهٔ اموی متولد شد (گ ۴ب - ۵آ). همو در جای دیگری از این کتاب آورده است که شیخ ابوالحسن خرقانی ۱۷۱ سال پس از مرگ بایزید به دنیا آمد (گ ۵۵ ب). با توجه به تاریخ درگذشت خرقانی (۴۲۵ق) و اینکه او ۷۳ سال زیسته است، تاریخ درگذشت بایزید ۱۸۱ق خواهد بود. همچنین در برخی از منابع کهن، ابراهیم هروی، معروف به ستّنبه (یا استنبه) را از مصاحبان بایزید و از راویان اقوال او به شمار آورده‌اند (سهلجی، ۷۳، ۷۴، ۱۰۰، ۱۳۹، ۱۷۲، ۱۷۳)؛ و از سوی دیگر، ابونعیم اصفهانی در *حلیة الاولیاء* (۴۳/۱۰) همین ابراهیم هروی را از نزدیکان ابراهیم ادهم (د ۱۶۶ق) خوانده است. به‌این ترتیب، شاید بتوان دوران حیات او را در اواخر سدهٔ ۲ق/۸م قرار داد، و در این صورت مسألهٔ شاگردی او در محضر امام صادق(ع) و دیدارش با شقیق بلخی نیز محتمل‌تر می‌نماید و بعید نیست که چند کس به نامهای مشابه و نزدیک به هم از این خاندان در اواخر سدهٔ ۲ ق و اواسط سدهٔ ۳ ق می‌زیسته‌اند و سالهای وفات آنها با هم خلط شده است. چنانکه اشاره شد، از بایزید اثر مکتوبی برجای نمانده است، اما علاوه بر حکایتها و اقوال او که در کتابهای مختلف آمده، در برخی منابع رباعیهایی نیز به او نسبت داده شده است (آذر، ۶۷؛ هدایت، ۱۳۳/۱-۱۳۴؛ مدرس، ۳۱۲/۷) که البته صحت انتساب آنها قابل اثبات نیست.

مزار بایزید در بسطام از همان ابتدا مورد توجه صوفیان و اهل ذوق و عرفان قرار گرفت که برای تبرک و کسب فیض به زیارت آن می‌آمدند و گاهی نیز چندی در آنجا مجاور می‌شدند (سراج، ۳۹۱). فاطمه ام‌علی، همسر احمد بن خضرویهٔ بلخی، پس از مرگ بایزید به زیارت مزار او رفت (عطار، ۲۰۹؛ ابن خرقانی، گ ۴۴آ). ابوالحسن خرقانی همواره به زیارت آرامگاه بایزید می‌رفت («نور...»، ۳۶۲-۳۶۳؛ ابن خرقانی، گ ۵۵ب - ۵۶آ) و علی بن عثمان هجویری نیز بارها به آنجا رفته، و گاه ماهها در کنار مزار او مجاور بوده است (هجویری، ۷۷). ابوسعید ابوالخیر هنگام زیارت مزار بایزید گفته بود: «هر که چیزی گم کرده است، این جای آن است که با وی دهند» (محمد بن منور، ۱۳۹/۱؛ ابن خرقانی، گ ۴۶آ). ناصرخسرو قبادیانی (ص ۳)، یاقوت حموی (۶۲۳/۱) و ابن بطوطه (ص ۳۹۰) و بسیار کسان دیگر نیز آرامگاه بایزید را زیارت کرده بودند.

مرقد بایزید احتمالاً هیچ‌گاه سقف و ساختمانی از آن خود نداشته است. در ۵۱۴ق/۱۱۲۰م مسجدی که امروزه به مسجد بایزید مشهور است، همراه با منار آن که منار بسطام نامیده می‌شود، در جنوب مزار بایزید ساخته شد. این مسجد در ۶۹۹ق/۱۳۰۰م در زمان حکومت غازان خان و برادرش اولجایتو بازسازی شد و پس از آن، در ۷۰۲ق در کنار مزار بایزید خانقاهی که متشکل از ۳ اتاق کوچک است و در یکی از آنها محرابی با گچبریهای بسیار زیبا وجود دارد، ساخته شد. اندکی بعد، ساختمان بقعهٔ امامزاده محمد ــ بنا به قولی فرزند امام جعفر صادق(ع) ــ سپس گنبد غازان خان، دالان ورودی صحن و ایوان غربی نیز آغاز گردید و به این ترتیب، غالب بناهای این مجموعه مربوط به قرن ۸ ق/۱۴م است و برخی به دستور غازان خان و برخی دیگر به دستور اولجایتو ساخته شده‌اند (اعتمادالسلطنه، *مرآة...*، ۳۵۳/۱-۳۵۴، *مطلع...*، ۶۸/۱-۷۳؛ حقیقت، *سلطان*، ۱۲۳-۱۳۶، *تاریخ...*، ۳۲۹-۳۴۰؛ مشکوتی، ۲۸۶-۲۸۷؛ ویلبر، ۱۳۸-۱۳۹).

میراث معنوی بایزید بیش از همه در میان اعضای خاندانش و به‌خصوص فرزندان و نوادگان برادرش آدم باقی ماند (سهلجی، ۷۱) که تا سالها پس از درگذشت او سخنان و حکایتهایش را برای جویندگان و مشتاقان نقل می‌کردند و به پرسشهای کسانی که جویای احوال او بودند، پاسخ می‌دادند (سراج، همانجا؛ ابن جوزی، *تلبیس*، ۳۴۴). تأثیر شخصیت بایزید در میان اطرافیانش چنان بود که پس از او بسیاری از فرزندان این خانواده به احترام او طیفور یا ابویزید و یا حتیٰ به نام پدر و برادران او عیسیٰ، علی و آدم نامیده می‌شدند (نک: سهلجی، ۶۱، جم؛ یاقوت، همانجا). همین امر ظاهراً باعث شده است که مورخان و تذکره‌نویسان گاه دچار اشتباه شده، بعضی نامها را با یکدیگر خلط و در سلسلهٔ نقل‌قولها خطا کنند (نک: ابن خلکان، ۵۳۱/۲؛ ابن کثیر، ۳۵/۱۱؛ شوشتری، ۲۰/۲؛ مدرس، ۳۰۹/۷). ابن خرقانی نیز با نسبت دادن فرزند پسری به نام آدم به بایزید، فرزندان و نوادگان ابوموسیٰ اکبر را، فرزندان بایزید و سپس جانشینان او معرفی کرده است (گ ۱۵۰آ ب).

بزرگی شخصیت معنوی بایزید بدان پایه بود که اغلب صوفیان و عارفان معاصر خود و بسیاری از کسانی را که تا قرنها پس از او آمدند، تحت‌تأثیر گرفت؛ حتیٰ کسانی همچون خواجه عبدالله انصاری که با نگاهی تردیدآمیز به او می‌نگریستند و شطحیاتش را بر نمی‌تافتند، به بزرگی مقام وی اذعان داشتند. داستان گفت‌وگوهای او با مشایخ معاصرش که برای دیدار وی به بسطام آمده بودند، حکایت از ژرفای بینش عرفانی او دارد (برای نمونه، نک: سهلجی، ۹۸-۹۹: گفت‌وگو با حاتم اصم، ۱۰۰: در پاسخ به احمد بن خضرویه، ۱۰۳: در پاسخ به مریدان ذوالنون مصری، ۱۷۳: در جواب مکتوب یحیی بن معاذ؛ ابونعیم، ۴۰/۱۰؛ عطار، ۱۶۳).

پس از درگذشت بایزید، جنید بغدادی بخشی از سخنان و حکایتهای مربوط به او را که از افراد مختلف، به خصوص از اعضای خانوادهٔ او شنیده بود، از فارسی به عربی ترجمه کرد و کوشید تا با ارائهٔ تفسیرهایی قابل قبول از شطحیات بی‌پروای او از یک‌سو عظمت مقام او را به جامعهٔ آن روز بشناساند و از سوی دیگر از میزان مخالفت فقها و علمای ظاهر با او بکاهد (نک: سهلجی، ۸۹: در تفسیر شطح بایزید، نیز ۱۳۹، ۱۴۰؛ سراج، ۳۸۱-۳۹۰).

پس از جنید، ابونصر سراج با گردآوری برخی از مشهورترین شطحیات بایزید و برخی از تفسیرهای جنید بر آنها، و افزودن توضیحات خود کاری را که جنید آغاز کرده بود، پی گرفت (همو، ۳۸۱-۳۹۵). در میان نویسندگان پس از او نیز کلابادی (ص ۲۹، ۶۹، ۷۰، ۹۱)، ابوطالب مکی (۶۳/۲-۶۴، ۷۴-۷۵، ۱۶۸)، سلمی (ص ۶۰-۶۷)، قشیری (ص ۱۴- ۱۵) و هجویری (ص ۱۳۲-۱۳۴) هر یک بخشی از کتاب خود را به شرح احوال و اقوال او اختصاص دادند و سرانجام روزبهان بقلی شیرازی در شرح *شطحیات* در فصل بزرگی به سخنان شطح‌آمیز بایزید پرداخته است (ص ۷۸-۱۵۰). عطار نیز در بخشی از کتاب *تذکرة الاولیا* احوال و اقوال و آراء بایزید را از منابع مختلف، از جمله از کتاب *النور* سهلجی گردآورده، و به تفصیل در این باره سخن گفته است. نقل سخنان بایزید به زبان فارسی در آن کتاب شایستهٔ توجه است (عطار، ۱۶۱-۲۱۰).

مهم‌ترین منبع در مطالعهٔ زندگی و اقوال بایزید بسطامی کتاب *النور من کلمات ابی طیفور* است که ابوالفضل محمد بن علی سهلجی (ح ۳۸۹-۴۷۶ق/۹۹۹- ۱۰۸۳م، نک: سمعانی، ۲۳۰/۲-۲۳۱)، از پیروان طریقهٔ او، آن را از منابع مختلف و غالباً از اقوال و روایتهای موجود در خاندان بایزید و پیروان و نزدیکان او گرد آورده است. این کتاب که مشتمل بر مقدمه‌ای کوتاه، شرح مختصر زندگی بایزید، معرفی مریدان و معاصران او و سپس نقل حکایتها و سخنان اوست، به زبان عربی نوشته شده است. از آنجا که بایزید خود به فارسی سخن می‌گفت و سهلجی نیز فارسی زبان بوده است، بعید به نظر نمی‌رسد که بسیاری از این اقوال در اصل به‌فارسی بر زبانها می‌گذشته، و سهلجی نیز آنها را به‌فارسی شنیده بوده، و سپس به تازی نقل کرده است. در جای جای این کتاب هنوز کلمات و گاه ابیات فارسی در میان متن عربی به چشم می‌خورد (برای نمونه، نک: ص ۶۴، ۶۸، ۷۶، ۷۸، ۹۱، ۱۲۱، ۱۲۴). سهلجی چنانکه خود در مقدمه آورده است (ص ۵۹ -۶۰)، این کتاب را به قصد گردآوری روایتهای مستند و جدا کردن اقوال درست از نادرست و نیز به منظور وصف و بیان سیرت، منش و مسلک حقیقی بایزید نوشته است تا به این وسیله او را چنانکه بوده است، بشناساند و از بایزیدی که از آمیختن روایتهای مختلف و شخصیتهای دیگر در سده‌های ۴ و ۵ ق ساخته شده بود، متمایز نماید. چنین به نظر می‌رسد که با گذشت بیش از ۱۰۰ سال از مرگ بایزید، کسانی پیدا شده بودند که با انتساب به بایزید (ظاهراً از طریق برخی پیوندهای خانوادگی) و نقل قول از او، می‌کوشیدند تا طریقه و مسلک خود را موجه جلوه دهند و به نام او برای خود پایگاهی بسازند. اینان ظاهراً با گفتار و رفتاری که با روش و منش بایزید و پیروان نخستین او سازگار نبود، نوعی ابهام و تردید در اذهان اهل طریقت ایجاد کرده بودند و این آشفتگی و نابسامانی سهلجی را بر آن داشت تا با رجوع به اشخاص صاحب اطلاع و گردآوری روایات مستند و قابل اعتماد، کتاب *النور* را تألیف کند (همانجا، نیز ۷۲).

کتاب *النور* در سده‌های بعد مورد توجه و استفادهٔ مؤلفان صوفیه قرار گرفت و کسانی چون عطار (ص ۱۶۶) در نگارش کتب خود از آن بهره گرفتند. روزبهان ثانی (از نوادگان روزبهان بقلی شیرازی) در رسالهٔ «تحفة العرفان» خود به کتابی به نام *سیرت نامهٔ شیخ بایزید* اشاره می‌کند که ظاهراً مجموعه‌ای از حکایتهای مربوط به بایزید، از جمله شرح دیدار او با احمد بن خضرویه بوده است (ص ۶)، اما از این اشارهٔ مختصر نمی‌توان دریافت که این کتاب همان تألیف سهلجی یا ترجمه‌ای فارسی از آن، و یا اساساً کتاب دیگری بوده است، زیرا در سده‌های بعد نیز به دو کتاب، یکی به نام *دستور الجمهور فی مناقب سلطان العارفین ابی یزید طیفور* نوشتهٔ احمد بن حسن ابن خرقانی (دانش‌پژوه، ۱۳۳/۹-۱۳۷) و دیگری به نام *مناقب بایزید بسطامی* نوشتهٔ یوسف بن محمد به زبان فارسی (حاجی خلیفه، ۱۸۴۱/۲) بر می‌خوریم. کتاب نخست (که دانش‌پژوه و ایرج افشار به تصحیح آن همت گماشته‌اند و آمادهٔ چاپ است) مشتمل بر شرح زندگی، اقوال، حکایتها و سلسلهٔ جانشینان بایزید است. به این ترتیب، چنین به نظر می‌رسد که احوال و اقوال بایزید در طول چند سده در مجموعه‌های متعدد و مشابهی گرد آمده است که اکنون غالباً در دسترس نیستند. همین امر باعث شده است که کتاب سهلجی ــ که به کوشش عبدالرحمان بدوی منتشر شده است ــ دارای اهمیت بسیار باشد.

در سده‌های بعد که تصوف اسلامی به مراحل کمال خود رسید، بایزید بسطامی همواره از بلندترین قله‌های شناخت عرفانی و دریافت شهودی به شمار آمده است. ابوالحسن خرقانی و ابوسعید ابوالخیر هر دو او را پیشرو مسلک و طریقت خود دانسته‌اند. گفته‌اند که خرقانی به مدت ۱۲ سال هر شب به زیارت مزار بایزید می‌رفت و صبحگاه باز می‌گشت و بایزید را پیر معنوی خود می‌دانست («نور»، ۲۶۲-۲۶۳؛ عطار، ۶۶۱-۶۶۲) و در دیدار با ابوسعید ابوالخیر زیارت آرامگاه بایزید را با حج عمره برابر شمرد (محمد بن منور، ۱۳۸/۱). ابوسعید ابوالخیر نیز در بیان فنای بایزید در حق گفته است: «هژده هزار عالم از بایزید پر می‌بینم و بایزید در میان نه» (عطار، ۱۶۰-۱۶۱). هجویری در *کشف المحجوب* بایزید را یکی از ۱۰ امام تصوف شمرده، و گفته است که «هیچ کس را پیش از وی اندر حقایق این علم چندان استنباط نبوده است» (ص ۱۳۲). سنایی در *حدیقة الحقیقة* (ص ۱۱۳-۱۱۴) و نیز در *دیوان* خود (ص ۴۳۳) بارها به بزرگی مقام او اشاره کرده، و عطار در *تذکرة الاولیا* علاوه بر تکریم او، بخش بزرگی را به شرح زندگی، حکایتها و گفته‌های وی اختصاص داده است (ص ۱۶۰-۲۱۰) و مولوی نیز در مثنوی در چند مورد با تکریم و ستایش از بایزید یاد کرد است (دفتر ۲، بیتهای ۲۲۳۱ بب، دفتر ۴، بیتهای ۲۱۰۲ بب). شیخ اشراق شهاب‌الدین یحیی سهروردی در رسالهٔ «المشارع و المطارحات» در توضیح چگونگی دریافت حکمت باستان (خسروانی) بایزید را وارث خمیرهٔ خسروانی دانسته که از حکیمان ایرانی پیش از خود دریافت داشته، و به حلاج، ابوالعباس قصاب و ابوالحسن خرقانی منتقل ساخته است (ص ۵۰۲ -۵۰۳). شیخ علاءالدولهٔ سمنانی، بایزید را یکی از

نخستین پیران و مشایخ معنوی خود می‌دانست که او را نزدیک به دو سال در غیب ارشاد کرده بود (ص ۷۵).

به موازات تکریم و تجلیل عارفان بزرگ از بایزید و نیز به رغم حضور برجسته و نمایان او به عنوان شخصیتی ممتاز در تاریخ تصوف، همواره در مقابل پاره‌ای از سخنان او، به ویژه «شطحیات» و «معراج‌نامه» اعتراضات و مخالفتهای شدید وجود داشته است. از همان سده‌های نخستِ پس از او، کسانی چون ابن سالم به تکفیر او برخاستند (سراج، ۳۹۰ـ۳۹۲) و برخی چون ابن جوزی، هم شطحیات او و هم تفسیرهای جنید از آنها را خرافات و مخالف شریعت می‌دانستند (تلبیس، ۳۴۱ـ۳۵۰؛ نیز نک: ابن کثیر، ۳۵/۱۱). ظاهراً به سبب اینگونه واکنشها و مخالفتها بوده که شبلی گفته است: اگر بایزید زنده می‌بود، به دست کودکان ما مسلمان می‌شد (نک: سراج، ۳۹۷؛ اسفراینی، ۴۹) و نیز ظاهراً از همین روی، برخی پیران و مشایخ خانقاهی مریدان را از نقل اقوال بایزید منع می‌کردند و کسانی را که از او سخن می‌گفتند، به اباحه نسبت می‌دادند (ابن بزاز، ۳۶۵ـ۳۶۶، ۷۲۹). حتیٰ صوفی بزرگی چون شمس تبریزی، با آنکه بزرگانی چون فخرالدین رازی را بسیار فروتر از بایزید می‌شمرَد (ص ۱۳۵)، در سخنان او رنگ حلول و بدعت می‌بیند (ص ۱۰۷، ۱۰۹).

با اینهمه، جاذبهٔ شخصیت بایزید چنان بود که به رغم تمام مخالفتها و تکفیرها در طول تاریخ تصوف اسلامی همچنان در زمرهٔ مشایخ بزرگ طریقه‌های عرفانی باقی ماند. اقوال و راه و روش بایزید پس از مرگ او به صورت جریان صوفیانه‌ای شکل گرفت که خود را منتسب به او می‌دانست و می‌کوشید تا با استفاده از شهرت او در جامعهٔ آن روز برای خود پایگاهی قابل اتکا پیدا کند. این حرکت صوفیانه ــ که خواجه عبدالله انصاری را نیز به واکنش واداشته بود (ص ۱۰۴ـ۱۰۵) ــ در قرنهای بعد همچنان ادامه یافت و سرانجام به طریقهٔ طیفوریه مشهور گشت. طیفوریه اهل وجد و سکر و غلبه بودند و در تبلیغ و ترویج این روش سعی داشتند. هجویری در مقام انتقاد از این روشِ طیفوریه چنین استدلال می‌کند که غلبهٔ حق تعالیٰ و سکر و وجد حالی است که از عهدهٔ اکتساب آدمی خارج است و هر چه از دایرهٔ اکتساب خارج باشد، دعوت کردن به آن امری باطل خواهد بود و مجاهده در راه حصول آن ثمری نخواهد داشت (ص ۲۲۸ـ۲۲۹).

طریقهٔ طیفوریه در سده‌های بعد به شاخه‌های کوچک‌تری همچون شطاریه، عشقیه و بسطامیه منشعب شد. شاخهٔ شطاریه که پیوندهایی نیز با طریقهٔ سهروردیه داشت، با کوشش عبدالله شطاری نخست به جانپور و سپس به مُلتان هند برده شد و پس از درگذشت او با مساعی محمد غوث گوالیوری، و پس از او محمد غوثی در هند منتشر شد (غوثی، ۱۴۷ـ۱۴۹؛ معصوم علیشاه، ۱۵۱/۲؛ تریمینگام، 98-97؛ شیمل، 355؛ رضوی، 250-248). کوششهای شیخ وجیه‌الدین گجراتی، طریقهٔ طیفوریه را در هند تثبیت کرد و شاگردان او با وارد کردن صوفیان مالایایی و اندونزیایی به این طریقه در ضمن سفر حج، آن را در مالایا و اندونزی نیز انتشار دادند (همو، 251-250). اما دو طریقهٔ عشقیه و بسطامیه هر دو به فردی به نام ابویزید عشقی منسوب بودند که اولی در ایران و ترکستان، و دومی در ترکیهٔ عثمانی انتشار یافت (تریمینگام، 98؛ رضوی، 248).

آراء و مشرب عرفانی: بحث دربارهٔ آراء بایزید را باید با موضوع توحید آغاز کرد، زیرا وحدت و یگانگی خداوند اساس عرفان و سلوک بایزید است؛ وحدتی که نه به معنای یگانگی در مقابل چندگانگی، و نه به معنای برتری و تعالی خداوند نسبت به سایر موجودات، بلکه به معنای بودنِ یک وجود در مقابل هیچ بودن ماسوای اوست. از این روست که بایزید الله اکبر را به «خدا بزرگ‌تر از هر چیز است» معنا نمی‌کند، چه، در نظر او در کنار وجود خداوند چیزی وجود ندارد که او از آن بزرگ‌تر باشد. خداوند برتر از هر آن چیزی است که در خیال و وهم و پندار آدمی بگنجد (سهلجی، ۱۱۵، ۱۴۷ـ ۱۴۸). حدیث وصف خداوند حکایت برف و گرمای تابستان است، چه او به سبب اطلاق و کمالش هیچ‌گونه وصفی نمی‌پذیرد (همو، ۱۸۱؛ ابن خرقانی، گ ۷۴ب ـ ۷۵آ)، و مثل او چون خورشید روشنی است که خود دلیل بر وجود خود است و کسی که برای حصول یقین در پی وصف و بیان آن باشد، در خسران است (سهلجی، ۱۳۱). به همین سبب، دورترین مردم از خداوند آنانند که بیشترین سخن را دربارهٔ او می‌گویند. برخلاف مردمان دیگر که از ارتکاب گناه توبه می‌کنند، بایزید از گفتن لا اله الا الله توبه می‌کند، زیرا در گفتن آن از کلام بهره گرفته است و خداوند ورای کلام است (نک: همو، ۱۰۴؛ سراج، ۲۲۳ـ۲۲۴؛ سلمی، ۶۶؛ ابن جوزی، *صفة*، ۱۰۹/۴؛ خواجه عبدالله، ۱۰۵؛ ابن خرقانی، گ ۱۰۶ب؛ عین‌القضات، ۷۷). خداوند الکلّ بالکلّ است (خواجه عبدالله، ۱۰۸) و روشن است که در برابر چنین وجودی کلّ بشریت جز قبضه‌ای خاک نیست و همهٔ دنیا حتیٰ آن قدر ندارد که بتوان از آن زهد ورزید (سهلجی، ۱۰۴، ۱۵۴؛ غزالی، *کیمیا...*، ۴۴۱/۲). پس موضوع طلب نه دنیاست و نه بهشت، نه نعیم آخرت، بلکه تنها خود اوست؛ و آنچه به درگاه او باید آورد، نه عبادت صرف، بلکه ذلت و افتقار است، زیرا خزانه‌های او از عبادتهای بندگان سرشار است (سهلجی، ۹۱، ۱۲۳؛ سلمی، ۶۴؛ ابونعیم، ۳۹/۱۰ـ۴۰؛ ابن جوزی، همان، ۱۰۸/۴؛ غزالی، *منهاج...*، ۲۲۶؛ عطار، ۱۸۳).

نتیجهٔ چنین توحیدی، رسیدن به مرتبه‌ای از معرفت است که سالک در آن تمامی حرکات و سکنات بندگان را از فعل حق می‌بیند و به یقین در می‌یابد که فاعل مطلق خداوند است و آغازگر سلوک و توبه و ذاکر و دوستدار و عارف همه اوست. اوست که اراده می‌کند و به فضل خود بنده را در مسیر معرفت به حرکت و کوشش بر می‌انگیزد و سرانجام بنده را به لطف خویش به مقصود می‌رساند (سهلجی، ۸۸، ۱۲۱ـ۱۲۲، ۱۳۸، ۱۶۴؛ ابونعیم، ۳۴/۱۰؛ ابن جوزی، همان، ۱۰۷/۴؛ ابن خرقانی، گ ۲۴ب ـ ۲۵آ؛ میبدی، ۲۲۸/۲؛ عزالدین، ۵۹). بایزید بر آن باور بود که این معرفت خداداد است و برخلاف علم علما که همچون مرده‌ای از مردهٔ دیگر کسب می‌شود، از زنده‌ای که هرگز نمی‌میرد، گرفته شده است (سهلجی،

۱۰۰، ۱۱۳ـ۱۱۴؛ جامی، ۴۱؛ ابن خرقانی، گ ۵۶ب) و خود چون نوری است که بنده با آن به همه چیز می‌نگرد و به واسطهٔ آن حقیقت امور را در می‌یابد (سهلجی، ۱۶۵؛ سلمی، همانجا؛ ابونعیم، ۳۷/۱۰)؛ اما همهٔ بندگان خداوند و حتیٰ همهٔ اولیای او گنجایش و توان پذیرش این معرفت را ندارند؛ از این رو، خداوند آنان را به عبادت خویش مشغول می‌دارد (سلمی، ۶۳؛ ابونعیم، ۳۹/۱۰؛ ابن جوزی، همان، ۱۰۸/۴).

عارف در عالم تنها خدا را می‌بیند و تنها وجود او را در می‌یابد و خود را به چیزی غیر از او مشغول نمی‌کند و سرانجام در آتش محبت او می‌سوزد (سهلجی، ۱۰۵، ۱۲۹، ۱۵۰، ۱۶۶؛ قشیری، ۱۵۶؛ عطار، ۱۹۳؛ روزبهان بقلی، شرح...، ۱۲۱؛ باخرزی، ۳۵۲/۲؛ ابن خرقانی، گ ۱۳۸آ؛ عراقی، ۱۰۸). به این ترتیب، بزرگ‌ترین تفاوت زاهد و عابد و عالم با عارف در آن است که آنان همگی در بند خویشند، نه در بند دوست، حال آنکه عارف از خویش گسسته، و به دوست پیوسته است (سهلجی، ۱۶۶ـ۱۶۷؛ ابونعیم، همانجا؛ عطار، ۱۹۱).

با اینهمه، در نگاه بایزید کمال مراتب عارفان و صدیقان بدایت احوال انبیاست و نهایت انبیا را که مقام پیامبر خاتم(ص) است، غایتی نیست، چنانکه ذره‌ای از سرّ او بر هیچ یک از خلایق آشکار نیست (کلابادی، ۶۹؛ خلاصه...، ۱۸۱؛ عطار، ۲۰۶ـ۲۰۷)؛ پس بایزید گفت: در دریای معارف غواصی کردم، تا آنجا که به دریای محمد(ص) رسیدم و بین خود و او هزار مقام فاصله دیدم که اگر به یکی از آنها نزدیک می‌شدم، می‌سوختم (سهلجی، ۸۶؛ ابن خرقانی، گ ۱۴۰آ). او به یقین دریافته بود که شناخت همگان از پیامبر(ص) و شأن او همچون شناختی است که شخص از نم بیرون تراویده از خیک سربسته نسبت به محتوای آن دارد؛ وی بر آن بود که اگر ذره‌ای از حقیقت پیامبر بر خلق آشکار شود، هر آنچه در زیر عرش است، نابود خواهد شد، زیرا که شناخت حقیقت محمد(ص) و مقامی که در قرب حق دارد، فوق طاقت و ظرفیت خلایق است (کلابادی، ۲۸؛ سراج، ۴۰۸؛ مستملی، ۹۰۰/۲ـ۹۰۵؛ خلاصه، ۱۸۴ـ۱۸۵).

بایزید متابعت از شریعت را شرط سلوک صوفیانه می‌دانست (سهلجی، ۱۲۴) و به مریدان خود هشدار می‌داد که با دیدن کرامات و معجزات‌صوفی نمایان فریب‌نخورند و میزان پای‌بندی اشخاص به‌اوامر و نواهی و حدود شریعت را معیار و میزان قرار دهند (همو، ۸۹ـ۹۰؛ قشیری، ۱۵؛ ابونعیم، ۴۰/۱۰؛ ابن خرقانی، گ ۵۷آـ۵۷ ب؛ ابن جوزی، *تلبیس*، ۱۶۸). وی خود به احکام شریعت و حفظ حدود الٰهی پای‌بندی تمام داشت (سراج، ۳۹۱ـ۳۹۲؛ هجویری، ۱۳۲) و رعایت جزئی‌ترین آداب سنت رسول‌الله(ص) را بر خود فرض می‌دانست (سهلجی، ۱۳۷، ۱۴۲؛ ابونعیم، ۳۵/۱۰؛ ابن جوزی، صفة، ۱۰۹/۴). پای‌بندی او به مراعات آداب تا بدان حد بود که بنابر روایات، از دیدار زاهد معروفی که آب دهان خود را به سوی قبله انداخته بود، منصرف شد و از راه درازی که آمده بود، بازگشت. و نیز گفته‌اند که هرگز خربزه نخورد، زیرا می‌گفت نشنیده‌ام که پیامبر(ص) خربزه خورده باشد (سهلجی، ۸۵؛ سراج، ۱۰۳ـ۱۰۴؛ مستملی، ۱۱۱/۱؛ هجویری، ۲۷۵ـ۲۷۶؛ جامی، ۴؛ سپهسالار، ۱۲۶ـ۱۲۷؛ افلاکی، ۶۲۸/۲).

این حکایتها، خواه درست، خواه نادرست، به هر حال دلالت بر آن دارد که بایزید هیچ‌گاه در زمان حیات به سبب بی‌اعتنایی به احکام شریعت و یا به اتهام اباحه و الحاد مورد اعتراض و اتهام قرار نگرفته است، آنچه بنابر روایات موجب تکفیر او شده بود، شطحیات و نیز داستان معراج او بود که شرح آن و بخشهایی از آن را سهلجی (ص ۱۴۹ـ۱۵۰، ۱۷۵ـ۱۸۰)، سراج (ص ۳۸۴ـ ۳۸۵)، هجویری (ص ۳۰۶ـ۳۰۷) و عطار (ص ۲۰۲ـ۲۰۷) در کتابهای خود آورده‌اند.

گفته‌اند که وصف سیر روحانی بایزید را برخی از معاصرانش به درستی درنیافتند و به بهانهٔ آنکه وی مدعی معراجی شبیه به معراج پیامبر(ص) شده است، او را تکفیر کرده، از بسطام بیرون راندند (ابن جوزی، *تلبیس*، ۱۶۷؛ ذهبی، ۳۴۷/۲). این اتهام بعد از وفات بایزید در دوره‌های بعد نیز همچنان تکرار شده، و موجب اعتراض و انتقاد از او گردیده است (نک: ابن جوزی، همان، ۳۴۱ـ۳۴۶؛ خواجه عبدالله، ۱۰۴ـ۱۰۵؛ وحید، ۷۶/۲ـ۷۷). در مقابل این اعتراضات، کسانی همچون سراج (ص ۳۸۵ـ۳۹۰) و هجویری (همانجا) چنین گفتند که برخلاف معراج پیامبران که سیر و سفری جسمانی است، معراج بایزید معراجی است صرفاً روحانی که در حال غلبهٔ سکر و وجد صورت می‌گیرد و بنابراین، ادعای معراجی این چنین از سوی بایزید، نه ادعای برابری با پیامبر(ص)، بلکه شرح سیر روحانی و قلبی در وصول به قرب خداوند است (نیز نک: ابن خرقانی، گ ۱۳۰ب).

با آنکه بایزید خود می‌گفت که با پرهیز از دنیا و از طریق زهد (و یا به تعبیر او، با شکم گرسنه و تن برهنه) به مقصود رسیده است و با آنکه ترک دنیا را سنت اولیا می‌دانست (سهلجی، ۱۲۴، ۱۵۲ـ۱۵۳؛ سلمی، ۶۶ـ۶۷؛ ابوطالب، ۱۶۸/۲؛ ابن خرقانی، گ ۱۱۶ب)، در عین حال، زهد تنها را کوششی بی‌اثر می‌شمرد و می‌گفت که زاهد اگر تنها به زهد خود مشغول و خرسند باشد، همّ خود را معطوف به آن چیزی کرده است که خداوند خود آن را قلیل می‌خواند؛ و منتهای همت خود را در دنیا کرامات، و در آخرت بهشت قرار داده است. چنین کسی از راه بازمانده، و از حقیقت دور افتاده است (سهلجی، ۱۶۳، ۱۶۶ـ۱۶۷؛ ابونعیم، ۳۶/۱۰ـ ۳۷). از این روست که کرامات صوفیان در نظر بایزید بس بی‌مقدار می‌نماید، زیرا در هوا پریدن را مرغی مردار خوار نیز می‌تواند، بر آب رفتن کار خس و خاشاک است، و سفر از نقطه‌ای به نقطه‌ای دور از جن و پری نیز ساخته است. کار مرد خدا آن است که دل در کس نبندد و به چیزی جز حق مشغول نشود (سهلجی، ۱۵۵ـ۱۵۶، ۱۷۲؛ قشیری، ۱۸۰؛ سراج، ۳۲۴؛ ابونعیم، ۳۵/۱۰، ۳۹؛ رفاعی، ۱۴۳؛ ضیاء، ۱۶۹؛ عطار، ۲۰۰؛ ابن خرقانی، گ ۱۰۷ب، ۱۳۰آـ۱۳۰ب).

مؤلفان صوفیه بایزید را اهل فنا دانسته‌اند. وی از نخستین عارفانی بود که موضوع فنا را آشکارا مطرح کرد و دربارهٔ آن به روشنی سخن گفت. این فنا که محو شدن صفات بنده در صفات حق، و استهلاک

اراده و انانیت او در اراده و ذات خداوند است، هنگامی حاصل می‌شود که عارف از همهٔ تعلقات بریده، بر نفس خود غالب آمده، و به حق پیوسته باشد. بایزید در بیان این مقام از تمثیل رسیدن رود به دریا بهره می‌گیرد (سهلجی، ۱۵۹؛ ابونعیم، ۳۴/۱۰-۳۵؛ ابن جوزی، *صفة*، ۱۱۰/۴؛ عطار، ۱۹۲، ۱۹۴؛ ابن خرقانی، گ ۱۰۱آ) و باز با استفاده از تمثیلی دیگر حال خود را چنین بیان می‌کند: «از بایزیدی به در آمدم، چون مار از پوست؛ پس آنگاه به خود نگریستم، همه او بودم» (سهلجی، ۱۰۰؛ بیرونی، ۶۶-۶۷؛ عطار، ۱۸۹). گاه نیز در تبیین مقام فنا از آیات قرآنی بهره می‌گیرد، چنانکه وقتی از او دربارهٔ نفس سؤال شد، گفت: مؤمن را نفسی نیست، چه «اِنَّ اللّٰهَ اشْتَرىٰ مِنَ الْمُؤْمِنینَ اَنْفُسَهُمْ...» (توبه /۹/۱۱۱)، پس آنکه نفسش را فروخته باشد، چگونه او را نفسی باشد؟ (سهلجی، ۱۰۹؛ ابن خرقانی، گ ۱۰۶ب). بار دیگر در پاسخ به کسی که دربارهٔ علامت عارف از او پرسیده بود، به این آیه استناد کرد که «...اِنَّ الْمُلوکَ اِذا دَخَلوا قَرْیَةً اَفْسَدوها وَ جَعَلوا اَعِزَّةَ اَهْلِها اَذِلَّةً وَ کَذٰلِکَ یَفْعَلونَ» (نمل /۲۷/۳۴) و منظور او آن بود که آن ملک بزرگ هنگامی که به قریهٔ دل مؤمن وارد شود، آن را ویران می‌کند و نفس او را که تا آن هنگام نزد او با عزت بود، ذلیل، خوار و هیچ می‌گرداند (سراج، ۹۲؛ قشیری، ۱۵۵؛ سهلجی، ۱۶۵؛ ابونعیم، ۳۷/۱۰؛ ابن خرقانی، گ ۱۲۱آ). چنین است که در مقام فنا خودی سالک در حق مضمحل می‌شود و از عارف و معرفت اثری باقی نمی‌ماند. خوف و رجا، عذاب و نعیم و امید و بیم همه از میان بر می‌خیزد و عارف در دریایی غرق می‌شود که آن را آغاز و انجام و گذشته و آینده نیست، همه حال در حال است و وقت در وقت (سهلجی، ۱۲۸؛ عطار، ۲۰۲؛ روزبهان بقلی، *شرح*، ۱۴۲). آنگاه است که بایزید در جواب آنکه از او می‌پرسد: چگونه صبح کردی؟ می‌گوید: «مرا بامداد و شامی نیست! صبح و شب کسی راست که مقید به صفات باشد و مرا صفتی نمانده است» (سهلجی، ۹۱، ۱۴۳؛ عراقی، ۷۹-۸۰؛ عطار، ۱۸۳؛ روزبهان بقلی، همان، ۱۳۷؛ ابن عربی، ۳۵۸/۱؛ ابن خرقانی، گ ۱۱۱آ). پس بایزید بایزید را می‌جوید و از او نشانی نمی‌یابد و در خانه کسی جز خدای نمی‌ماند (قشیری، ۴۱؛ سهلجی، ۸۴-۸۵؛ عطار، ۱۸۴؛ ابن خرقانی، گ ۱۰۸آ).

با در نظر گرفتن مشابهتهای موجود میان فنای صوفیانه و «موکشهٔ[1]» هندویی ــ که در آن «آتمن[2]» در «برهمن»، یا روح جزئی در روح اعظم کیهانی مستهلک می‌گردد ــ ابوریحان بیرونی در کتاب *تحقیق ماللهند* ضمن نقل سخنان برخی از صوفیه از جمله بایزید، این دو را با هم قابل مقایسه دانسته است (همانجا). از میان محققان معاصر نیز نیکلسن با مقایسهٔ فنا و نیروانهٔ بودایی، آن را بیش از آنکه به نیروانه شبیه بداند، مشابه «توحید وجودی ودانته[3]» دانسته است. زنر هم سخنان بایزید دربارهٔ فنا را با تمثیلهای مشابه در *اوپانیشادها* و متون ودانته مقایسه کرده است و هر دو با استناد به این نکته که بایزید ابوعلی سندی را استاد خود در علم توحید دانسته است (سراج، ۱۷۷)، آراء بایزید را در این باب متأثر از دیدگاههای هندویی، به خصوص ادویته ودانتهٔ شنکره[4] به شمار آورده‌اند (نک: نیکلسن، 19-16؛ زنر، «هندویی...[5]»، 134-93، «ابویزید...[6]»، 301-286). از سوی دیگر، محققانی چون آربری، برتلس، شیمل و زرین‌کوب چنین استنتاجی را مورد انتقاد قرار داده، و دربارهٔ درستی آن تردید کرده‌اند (آربری، 91-90؛ شیمل، 48-47؛ برتلس، ۳۴-۳۵؛ زرین‌کوب، *ارزش...*، ۱۴-۱۵، *جست‌وجو...*، ۴۵-۴۶).

چنانکه اشاره شد، با رسیدن به مقام فنا عارف در معروف و شاهد در مشهود مستهلک می‌شود، سایه‌ها از میان می‌رود و هستی حق بر باطن عارف پرتو می‌افکند، چنانکه جز وجود واحد مطلق چیزی نمی‌بیند. با رسیدن به چنین مقامی است که عارف از شراب محبت الٰهی سرمست می‌شود و حال سکر بر او غلبه می‌کند و سخنانی بر زبان او جاری می‌شود که به شطحیات معروف است. اینگونه سخنان که در حال بی‌خبری و ناهشیاری ادا شده است، گاه چنان جسورانه و کفرآمیز است که موجب تکفیر صوفیانی چون بایزید و حلاج می‌گردد. نخستین کسی که کوشید تا تفسیری پذیرفتنی از شطحیات بایزید ارائه دهد و او را از اتهام کفرگویی برهاند، جنید بغدادی بود. پس از جنید، صوفیان دیگری همچون سراج، روزبهان بقلی شیرازی، عین القضات همدانی و بسیاری دیگر در همین جهت کوشیدند (سراج، ۳۸۱-۳۹۰؛ روزبهان بقلی، *شرح*، ۷۸-۱۵۰، *مشرب...*، ۱۲۴، ۱۹۳-۱۹۴؛ عین‌القضات، ۶۲، ۲۷۳-۲۷۴؛ نیز نک: سلمی، ۲۴۴-۲۴۵؛ هجویری، ۳۲۶-۳۲۷؛ ابن عربی، ۲۲۴/۴-۲۲۶؛ باخرزی، ۵۹/۲-۶۱؛ عطار، ۲۰۷؛ ابن خرقانی، گ ۱۱۰آ). بی‌شک بخش بزرگی از شطحیات بایزید را باید از این جمله به شمار آورد، اما برخی دیگر از سخنان شطح آمیز و گستاخانهٔ او در حال هشیاری کامل ادا شده، و مقصود او از ادای اینگونه سخنان دور کردن جماعت کنجکاو و پرهیاهویی بوده است که به گرد او جمع می‌آمدند و مانع جمعیت خاطر او می‌شدند. گرایش ملامتی بایزید نیز گاهی موجب چنین احوالی می‌گردید، زیرا وی از قبول عام و تکریم و تعظیم مریدان و معتقدان بیزار بود و بیم آن داشت که این احوال موجب گمراهی و انگیزهٔ عجب و غرور و خودبینی در او گردد. از همین روی بود که در مواردی با اینگونه اظهارات و مثلاً با گفتن «انّی اَنَا اللّٰه لااله الاّ اَنَا فاعبدونی» (نک: سهلجی، ۱۵۷؛ مستملی، ۸۳۰/۲-۸۳۱؛ عطار، ۱۶۲-۱۶۳) و یا با خوردن نان در ماه رمضان (در حالی که مسافر بود) تظاهر به کفرگویی و بی‌دینی می‌کرد و مردمان را از پیرامون خود می‌پراکند (عطار، ۱۶۳-۱۶۴)، ولی گاهی نیز خود به شرح سخنان شطح‌آمیز خویش می‌پرداخت؛ چنانکه وقتی در پاسخ سؤالات مردی که از او دربارهٔ عرش، کرسی، لوح و قلم و... پرسیده بود، پاسخ داد که «آن همه‌منم» و سپس گفت: «بلی، هر که در حق محو شد، به حقیقت هر چه هست،

1. mokṣa 2. ātman 3. advaita vedānta 4. Šankara 5. *Hindu...* 6. «Abū Yazīd...»

رسید. همه حق است، اگر آن کس نبود، حق همه خود را بیند، عجب نبود» (عطار، ۲۰۲).

مآخذ: آذر بیگدلی، لطفعلی، آتشکده، بمبئی، ۱۲۷۷ق؛ ابن بزاز، توکل، *صفوةالصفا*، به کوشش غلامرضا طباطبایی مجد، اردبیل، ۱۳۷۳ش؛ ابن بطوطه، *رحلة*، بیروت، ۱۹۶۴م؛ ابن تغری بردی، *النجوم*؛ ابن جوزی، عبدالرحمان، *تلبیس ابلیس*، بیروت، ۱۳۶۸ق؛ همو، *صفة الصفوة*، به کوشش محمود فاخوری، بیروت، ۱۹۸۶م؛ همو، *المنتظم*، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۷ق؛ ابن خرقانی، احمد، *دستور الجمهور فی مناقب سلطان العارفین ابی یزید طیفور*، نسخهٔ تصویری موجود در کتابخانهٔ مرکز؛ ابن خلکان، *وفیات*؛ ابن عربی، محیی‌الدین، *الفتوحات المکیة*، به کوشش عثمان یحیی، قاهره، ۱۹۷۵م؛ ابن کثیر، *البدایة*؛ ابوطالب مکی، محمد، *قوت القلوب*، بیروت، ۱۳۱۰ق؛ ابونعیم اصفهانی، احمد، *حلیة الاولیاء*، بیروت، ۱۹۶۷م؛ اسفراینی، عبدالرحمان، *کاشف الاسرار*، به‌کوشش هرمان لندلت، تهران، ۱۳۵۸ش؛ اعتمادالسلطنه، محمدحسن، *مرآةالبلدان*، تهران، ۱۳۶۷ش؛ همو، *مطلع الشمس*، تهران، ۱۳۶۲ش؛ افلاکی، احمد، *مناقب العارفین*، به کوشش تحسین یازیجی، آنکارا، ۱۹۶۱م؛ باخرزی، یحیی، *اوراد الاحباب*، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۴۵ش؛ برتلس، ی. ا.، *تصوف و ادبیات تصوف*، ترجمهٔ سیروس ایزدی، تهران، ۱۳۵۶ش؛ بیرونی، ابوریحان، *تحقیق ماللهند*، حیدرآباد دکن، ۱۹۵۸م؛ جامی، عبدالرحمان، *نفحات الانس*، به کوشش محمود عابدی، تهران، ۱۳۷۰ش؛ حاجی خلیفه، *کشف*؛ حقیقت، عبدالرفیع، *تاریخ قومس*، تهران، ۱۳۶۲ش؛ همو، *سلطان العارفین بایزید بسطامی*، تهران، ۱۳۶۲ش؛ *خلاصهٔ شرح تعرف*، به‌کوشش احمد علی رجایی، تهران، ۱۳۴۹ش؛ خواجه عبدالله انصاری، *طبقات الصوفیه*، به‌کوشش محمد سرور مولایی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ دانش پژوه، محمدتقی، *نسخه‌های خطی در کتابخانه‌های اتحاد جماهیر شوروی و اروپا و آمریکا*، تهران، ۱۳۵۸ش، دفتر ۹؛ ذهبی، محمد، *میزان الاعتدال*، به کوشش علی محمد بجاوی، قاهره، ۱۳۸۲ق/۱۹۶۳م؛ رفاعی، احمد، *حالة اهل الحقیقة مع الله*، بیروت، ۱۴۰۸ق؛ روزبهان بقلی، *شرح شطحیات*، به کوشش هانری کربن، تهران، ۱۳۶۰ش؛ همو، *مشرب الارواح*، به‌کوشش نظیف محمد خواجه، استانبول، ۱۹۷۳م؛ روزبهان ثانی، ابراهیم، «تحفة العرفان»، *روزبهان نامه*، به کوشش محمدتقی دانش‌پژوه، تهران، ۱۳۴۷ش؛ زرین کوب، عبدالحسین، *ارزش میراث صوفیه*، تهران، ۱۳۴۴ش؛ همو، *جست‌وجو در تصوف ایران*، تهران، ۱۳۵۷ش؛ سپهسالار، فریدون، *رساله در احوال مولانا جلال‌الدین مولوی*، به کوشش سعید نفیسی، تهران، ۱۳۲۵ش؛ سجستانی، اقبالشاه، «فواید شیخ علاءالدولهٔ سمنانی»، *رسائل علاءالدولهٔ سمنانی* (هم)؛ سراج طوسی، عبدالله، *اللمع فی التصوف*، به کوشش نیکلسن، لیدن، ۱۹۱۴م؛ سلمی، محمد، *طبقات الصوفیة*، به کوشش پدرسن، لیدن، ۱۹۶۰م؛ سمعانی، عبدالکریم، *الانساب*، به کوشش عبدالرحمان بن یحیی معلمی، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۳م؛ سنایی، *حدیقة الحقیقة*، به کوشش مدرس رضوی، تهران، ۱۳۷۷ش؛ همو، *دیوان*، به کوشش مدرس رضوی، تهران، ۱۳۸۰ش؛ سهروردی، عمر، *عوارف المعارف*، بیروت، ۱۹۸۳م؛ سهروردی، یحیی، «المشارع و المطارحات»، *مجموعهٔ مصنفات شیخ اشراق*، به کوشش هانری کربن، تهران، ۱۳۵۵ش، ج ۱؛ سهلجی، محمد، «النور من کلمات ابی طیفور»، *شطحات الصوفیة*، به کوشش عبدالرحمان بدوی، کویت، ۱۹۷۸م؛ شمس تبریزی، *مقالات*، به کوشش محمد علی موحد، تهران، ۱۳۵۶ش؛ شوشتری، نورالله، *مجالس المؤمنین*، تهران، ۱۳۷۶ق؛ ضیاء نخشبی، *سلک السلوک*، به کوشش غلامعلی آریا، تهران، ۱۳۶۱ش؛ عراقی، فخرالدین، *لمعات*، به کوشش محمد خواجوی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ عزالدین کاشانی، محمود، *مصباح الهدایة*، به کوشش جلال‌الدین همایی، تهران، ۱۳۲۳ش؛ عطار نیشابوری، فریدالدین، *تذکرة الاولیاء*، به کوشش محمد استعلامی، تهران، ۱۳۶۰ش؛ علاءالدولهٔ سمنانی، احمد، «رسالة فی مشایخه من المتقدمین»، *رسائل*، به کوشش و. م. تکستن، ماساچوست، ۱۹۸۸م؛ عین‌القضات همدانی، *تمهیدات*، به کوشش عفیف عسیران، تهران، ۱۳۴۱ش؛ غزالی، محمد، *کیمیای سعادت*، به کوشش حسین خدیوجم، تهران، ۱۳۶۱ش؛ همو، *منهاج العابدین*، ترجمهٔ عمر بن عبدالجبار سعدی ساوی، به کوشش احمد شریعتی، تهران، ۱۳۶۵ش؛ غوثی شطاری، محمد، *گلزار ابرار*، به کوشش محمد ذکی، پتنه، ۱۹۹۴م؛ قرآن کریم؛ قشیری، عبدالکریم، *الرسالة القشیریة*، قاهره، ۱۹۴۰م؛ کلابادی، محمد، *التعرف لمذهب اهل التصوف*، بیروت، ۱۹۸۰م؛ محمد بن منور، *اسرار التوحید*، به کوشش محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران، ۱۳۷۶ش؛ مدرس، محمدعلی، *ریحانة الادب*، تهران، ۱۳۲۴ش؛ مستملی بخاری، اسماعیل، *شرح التعرف*، به کوشش محمد روشن، تهران، ۱۳۶۳ش؛ مشکوتی، نصرت‌الله، *فهرست بناهای تاریخی و اماکن باستانی ایران*، تهران، ۱۳۴۹ش؛ معصوم علیشاه، محمد معصوم، *طرائق الحقائق*، به کوشش محمد جعفر محجوب، تهران، ۱۳۱۸ش؛ مولوی، *مثنوی معنوی*، به کوشش نیکلسن، تهران، ۱۳۶۳ش؛ میبدی، احمد، *کشف الاسرار*، به کوشش علی اصغر حکمت، تهران، ۱۳۵۷ش؛ ناصر خسرو، *سفرنامه*، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۵۶ش؛ «نورالعلوم»، *تصوف و ادبیات تصوف* (نک: هم، برتلس)؛ وحید بهبهانی، محمد علی، *خیراتیه*، قم، ۱۴۱۲ق؛ ویلبر، د. ن.، *معماری اسلامی ایران در دورهٔ ایلخانان*، ترجمهٔ عبدالله فریار، تهران، ۱۳۶۵ش؛ هجویری، علی، *کشف المحجوب*، به کوشش ژوکوفسکی، تهران، ۱۳۵۸ش؛ هدایت، رضا قلی، *مجمع الفصحا*، به کوشش مظاهر مصفا، تهران، ۱۳۳۶ش؛ یاقوت، *بلدان*؛ نیز:

Arberry, A. J., *Revelation and Reason in Islam*, London, 1965; Corbin, H., *Histoire de la philosophie islamique*, Paris, 1964; EI²; *Iranica*; Nicholson, R. A., *Mystics of Islam*, London, 1970; Rizvi, A. A., «Sufism in Indian Subcontinent», *Islamic Spirituality II*, ed. S. H. Nasr, London, 1991; Schimmel, A., *Mystical Dimensions of Islam*, Chapel Hill, 1975; Trimingham, J. S., *The Sufi Orders in Islam*, Oxford, 1971; Zaehner, R. C., «Abū Yazid of Bisṭām, A Turning - Point in Islamic Mysticism», *Indo - Iranian Journal*, The Hague, 1957, vol. I; id, *Hindu and Muslim Mysticism*, New York, 1969.

فاطمه لاجوردی

بایَزیدِ بَسْطامیِ ثانی، ابومحمد علی بن عنایت‌الله (زنده در ۱۰۱۱ق/۱۶۰۲م)، عارف، محدث، فقیه شیعی و از نوادگان بایزید بسطامی.

تاریخ ولادت او دانسته نیست، اما با توجه به آگاهی اندکی که از احوال او در دست است و نیز تاریخ وفات استادانش می‌بایست در اواسط سدهٔ ۱۰ق زاده شده باشد. بایزید مدتی در مشهد از محضر بزرگان فقه و حدیث آن دیار، از جمله شهاب‌الدین عبدالله بن محمود شوشتری، معروف به شهید ثالث (د ۹۹۷ق/۱۵۸۹م) و نیز شیخ عزالدین حسین بن عبدالصمد حارثی (د ۹۸۴ق/۱۵۷۶م) پدر شیخ بهایی بهره جست و از آنان اجازهٔ روایت گرفت (مجلسی، ۱۶۷/۱۰۶؛ خوانساری، ۲۲۳/۴). برخی از متأخران او را از شاگردان علی بن عبدالعالی کرکی، معروف به محقق ثانی (د ۹۴۰ق/۱۵۳۳م) دانسته‌اند (آقابزرگ، *الذریعة*، ۱۴۴/۱۷؛ نیز نک: شورا، ۹۳/۴، ۲۴/۵)؛ لیکن اولاً بایزید خود در اجازه‌ای که از وی در دست است، در میان استادان خویش نامی از محقق نبرده، ثانیاً در منابع قدیم‌تر ذکری از این موضوع به میان نیامده است.

بایزید پس از فراگیری علوم و معارف دینی به تألیف آثاری در زمینه‌های مختلف علوم اسلامی و نیز به تعلیم و تربیت شاگردان پرداخت. از جملهٔ شاگردان وی، از سید حسین بن حیدر کرکی عاملی نام برده شده است (مثلاً نک: امین، ۲۹۹/۸) که از بایزید، اجازه‌ای برای روایت همهٔ مرویات و تألیفاتش، دریافت کرده است. این اجازه در محرم ۱۰۰۴ نگاشته شده، و صورت کامل آن در *بحارالانوار* مجلسی (۱۶۷/۱۰۶-۱۶۸) موجود است (نیز نک: آقابزرگ، همان، ۱۳۹/۱).

تاریخ وفات بایزید نیز روشن نیست؛ همین قدر معلوم است که او تألیف *رسالهٔ قضا و قدر* را در ۱۴ جمادی‌الآخر ۱۰۱۱ به پایان برده است

(نک: مرکزی، *خطی*، ۳(۱)/۳۱۸). از این رو، می‌توان گفت که تاریخ وفات وی بعد از این زمان، و در نیمهٔ اول سدهٔ ۱۱ق است.

آثار:

۱. *نجاتیه*، اثری است به فارسی پیرامون «غیبت» که به زعم مؤلف، در آن عصر از گناهان شایع بوده است. کتاب مشتمل بر دو باب است: «باب اول در بیان غیبت و توابع آن» که ۲ مقدمه و ۶ فصل دارد و نگارنده در ضمن ۵ فصل نخستین به بیان موضوعات مربوط به غیبت مثل مذموم بودن آن در روایات دینی، اقسام و علاج آن، اموری که غیبت در آنها تجویز شده، و کفارهٔ غیبت پرداخته، و فصل ششم را به بیان توابع غیبت، یعنی سخن‌چینی و دورویی و حسدورزی اختصاص داده است. شیوهٔ مؤلف در این باب، شیوهٔ عالمان حدیث و فقهاست که مباحث خود را بر مبنای احادیث مأثور پی می‌ریزند، و همان‌طور که خود در مقدمهٔ کتاب آورده، به کتاب *کشف الریبة عن احکام الغیبة* شهیدثانی (د ۹۶۶ق/ ۱۵۵۹م) نظر داشته است (ص ۲ به). بایزید در باب دوم این کتاب به «توبه و آنچه بر آن متعلق است»، پرداخته، و این بار، در بیان مراتب توبه و فروع آن، یکسر بر تألیفات «عارفان حقیقت و سالکان طریقت» تکیه کرده، و بر مذاق آنان سخن رانده است. او پاره‌ای از عبارات آنان را ذکر کرده، و تحت‌تأثیر نظرات متصوفه، توبه را نخستین مقام عارفان دانسته است (ص ۱۰۳ به). این اثر به کوشش جلال‌الدین محدث در ۱۳۳۴ش در تهران به چاپ رسیده است.

۲. *الانصاف فی معرفة الاسلاف*، اثری است در موضوع امامت و تعیین فرقهٔ ناجیه. مؤلف شیعهٔ امامیه را تنها فرقهٔ ناجی از میان ۷۳ فرقه دانسته است. از آنجا که در «اجازه» از این تألیف نام برده شده، تاریخ تألیف آن می‌بایست قبل از ۱۰۰۴ق بوده باشد (مجلسی، همانجا؛ نیز نک: آقابزرگ، همان، ۳۹۶/۲، ۱۴۴/۱۷؛ قس: مدرس، ۲۲۴/۱). گفته‌اند که بایزید این کتاب خود را به فرمان شاه عباس اول به فارسی ترجمه کرد (امین، همانجا).

۳. *اوقات الصلوة*، رساله‌ای است فقهی دربارهٔ اوقات نمازهای پنجگانه که در ۵ فصل ترتیب یافته است. نسخه‌ای از آن در مجموعهٔ مشکوة در کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران (شم‍ ۹۴۴) موجود است (مرکزی، *خطی*، ۳(۳)/۱۷۸۴-۱۷۸۵).

۴. *التحفة المرضیة للحضرة الرضویة*، در فقه. بایزید این اثر را در رجب ۹۷۹ در طوس به انجام رسانده است (نک: همان، ۳(۳)/۱۸۲۵؛ نیز نک: نفیسی، ۳۹۵/۱).

۵. تفسیر *آیة تبلیغ الولایة*، به عربی، که مؤلف آن را در ۱۲ جمادی‌الآخر ۹۸۹ در تبریز به نام مولیٰ حسین صاعد نگاشت. نسخه‌ای از آن در مجموعه‌ای به نام دستور به شمارهٔ ۲۱۴۴ در کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران موجود است (مرکزی، *خطی*، ۸۰۴/۹-۸۰۵).

۶. *جوابات المسائل الکلامیة*، که به فارسی است (آقابزرگ، همان، ۲۳۱/۵؛ *طبقات...*، ۷۶/۵؛ نیز نک: خوانساری، ۱۶۲/۴؛ مدرس، ۳۱۴/۷).

۷. *روضة العارفین*، در حقیقت تصوف و مقامات سالکان و آداب سلوک، که در ۹۹۴ق نگاشته شده است. مؤلف در ضمن ۹ باب به موضوعاتی از قبیل ذات واجب، معارف و اصطلاحات صوفیه، مقامات عشره، اعمال ظاهری و اخلاق و احوال و آداب پرداخته است. از این اثر دو نسخه (شم‍ ۱۳۴۴ و ۱۸۶۷) در کتابخانهٔ سپهسالار، نسخه‌ای (شم‍ ۶۵۶) در کتابخانهٔ شمارهٔ ۱ مجلس شورای اسلامی و نیز میکروفیلمی (شم‍ ۲۲۳۸) در کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران موجود است (*فهرست...*، ۷۲/۵-۷۳؛ شورا، ۴۱۷/۲؛ مرکزی، *میکروفیلمها*، ۱۱۱/۱).

۸. *قضا و قدر*. مؤلف کتاب را به ۳ بخش تقسیم کرده است، بخش اول: مسألهٔ اختیار و قدر در اعمال انسانها؛ بخش دوم: تأثیر ارادهٔ خداوند در اعمال انسانها؛ بخش سوم: دربارهٔ قضا و قدر (نک: شورا، ۲۴/۵). بایزید بسطامی این اثر را در ۱۴ جمادی‌الآخر ۱۰۱۱ برای شخصی به نام امیر مظفر نوشته است (نک: افندی، ۳۰۱/۴؛ مرکزی، *خطی*، ۳(۱)/۳۱۸). از این رساله نسخه‌ای (شم‍ ۲۹۳) در مجموعهٔ مشکوة در کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران و نسخه‌ای دیگر (شم‍ ۱۶۹۲) در کتابخانهٔ شمارهٔ ۱ مجلس شورای اسلامی موجود است (همان، نیز شورا، همانجاها).

۹. *معارج التحقیق*، در فقه استدلالی. جلد اول آن شامل یک مقدمه در خلاصه‌ای از مباحث اصول فقه است و پس از آن کتاب طهارت و صلاة می‌آید. از عبارت مؤلف در پایان این جلد دانسته می‌شود که جلد دوم کتاب، باید با مبحث زکات آغاز شده باشد (شورا، ۹۳/۴). تاریخ تألیف این اثر نیز چون در «اجازه» از آن یاد شده است، بایستی قبل از ۱۰۰۴ق بوده باشد (نک: مجلسی، همانجا). نسخه‌ای از این کتاب (شم‍ ۱۳۲۱) در کتابخانهٔ شمارهٔ ۱ مجلس شورای اسلامی موجود است (شورا، ۹۳/۴-۹۴).

مآخذ: آقابزرگ، *الذریعة*؛ همو، *طبقات اعلام الشیعة*، به کوشش علینقی منزوی، تهران، ۱۳۶۹ش؛ افندی، عبدالله، *ریاض العلماء*، به کوشش محمود مرعشی و احمد حسینی، قم، ۱۴۰۱ق/۱۹۸۱م؛ امین، محسن، *اعیان الشیعة*، به کوشش حسن امین، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ بایزید بسطامی ثانی، علی، *نجاتیه*، به کوشش جلال‌الدین محدث ارموی، تهران، ۱۳۳۴ش؛ خوانساری، محمدباقر، *روضات الجنات*، به کوشش اسدالله اسماعیلیان، قم، ۱۳۹۱ق/۱۹۷۱م؛ شورا، خطی؛ *فهرست کتابخانهٔ سپهسالار*، به‌کوشش محمدتقی‌دانش‌پژوه و علینقی‌منزوی، تهران، ۱۳۵۶ش؛ مجلسی، محمدباقر، *بحارالانوار*، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ مدرس، محمدعلی، *ریحانة‌الادب*، تبریز، ۱۳۴۶ش؛ مرکزی، خطی؛ همان، میکروفیلمها؛ نفیسی، سعید، *تاریخ نظم و نثر در ایران و در زبان فارسی*، تهران، ۱۳۴۴ش.

محمدجواد شمس

بایزید بیات، مورخ و دولتمرد ایرانی دربار همایون شاه بابری در سدهٔ ۱۰ق/۱۶م. از احوال او پیش از پیوستن به همایون اطلاع اندکی در دست است (مثلاً نک: بایزید، ۲۴۴). وی نخستین بار همایون را که به شاه طهماسب صفوی پناهنده شده بود، در زنجان ملاقات کرد. این دیدار در ۹۵۱ق/۱۵۴۴م در مشهد که بایزید در آنجا به تحصیل علم پرداخته بود، تکرار شد (ابوالفضل، ۲۱۶/۱؛ بایزید، ۳۶-۳۸). به نظر می‌رسد که از

همان وقت به همایون پیوست و ملازم او گردید؛ چه، آورده‌اند که بایزید در لشکرکشی همایون به قندهار و فتح این شهر در ۹۵۲ق (نک‍: ابوالفضل، ۲۲۹/۱) حضور داشت و همراه بیرم‌خان بهارلو، به عنوان سفیر همایون، به کابل نزد کامران میرزا، برادر ناتنی همایون فرستاده شد (بایزید، ۳۹، ۴۶). وی از آنجا نزد برادر بزرگ خود، شاه بِرْدی بیات (معروف به درویش بهرام سقا) که از سوی کامران میرزا حکومت گردیز، نغز و بنگش را در دست داشت، رفت (همو، ۴۷، ۵۴ - ۵۵) و همانجا بود تا همایون کابل را گرفت و وی نیز مانند بسیاری از امرای حکومت کامران میرزا، به خدمت همایون رسید و در سلک ملازمان او درآمد (همو، ۵۱، ۵۴-۵۷؛ نیز نک‍: ابوالفضل، ۲۴۳/۱-۲۴۴).

بایزید در دستگاه همایون عهده‌دار مناصبی شد و پس از او نیز موقعیت‌خود را در دربار اکبرشاه حفظ کرد و آشنایی او با منعم‌خان‌خانان، از دولتمردان برجستهٔ عصر نیز موجب ترقی وی شد؛ چنانکه مأموریتهایی به او محول کردند و در ۹۷۰ق از سوی اکبرشاه، علاوه بر اقطاعاتی چند، عنوان «سلطانی» نیز گرفت. چندی بعد، از سوی منعم خان، مأمور ادارهٔ شهر بنارس شد (بایزید، ۷۱، ۱۴۵، ۲۱۸-۲۱۹، ۲۴۱، جم). وی در این مقام به جای معبد ویران شدهٔ هندوان، مدرسه‌ای ساخت که اعتراضات بسیاری را برانگیخت، چنانکه ناگزیر به گوشه‌نشینی شد. این عزلت ۴ سال به درازا کشید. آنگاه دوباره مناصبی یافت (همو، ۳۱۰-۳۱۲، ۳۳۱-۳۳۲). وی در ۹۸۶ق رهسپار سفر حج شد و اگرچه به سبب اتهامی که بر او وارد آوردند، مجبور شد دو سال در بندر سورت بماند، اما سرانجام به مکه رفت و حدود ۳ سال مجاور بود. با آنکه قصد داشت همهٔ عمر در مکه بماند، اما اسارت فرزندانش به دست پرتغالیها او را واداشت تا در ۹۹۰ق/۱۵۸۲م به هند باز گردد (همو، ۳۰۸، ۳۵۳-۳۵۴، ۳۵۶، ۳۵۸). وی از ۹۹۳ق به بعد به مناصب مهمی گمارده شد (همو، ۳۷۴).

از تاریخ درگذشت بایزید اطلاعی در دست نیست. وی چون اهل عمران و آبادانی بود، نامش در اشعار و ماده تاریخهای برخی ابنیهٔ بنارس و لاهور آمده است (همو، ۳۷۴-۳۷۶).

یگانه اثر شناخته شدهٔ بایزید بیات که موجب شهرت او شده، *تذکرهٔ همایون و اکبر* است که در ۹۹۹ق تألیف شده است. این کار اصلاً به فرمان اکبرشاه برای نگارش تاریخ دورهٔ بابر و همایون صورت گرفت (همو، ۱-۲؛ گلبدن بیگم، ۳؛ ابوالفضل، ۹/۱) و ابوالفضل علامی هم بایزید را مأمور بازگویی خاطرات خود کرد و چون وی به سبب پیری و فلج ناتوان از نوشتن بود، آنچه را می‌گفت، کاتبی که ابوالفضل علامی در اختیار او گذاشته بود، می‌نوشت تا کتاب شکل گرفت (بایزید، ۲، ۳۱۱، ۳۷۴-۳۷۷؛ آفتاب اصغر، ۱۰۴؛ دربارهٔ نام کتاب، نک‍: بایزید، ۳۷۸؛ استوری، I(2)/1313). *تذکرهٔ همایون و اکبر* مشتمل بر حوادث ۱۳ سالهٔ دورهٔ همایون از ۹۴۹ تا ۹۶۲ق، و وقایع عصر فرمانروایی اکبر تا ۹۹۹ق است و در ۴ فصل تنظیم شده است. بایزید در تدوین این اثر علاوه بر خاطرات خود، به ویژه آنچه مربوط به دوران همایون و مشاهدات خود بوده، از برخی اسناد مکتوب نیز استفاده کرده است. خاطرات و مشاهدات بایزید، به ویژه گزارش حوادث کابل و جنگهای بابریان با افاغنه، از ارزش خاصی برخوردار است (مثلاً نک‍: بایزید، ۱۷۶-۱۸۷).

این اثر نخستین‌بار توسط ارسکین در ۱۸۵۴م شناخته، و معرفی شد (آفتاب اصغر، ۱۰۵). خلاصه‌ای از آن توسط بوریج به انگلیسی ترجمه، و با عنوان «خاطرات بایزید بیات» در «مجلهٔ انجمن آسیایی بنگال» در ۱۸۹۸م چاپ شد (استوری، I(1)/538). متن کامل آن در ۱۳۶۰ق/۱۹۴۱م به کوشش محمد هدایت حسین در کلکته به چاپ رسید. بخشهایی از آن هم توسط ساکْسنا به انگلیسی ترجمه، و با عنوان «خاطرات بایزید» توسط دانشگاه الله‌آباد در ۱۹۳۰م منتشر گردید.

مآخذ: آفتاب اصغر، *تاریخ‌نویسی فارسی در هند و پاکستان*، لاهور، ۱۳۶۴ش؛ ابوالفضل علامی، *اکبرنامه*، به کوشش مولوی عبدالرحیم، کلکته، ۱۸۸۶م؛ بایزید بیات، *تذکرهٔ همایون و اکبر*، به کوشش محمد هدایت حسین، کلکته، ۱۳۶۰ق/۱۹۴۱م؛ گلبدن بیگم، *همایون‌نامه*، لاهور، ۱۹۷۴م؛ نیز:
Storey, C. A., *Persian Literature*, London, 1972.

هدیٰ سیدحسین‌زاده

بایَزیدْ پاشا، دولتمرد و وزیراعظم عثمانی در زمان سلطان محمد اول و سلطان مراد دوم در سدهٔ ۹ق/۱۵م.

پدرش یاخشی بیک نام داشت. بایزید در آماسیه زاده شد؛ از این رو، در برخی منابع او را آماسیه‌ای خوانده‌اند (اوزون چارشیلی، «تاریخ...[1]»، I(4)/278؛ «چاندارلی...[2]»، 49). گرچه خاندانش را اصلاً آلبانیایی تبار دانسته‌اند (سامی، ۱۲۳۵/۲؛ «تاریخ امپراتوری...[3]»، 60؛ هامرپورگشتال، ۳۳۶/۱). بایزید در دربار عثمانی پرورش یافت (ثریا، ۶/۲؛ «تاریخ امپراتوری»، همانجا) و از رجال مورد اعتماد ایلدرم بایزید (سامی، همانجا)، و قاپی قولی یا پیشخدمت دربار (شاو، ۹۱/۱) و اتابک یا لله و آموزگار شاهزادگان عثمانی گردید (اوزون چارشیلی، «امیرنشینها...[4]»، 18؛ یوجل، 324).

پس از شکستِ ایلدرم بایزید از تیمور در جنگ آنقره و اسارت او، بایزید پاشا، شاهزاده محمد چلبی را که در آن زمان ۱۵ ساله بود، از میدان جنگ به در برد و با رشادت و فداکاری بسیار به آماسیه رساند (سامی، همانجا؛ هامرپورگشتال، ۳۰۹/۱). از آن زمان، و در دورانی که محمد چلبی (سلطان محمد اول) امیر آماسیه بود، بایزید پاشا با کمال صداقت به خدمت او پرداخت (ثریا، همانجا؛ منجم‌باشی، ۳۳۶/۳). او دست قاضی برهان‌الدین را از تجاوز به آماسیه کوتاه کرد و وقتی محمد چلبی به جنگ با برادران مدعی سلطنت خود، برخاست، بایزید پاشا یکی از معتمدان و امرای بزرگ او بود (اوزون چارشیلی، «تاریخ»، همانجا) و در دورهٔ ۱۱ سالهٔ مجادلهٔ محمد چلبی برای دستیابی به سلطنت و کوشش او برای وحدت حکومت عثمانی، غیرت و فداکاری

1. *Osmanlı*... 2. *Çandarlı*... 3. *Histoire*... 4. *Anadolu*...

چشمگیری از خود نشان داد (همان، I(4)/327, 395, 553؛ «تاریخ امپراتوری»، همانجا).

هنگامی که محمد چلبی در ۸۱۶ق/۱۴۱۳م بر سلطنت عثمانی استقرار یافت، بایزید پاشا را به وزارت عظمیٰ برگزید (سامی، همانجا؛ آق‌داغ، I/328) و در طول سلطنتش، همواره او را به عنوان وزیر و مشاور خاص در کنار خود داشت (سامی، همانجا؛ نشری، ۴۰۴/۱؛ عاشق پاشازاده، ۸۳، ۸۸؛ اوزون چارشیلی، «چاندارلی»، «تاریخ»، همانجاها) و در ۸۱۸ق به سبب خدمت مهمی که در دفع حملهٔ محمد بیک امیر قره مان به خاک عثمانی و دستگیری او و پسرش مصطفیٰ و سپس عفو آنها و بازپس‌گیری شهرها و قرای عثمانی انجام داد، علاوه بر وزارت عظمیٰ، مقام بیگلربیگی روم ایلی نیز به وی داده شد (سعدالدین، ۲۷۳/۱-۲۷۴؛ عاشق پاشازاده، همانجا؛ اوزون چارشیلی، همان، I(4)/352-353؛ قس: منجم‌باشی، ثریا، همانجاها). او در این مناصب، در غالب امور حکومت مرجع اصلی به شمار می‌رفت و نفوذ و اقتدارش بسی گسترده بود (اوزون چارشیلی، «چاندارلی»، همانجا).

در نزاع سلطان محمد با برادرش موسیٰ چلبی، حکمران روم ایلی (۸۱۳-۸۱۶ق/۱۴۱۰-۱۴۱۳م) بایزید پاشا در دستگیری و قتل موسیٰ چلبی همکاری کرد (همو، «تاریخ»، I(4)/344-345؛ سعدالدین، ۲۷۲/۱-۲۷۳؛ عاشق پاشازاده، ۸۳-۸۴). سپس حادثهٔ عصیان قاضی عسکر شیخ بدرالدین محمود فرزند قاضی سماونه پیش آمد، چون حاکم ازمیر (ولایت آیدین) به دست افراد وی مغلوب و مقتول گردید، بایزیدپاشا همراه شاهزاده مراد (سلطان مراد دوم) پسر نوجوان سلطان محمد که حکومت آماسیه را در دست داشت، به دفع این فتنه برخاست و سرانجام بدرالدین را دستگیر کرد و به سِرِز نزد سلطان محمد فرستاد و سلطان هم در ۸۲۳ق به فتوای علما به قتل او فرمان داد (همو، ۹۱-۹۲؛ سامی، ۱۲۳۶/۲؛ منجم‌باشی، ۳۳۳/۳- ۳۳۵؛ اوزون چارشیلی، همان، I(4)/360-366).

سلطان محمد اول در جمادی‌الاول ۸۲۴/ مهٔ ۱۴۲۱ درگذشت؛ اما مرگ او را بایزید پاشا و وزرای دیگرش ۴۰ روز مخفی نگهداشتند تا اینکه مراد به بورسه رسید و بر تخت نشست (عاشق پاشازاده، ۹۶؛ منجم‌باشی، ۳۳۵/۳؛ سامی، همانجا؛ اوزون چارشیلی، همان، I(4)/366). سلطان جوان بایزید پاشا را در مقام وزارت عظمیٰ و بیگلربیگی روم ایقا کرد (همو، «چاندارلی»، 49، «تاریخ»، I(4)/376).

در اوایل سلطنت مراد دوم حادثهٔ مصطفیٰ چلبی، معروف به دوزمه مصطفیٰ اتفاق افتاد که به تحریک امپراتور بیزانس و با نیرویی که در اختیارش گذاشته بودند، خود را به گلیپولی رساند و سپاه مراد را شکست داده، راه ادرنه را در پیش گرفت تا به عنوان پسر ایلدرم بایزید تخت سلطنت را تصاحب کند. سلطان پس از مشورت با وزرایش، به اصرار ابراهیم پاشا و عوض پاشا که همواره به بایزید پاشا حسادت می‌ورزیدند، او را به دفع غائله فرستاد. بایزید پاشا در روم ایلی، در محلی به نام سازلی دره با نیروهای مصطفیٰ چلبی روبه‌رو شد و در نخستین برخورد به سبب اینکه بخش اعظم سپاهیانش به طرف مصطفیٰ چلبی رفتند، ناچار تسلیم گردید (۸۲۴ق/۱۴۲۱م) و روز بعد به تحریک دشمنانش به قتل رسید (عاشق پاشازاده، ۹۶-۹۷؛ سعدالدین، ۳۰۶/۱-۳۰۷؛ منجم‌باشی، ۳۳۶/۳- ۳۳۸؛ ثریا، ۶/۲؛ اوزون چارشیلی، همان، I(4)/377-379؛ اینالجیک، 12-13).

بایزید پاشا از صدراعظمهای بزرگ عثمانی به شمار می‌رود. او مردی شجاع و مدبر و عاقل و مجرب بود، ولی به سبب تحکم و تندخویی، مخالفان بسیار داشت (ثریا، ۷/۲؛ اوزون چارشیلی، همان، I(4)/395). آثار بایزید پاشا عبارتند از یک مسجد که به مسجد بایزید پاشا معروف است و یک مدرسه و یک عمارت (دارالاطعام) که همه در آماسیه ساخته شده است (اولیا چلبی، ۱۸۸/۲-۱۸۹).

مآخذ: اولیا چلبی، *سیاحت‌نامه*، استانبول، ۱۳۱۴ق؛ ثریا، محمد، *سجل عثمانی (تذکرهٔ مشاهیر عثمانیه)*، استانبول، ۱۳۱۱ق؛ سامی، شمس‌الدین، *قاموس الاعلام*، استانبول، ۱۳۰۶ق؛ سعدالدین، محمد، *تاج التواریخ*، استانبول، ۱۲۷۹ق؛ شاو، ا. ج. و ا. ک. شاو، *تاریخ امپراتوری عثمانی و ترکیهٔ جدید*، ترجمهٔ محمود رمضان‌زاده، مشهد، ۱۳۷۰ش؛ عاشق پاشازاده، درویش احمد، *تاریخ*، استانبول، ۱۳۳۲ق؛ منجم‌باشی، احمد، *تاریخ*، استانبول، ۱۲۸۰ق؛ نشری، محمد، *جهان‌نما*، به کوشش فایق رشید اونات و محمد کویمن، آنکارا، ۱۹۴۹م؛ هامر پورگشتال، یوزف، *تاریخ امپراتوری عثمانی*، ترجمهٔ میرزا زکی علی‌آبادی، تهران، ۱۳۶۷ش؛ نیز:
Akdağ, M., *Türkiye'nin iktisadî ve içtimaî tarihi*, Ankara, 1959; *Histoire de l'empire ottoman*, ed. R. Mantran, Lille, 1989; İnalcık, H. and M. Oğuz, *Gazavât-ı sultân Murâd b. Mehemmed Hân*, Ankara, 1978; Uzunçarşılı, İ. H., *Anadolu beylikleri*, Ankara, 1984; id, *Çandarlı vezir ailesi*, Ankara, 1974; id, *Osmanlı tarihi*, 1982; Yücel, Y. and A. Sevim, *Türkiye tarihi*, Ankara, 1989.

جلال خسروشاهی

بایَزیدِ جَلایِری، نک: جلاریان.

بایَزیدِ دوری (د ۹۸۶ق/۱۵۷۸م)، فرزند میرنظام، خوش‌نویس مشهور و شاعر ایرانی مقیم هند. وی از نسل امام دوری بود که مزار و خانقاه خاندان او هنوز هم در بغداد برپاست (جغتایی، ۱۳۱). بایزید را به سبب آنکه در هرات رشد و نمو یافته بود، بایزید هروی نیز می‌نامیده‌اند (عالی، ۴۷).

بایزید از شاگردان برجستهٔ میرعلی هروی بود و استاد در بعضی از قطعات خود، او را «فرزند عزتمند، مولانا بایزید...» خطاب کرده است (همو، ۴۸). تاریخ مهاجرت بایزید به هند روشن نیست، اما گفته‌اند: از هنرمندانی بود که با همایون گورکانی به هندوستان رفت (جغتایی، ۱۳۲). وی خوش‌نویس دربار اکبرشاه بود و از او لقب «کاتب الملک» گرفت (احمد، ۴۹۴/۲؛ بدائونی، ۲۲۷/۳). او در خوش‌نویسی نستعلیق کم‌نظیر، و در هندوستان بی‌نظیر بوده است (همانجا). بایزید شعر نیز می‌سرود و «دوری» تخلص می‌کرد و گویا دیوانی نیز داشت که ابیاتی از آن در تذکره‌ها آمده است (نک: همو، ۲۲۷/۳-۲۲۸؛ احمد، همانجا).

بایزید در اواخر عمر به زیارت مکه رفت (بدائونی، ۲۲۷/۳) که این سفر باید در ۹۸۵ق روی داده باشد (نک: آثار). به گزارش مصطفیٰ عالی بایزید در ۹۸۶ق در آب غرق شد و درگذشت (ص ۴۷).

آثار: ۱. کتیبهٔ مرمر بنای مسجدی در ایالت ناگور ماروار، به قلم نستعلیق، حاوی ابیاتی به فارسی با رقم و تاریخ «قائله و کاتبه کاتب الملک مشهور بدوری ۹۶۷» (جغتایی، ۱۳۰-۱۳۱). ۲. یک نسخهٔ مثنوی امیرخسرو به قلم کتابت جلی خوش با رقم «سلطان بایزید بن میرنظام مشهور بدوری به تاریخ محرم ۹۷۶ق». این نسخه که متعلق به کتابخانهٔ سلیمه بیگم، همسر اکبرشاه بود، بعدها به کتابخانهٔ شاه‌جهان انتقال یافت و اینک در کتابخانهٔ کپور هند نگهداری می‌شود (همو، ۱۳۲؛ بیانی، ۱/۹۵-۹۶). ۳. قطعه‌ای از یک مرقع در کتابخانهٔ اوقاف استانبول به قلم دو دانگ و کتابت خوش با رقم «... سلطان بایزید دوری...» (همو، ۱/۹۶). ۴. قطعه‌ای به قلم نستعلیق نیم دو دانگ و کتابت جلی خوش با رقم و تاریخ «العبد کاتب الملک المشتهر بدوری غفرذنوبه فی تاریخ شهر شوال سنة ۹۸۵... تحریراً فی مکة المشرفة»، در یک مجموعهٔ خصوصی در تهران (همانجا).

مآخذ: احمد، نظام‌الدین، *طبقات اکبری*، بمبئی، ۱۹۲۷م؛ بدائونی، عبدالقادر، *منتخب التواریخ*، کلکته، ۱۸۶۹م؛ بیانی، مهدی، *احوال و آثار خوش‌نویسان*، تهران، ۱۳۴۵ش؛ جغتایی، محمدعبدالله، *سرگذشت خط نستعلیق*، لاهور، ۱۳۹۱ق/۱۹۷۰م؛ عالی، مصطفی، *مناقب هنروران*، استانبول، ۱۹۲۶م.

مریم همایونی‌افشار

بایَزیدِ رومی، شاعر و عارف ترک قرن ۱۰ق/۱۶م که به بایزید خلیفة بن عبدالله، بایزید درویش و بایزید ثانی نیز شهرت دارد. وی از خلفای جمال‌الدین خلوتی و از مشایخ دورهٔ سلطان بایزید دوم بوده است. تاریخ و محل تولد وی به درستی معلوم نیست. دربارهٔ درگذشتش نیز منابع سالهای متفاوتی را ذکر کرده‌اند، ولی چون گفته‌اند که تألیف یکی از آثارش با عنوان *سرجانان* در ۹۲۲ق/۱۵۱۶م بوده («دائرة المعارف دیانت[1]»، V/242)، می‌توان گفت که بعد از این تاریخ درگذشته است، هرچند که بغدادی وفات او را در حدود سال ۹۱۰ق ضبط کرده است (۱/۲۳۰).

بایزید رومی به اشارهٔ مرشدش جمال‌الدین خلوتی که به نام خلیفه چلبی مشهور بود، به ادرنه آمد و در آنجا ساکن شد. برای وی در قبرستان قییق[2] تکیه‌ای ساختند و برای مصارف و مخارج تکیه، روستایی نیز وقف شد (بروسه‌لی، ۱/۴۰؛ بغدادی، همانجا؛ ثریا، ۲/۷؛ «دائرة المعارف زبان...[3]»، I/357).

بایزید در علوم ظاهر تبحر داشت و به آداب خانقاهی و معارف صوفیانه آگاه بود و تأثیر کلامش پیروان بسیاری را به سوی او جلب کرده بود. او نزد خلیفه چلبی طی طریق کرد و به سبب ارادتش به بایزید بسطامی، لقب بایزید ثانی را برای خود برگزید (سعدالدین، ۲/۵۹۵؛ طاش کوپری‌زاده، ۳۶۸؛ «دائرة المعارف دیانت»، همانجا).

از بایزید رومی اشعاری نیز به جای مانده که وی در آنها آراء و عقاید مهم تصوف را به زبانی روشن و رسا بیان می‌کند. وی در اشعار خود به فنون و صنایع شاعری، و حتیٰ به وزن و قافیه توجهی ندارد و شعر را وسیله‌ای برای بیان افکار و نظریات خود دانسته است («دائرة المعارف زبان»، همانجا).

یکی از مریدان بایزید به نام محیی اثری دارد با عنوان *دایرهٔ جهان‌نما* که در آن برخی نکات و اطلاعات راجع به بایزید رومی را به دست می‌دهد. نسخه‌ای از این اثر به شمارهٔ ۱٬۵۳۳ در کتابخانهٔ دانشگاه استانبول نگهداری می‌شود («دائرة المعارف دیانت»، همانجا).

بایزید دوری تا پایان عمر در ادرنه زندگی کرد و در همانجا درگذشت و در کنار تکیه‌اش به خاک سپرده شد (سعدالدین، بروسه‌لی، ثریا، طاش کوپری‌زاده، همانجاها).

از بایزید رومی آثاری به نظم و نثر برجای مانده است: *سرجانان*، منظومه‌ای است به ترکی در بیش از ۵٬۵۰۰ بیت در تصوف که تحت تأثیر آراء عرفانی محیی‌الدین ابن عربی سروده شده است. وی در این منظومه ضمن توضیح موضوعات عارفانه، به شرح و بیان سخنان برخی از صوفیان مشهور نیز پرداخته است. نسخه‌های خطی این اثر در کتابخانهٔ ملت و کتابخانهٔ دانشگاه استانبول نگهداری می‌شود («دائرة المعارف زبان»، «دائرة المعارف دیانت»، همانجاها). *سجنجل الارواح*، تفسیری است بر سورهٔ فاتحه که نسخه‌ای از آن در کتابخانهٔ سلیمانیه نگهداری می‌شود (حاجی خلیفه، ۲/۹۸۰؛ بروسه‌لی، نیز «دائرة المعارف دیانت»، همانجاها). *بیان الاسرار للاحرار فی بوادی الملک الجبار الغفار*. *حاشیه بر انوار التنزیل بیضاوی*. *حاشیة علی فصوص الحکم*. *رسالة الوجود*. *شرح النصوص*. *طورسینا*. *شرح فصوص الحکم* (بروسه‌لی، بغدادی، همانجاها).

مآخذ: بروسه‌لی، محمدطاهر، *عثمانلی مؤلفلری*، استانبول، ۱۳۳۳ق/۱۹۱۵م؛ بغدادی، *هدیه*؛ ثریا، محمد، *سجل عثمانی* (*تذکرهٔ مشاهیر عثمانیه*)، استانبول، ۱۳۱۱ق؛ حاجی خلیفه، *کشف*؛ سعدالدین، محمد، *تاج التواریخ*، استانبول، ۱۲۷۹ق؛ طاش‌کوپری‌زاده، احمد، *الشقائق النعمانیة*، به کوشش احمد صبحی فرات، استانبول، ۱۴۰۵ق؛ نیز:
Türk dili ve edebiyatı ansiklopedisi, Istanbul, 1977; *Türkiye diyanet vakfi Islâm ansiklopedisi*, Istanbul, 1992.

لیلا رحیمی بهنی

بایَزیدی، لهجه، نک: کردی، زبان.

بایْسُنْقُرِ تُرْکمان، نک: آق قویونلو.

بایْسُنْقُر میرزا (۷۹۹-۷ جمادی‌اول ۸۳۷ق/۱۳۹۷-۲۰ دسامبر ۱۴۳۳م)، فرزند شاهرخ پسر تیمور امیرزادهٔ نامور و هنرپرور گورکانی.

جایگاه او در زندگی و پس از مرگ چنان بود که ــ با آنکه به مرتبهٔ ولیعهدی شاهرخ نرسید ــ تاریخ‌نویسان از وی با عنوانها و القابی چون پادشاه، سلطان، غیاث‌الدین و الدنیا، و غیاث‌السلطنه یاد کرده، و او را به سبب داشتن منشهای پسندیده به شیوه‌ای گزافه‌آمیز ستوده‌اند (فصیح، ۱۴۰، ۲۷۲-۲۷۳؛ حافظ ابرو، ۱/۵۱۱، ۲/۸۹۴؛ دولتشاه، ۲۶۴؛ خواندمیر، ۳/۶۲۲؛ علیشیر، ۱۲۵).

---

1. *Türkiye* ...
2. Kiyik
3. *Türk* ...

زندگی سیاسی: بایسنقر میرزا در زندگی کوتاه مدت خود نقش مهمی در کار مملکت‌داری برعهده داشت. او سومین پسر از ۷ پسر شاهرخ بود و هنگام به پادشاهی رسیدن پدرش تنها ۸ سال داشت (فصیح، ۱۵۴؛ شرف‌الدین، ۴۹۱ب). در ۸۱۳ق/۱۴۱۰م که شاهرخ از هرات برای سرکوب شورش ماوراءالنهر بدانجا لشکر کشید، بایسنقر را در هرات به‌جای خود نشاند (حافظ ابرو، ۳۶۱/۱، ۳۶۴). بدین‌سان، او از ۱۴ سالگی وارد میدان کشورداری شد. در ۸۱۷ق شاهرخ او را به حکومت تمامی خراسان و بخشهای شرقی آن برگزید (همو، ۵۱۲/۱؛ فصیح، ۲۱۹/۱؛ عبدالرزاق، ۲(۱)/۱۷۰). پس از طغیان امیرزاده بایقرا (۸۱۸ق/۱۴۱۵م) و تصرف شیراز و گسترش آشوب در فارس و کاشان و قم، شاهرخ خود عازم شیراز شد و به امیرزادگان دیگر از جمله بایسنقر دستور داد با سپاهیان خود به سرکوب بایقرا روند. چون شیراز به محاصره درآمد، بایقرا ناچار به بایسنقرمیرزا متوسل شد و با پایمردی او موردبخشش شاهرخ قرار گرفت (حافظ ابرو، ۵۹۱/۱ - ۶۰۰، ۶۰۳/۲؛ عبدالرزاق، ۲(۱)/۱۸۲) و آشوبی که می‌رفت خاندان تیمور را در یک جنگ خانگی درگیر کند، فرونشست. در ۸۱۹ق بایسنقر میرزا به سمت پراهمیت «امیر دیوان» منصوب شد (همو، ۲(۱)/۱۸۹-۱۹۰؛ حافظ ابرو، ۶۲۸/۲-۶۲۹؛ فصیح، ۲۲۶). برگزیدن این امیرزادهٔ ۲۰ ساله به منصبی که به قول حافظ ابرو باید «داد دادخواهان و انصاف مظلومان از ظالمان بدهد و بستاند» (۶۲۹/۲؛ عبدالرزاق، ۲(۱)/۱۸۹)، درخور توجه است.

از ۸۲۰ق/۱۴۱۷م به بعد بایسنقر میرزا به مأموریتهای متعدد جنگی از سوی شاهرخ فرستاده شد: تاخت به سوی هزاره در همان سال (فصیح، ۲۳۲)، تعقیب و دستگیری امیرزاده قیدو بهادر در ۸۲۱ق (همو، ۲۳۳-۲۳۴؛ عبدالرزاق، ۲(۱)/۲۱۰-۲۱۲)، همراهی با پدرش شاهرخ در حمله به آذربایجان در ۸۲۳ق، و ادامهٔ لشکرکشی با عبور از رود ارس و رفتن به گنجه برای سرکوب طغیان یاراحمد قرامان در ۸۲۴ق (همو، ۲(۱)/۲۲۵-۲۲۶، ۲۳۰، ۲۳۳، ۲۳۴؛ فصیح، ۲۴۰؛ حافظ ـ ابرو، ۷۶۰/۲-۷۶۵)، در شمار این مأموریتهای جنگی است. در ۸۳۰ق او همراه پدر و برادرش جوکی بهادر برای یاری رساندن به الغ‌بیگ و فرونشاندن فتنهٔ براق به سوی سمرقند رفت؛ اما در میانهٔ راه به دستور شاهرخ از بلخ به هرات بازگشت (فصیح، ۲۶۱-۲۶۲؛ عبدالرزاق، ۲(۱)/۳۱۰، ۳۱۷).

بایسنقر در دومین لشکرکشی شاهرخ به آذربایجان در ۸۳۲ق/۱۴۲۹م برای سرکوب اسکندر بن قرایوسف والی آذربایجان که قلعهٔ سلطانیه، ابهر، زنجان و قزوین را گرفته بود، نقشی مهم به عهده داشت (فصیح، ۲۶۳-۲۶۵). بایسنقر پس از بازگشت از این سفر در ۸۳۳ق در بسطام بیمار شد و این بیماری به مدت ۴۰ روز ادامه یافت (همو، ۲۶۶).

در واپسین سالهای عمر او نشانه‌ای از فعالیتهای سیاسی و نظامی دیده نمی‌شود و می‌توان گمان برد که او سلامت خود را از دست داده بوده است.

زندگی هنری: بایسنقر میرزا به عنوان یک شاهزادهٔ هنرمند و هنرمندپرور در تاریخ ایران شهرت بسیار دارد. دولتشاه سمرقندی می‌نویسد که او به «شش قلم خط نوشتی» (ص ۲۶۴) و متأخران او را نه تنها در شمار استادان طراز اول خوش‌نویسی قلمهای محقق و ثلث، بلکه از «ارکان اربعهٔ کاخ خطوط» دانسته‌اند (قاضی احمد، ۲۹؛ ایرانی، ۱۴۳؛ سمسار، ۲۶). اما بین شهرت او در خوش‌نویسی و آثار باقی‌مانده از او تناسبی نیست. تنها اثر رقم‌دار منسوب به او کتیبه‌ای به قلم ثلث بر پیش طاق ایوان مسجد گوهرشاد مشهد با رقم «بایسنقر بن شاهرخ بن تیمور گورکانی فی ۸۲۱» است (اعتمادالسلطنه، ۱۴۷). بخش بزرگی از این شهرت مدیون نسبت متواتر قرآنی در اندازهٔ ۱۰۱×۱۷۷ سانتی‌متر به قلم محقق جلی عالی شامل ۷ سطر در هرصفحه به اوست. این اثر عظیم‌ترین نسخهٔ خطی قرآنی است که خوش‌نویسان مسلمان در سده‌های گذشته بر کاغذ کتابت کرده‌اند (گلچین، ۱۲۹؛ «هنرها...»[1]، 340؛ سمسار، ۲۶، ۳۱). بر هیچ یک از اوراق موجود این *قرآن* عظیم رقم یا نشانی که گویای کتابت آن به دست بایسنقر میرزا باشد، دیده نمی‌شود و در هیچ یک از مآخذ همزمان و پس از او تا سدهٔ ۱۳ق به این نسبت اشاره نشده است. نسبت شاعری نیز به او داده‌اند و در تذکره‌ها ابیاتی از وی آمده است (علیشیر، ۱۲۵؛ دولتشاه، همانجا؛ فصیح، ۲۷۳).

تأسیس کتابخانه‌ای که مکتب نگارگری و کتاب‌آرایی هرات در آن به اوج تکامل رسید، یکی از مهم‌ترین عوامل شهرت پایدار بایسنقر میرزا است. دولتشاه سمرقندی می‌نویسد: گویند ۴۰ کاتب خوش‌نویس در این کتابخانه مشغول کتابت بودند (همانجا). پیداست که این گزارش نیز از گزافه‌نویسی به دور نیست، زیرا پس از کوشش مصطفی عالی درگردآوری نام آنها، شمار این خوش‌نویسان از ۱۷ تن فراتر نرفت (۲۸/۲-۲۹)، و بیانی با اشرافی که بر احوال خوش‌نویسان داشته، تنها توانسته است نام ۲۵ تن را ثبت کند (۱-۲/۱۱۷-۱۱۸). آنچه مسلم است این شاهزادهٔ تیموری توانست شمار بسیاری از برجسته‌ترین هنرمندان تمام شاخه‌های هنری عصر خویش را از جمله نگارگران، خوش‌نویسان، مذهبان، جلدسازان و دیگر هنرمندانی که در کار کتاب‌آرایی استاد بودند، در کتابخانهٔ خود گرد آورد (خواندمیر، ۶۲۲/۳). ریاست کتابخانهٔ او را فریدالدین جعفر تبریزی بایسنقری بر عهده داشت که برکار دیگر هنرمندان در کتاب آرایی نظارت می‌کرد (دولتشاه، همانجا؛ بیانی، ۱-۲/۱۱۷).

بایسنقر میرزا یکی از بزرگ‌ترین حامیان هنر کتاب‌سازی و کتاب‌آرایی است که جهان به خود دیده است و از این‌رو، از کتاب‌دوستان نامور هم عصر و سده‌های بعد از خود نامی برتر دارد (همو، ۴۲/۴؛ مارتین، I/35). امروزه کمتر موزه یا کتابخانهٔ معتبری را در جهان می‌توان یافت که نسخه‌ای از کتابهای نفیس کتابخانهٔ او را در خود

1. *The Arts ...*

نداشته باشد (بیانی، همانجا). از مشهورترین این آثار باید از *شاهنامهٔ بایسنقری* نام برد که در کتابخانهٔ کاخ گلستان تهران نگاهداری می‌شود. این نسخه را جعفر بایسنقری در ۸۳۳ق کتابت کرده، و دارای ۲۲ نگارهٔ پرکار، جلد معرق و آرایه‌های بسیار زیباست (سمسار، ۸۶). اظهارنظر کارشناسان نامدار هنر ایران در پیرامون این نسخهٔ نفیس، گویای ارزش والای آن است. بازیل گری بر آن است که درخشش رنگها و ترکیب‌بندی نگاره‌ها به ویژه ترسیم نیم رخها در این نسخه شگفت‌آور است (ص 85). بینین در توصیف این اثر که برای نخستین‌بار در نمایشگاه هنر ایران در ۱۹۳۱م در لندن به نمایش گذاشته شد، می‌نویسد: این اثرِ شکوهمند پراهمیت‌ترین نسخهٔ خطی در میان همهٔ آثاری است که پیش‌تر از این در اروپا ناشناخته مانده بود (ص 69). نسخه‌های شناخته شدهٔ مهم دیگری نیز از کتابخانهٔ او برجاست.

بایسنقر نسبت به‌شعرا، موسیقی‌دانان، تاریخ‌نگاران و دیگر صاحبان دانش علاقه‌مند بود و با آنان همنشینی داشت (نک: دولتشاه، ۲۶۴ـ۲۶۵؛ خواندمیر، همانجا؛ عبدالرزاق، ۲(۲ـ۳)/۶۵۴) و نسبت به فرهنگ و هنر و آداب و رسوم دیگر ملتها اشتیاق نشان می‌داد. فرستادن غیاث‌الدین نقاش به همراه ایلچیان پدرش شاهرخ به «خطا» و سفارش نوشتن سفرنامه به‌او (نک: همو، ۲(۱)/۲۶۷) نشانهٔ این علاقه‌مندی است.

بایسنقر میرزا در ۳۷ سالگی بر اثر افراط در شرابخوارگی در باغ سفید هرات درگذشت و پیکرش را در مدرسهٔ گوهرشاد هرات به خاک سپردند (فصیح، ۲۷۲؛ عبدالرزاق، ۲(۲ـ۳)/۶۵۷ ـ۶۶۰؛ دولتشاه، ۲۶۵؛ خواندمیر، ۶۲۳/۳).

مآخذ: اعتمادالسلطنه، محمدحسن، *مطلع الشمس*، تهران، ۱۳۶۱ش؛ ایرانی، عبدالمحمد، *پیدایش خط و خطاطان*، تهران، ۱۳۴۵ش؛ بیانی، مهدی، *احوال و آثار خوش‌نویسان*، تهران، ۱۳۵۸ش؛ حافظ ابرو، عبدالله، *زبدةالتواریخ*، به کوشش کمال حاج سید جوادی، تهران، ۱۳۷۲ش؛ خواندمیر، غیاث‌الدین، *حبیب‌السیر*، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ دولتشاه سمرقندی، *تذکرةالشعراء*، به کوشش محمد رمضانی، تهران، ۱۳۳۸ش؛ سمسار، محمدحسن، *کاخ گلستان*، به کوشش کریم امامی، تهران، ۱۳۷۹ش، شرف‌الدین علی یزدی، *ظفرنامه*، به کوشش عصام‌الدین اورونبایف، تاشکند، ۱۹۷۲م؛ عالی، مصطفی، *مناقب هنروران*، استانبول، ۱۹۲۶م؛ عبدالرزاق سمرقندی، *مطلع سعدین و مجمع بحرین*، به کوشش محمد شفیع، لاهور، ۱۳۶۵ق/۱۹۴۶م؛ علیشیرنوایی، *مجالس النفائس*، به کوشش علی‌اصغر حکمت، تهران، ۱۳۲۳ش؛ فصیح خوافی، احمد، *مجمل فصیحی*، به کوشش محمود فرخ، مشهد، ۱۳۳۹ش؛ قاضی احمد قمی، *گلستان هنر*، به کوشش احمد سهیلی خوانساری، تهران، ۱۳۵۲ش؛ گلچین معانی، احمد، *راهنمای گنجینهٔ قرآن*، مشهد، ۱۳۴۷ش؛ نیز:

The Arts of Islam, Hayward Gallery 8 April - 4 July 1976, London, 1976; Binyon, L. et al., *Persian Miniature Painting*, New York, 1971; Gray, B., *Persian Painting*, Geneva, 1977; Martin, F. R., *The Miniature Painting and Painters of Persia, India and Turkey from 8th to the 18th Century*, London, 1912.

محمدحسن سمسار

بایْسُنْقُر میرزا (۸۸۲ـ محرم ۹۰۵ق/۱۴۷۷ـ اوت ۱۴۹۹م)، یکی از نوادگان تیمور گورکانی و از امیران ماوراءالنهر. او دومین پسر سلطان محمود سمرقندی بود و مادرش پاشا بیگم نام داشت. بایسنقر در حصار شادمان به دنیا آمد (بابر، I/47, 110؛ خواندمیر، ۹۸/۴، ۲۰۰؛ تتوی، ۲۶۳؛ نهاوندی، ۳۵/۲ـ۳۶) و هنوز بسیار جوان بود که پدرش حکومت بخارا و توابع آن را به او، و حکومت حصار را به برادرش مسعود میرزا سپرد (بنایی، ۵۱؛ بابر، I/52؛ خواندمیر، ۲۰۰/۴؛ تتوی، ۲۵۷؛ نیز نک: وامبری، ۲۸۰). در ۹۰۰ق/۱۴۹۵م پس از درگذشت سلطان محمود، اشراف و اعیان سمرقند بایسنقر میرزا را از بخارا فراخواندند و بر تخت حکم‌فرمایی نشاندند (بابر، I/52, 112؛ تتوی، بنایی، همانجاها).

بیشتر دورهٔ حکومت بایسنقر به جنگ و نبرد گذشت: نخست با سلطان محمود بن یونس چغتایی والی تاشکند ــ که در ۹۰۰ق به قصد تسخیر ماوراءالنهر به سمرقند لشکرکشی کرد ــ جنگید و نبرد به سود بایسنقر خاتمه یافت (همو، ۵۲؛ بابر، I/52, 111-112؛ خواندمیر، همانجا؛ دوغلات، 119). سپس در ۹۰۱ق ترخانیان و در رأس آنان درویش محمد ترخان (والی بخارا) که بر سر حکومت سلطان علی (برادر کوچک‌تر بایسنقر) به توافق رسیده بودند ــ حیله‌ای اندیشیدند و بایسنقر را از تخت حکومت به زیر آوردند و سلطان علی را جانشین او ساختند؛ اما پس از چند روز، شماری از اشراف و اعیان ماوراءالنهر، بایسنقر را از مخفیگاهش بیرون آوردند و باز بر سریر قدرت نشاندند. با آنکه او دستور داد تا چشمان سلطان علی را میل کشند، اما امر وی به گونه‌ای اجرا شد که به چشمان شاهزاده آسیبی نرسید و او توانست پس از چند روز به بخارا بگریزد (بابر، I/61-63, 86, 112؛ خواندمیر، ۲۲۳/۴ـ۲۲۴؛ تتوی، ۲۵۸ـ۲۵۹).

سلطان علی در بخارا با لشکر فراوانی قصد سمرقند کرد و در نبردی که بیرون از دروازه‌های شهر میان دو سپاه درگرفت، پیروزی از آنِ سلطان علی شد و بایسنقر به شهر گریخت. در آن هنگام بایسنقر از ۳ سو تهدید می‌شد: ۱. از سوی غرب (بخارا) توسط سلطان علی؛ ۲. از جنوب (حصار) توسط برادر بزرگ‌ترش سلطان مسعود که داعیهٔ تسخیر سمرقند را داشت؛ ۳. از شرق (اندیجان) توسط بابر، پسر عموی خود و فرزند شیخ عمر، به بهانهٔ بازپس‌گیری تاج و تخت و مُلک پدری (بابر، I/63-64؛ خواندمیر، ۲۲۵/۴؛ غفاری، ۲۳۸؛ وامبری، ۲۸۲). در این میان، بابر و سلطان علی با یکدیگر توافق کردند که سرزمینهای ماوراءالنهر را میان خود تقسیم کنند (بابر، I/73؛ تتوی، ۲۵۹ـ۲۶۰). آنگاه بابر از اندیجان و سلطان علی از بخارا به سمرقند حمله آوردند و ۷ ماه شهر را در محاصره گرفتند. بایسنقر پس از کوشش بسیار، از شیبانی خان ازبک یاری خواست، اما باز هم کاری از پیش نبرد (همو، ۲۶۰ـ۲۶۱) و در ۹۰۳ق/۱۴۹۸م از سمرقند گریخت و به خسروشاه، یکی از امیران پدرش ــ که قندز و بدخشان را در اختیار داشت و مستقلاً حکومت می‌کرد ــ پناه برد (بابر، I/66, 73-74؛ خواندمیر، ۲۳۰/۴ـ۲۳۶؛ دوغلات، 163, 174؛ غفاری، همانجا؛ وامبری، ۲۸۳؛ قس: نویدی، ۱۴۷).

پس از چندی که از اقامت بایسنقر میرزا در قندز گذشت، وی همراه خسروشاه با سپاهی انبوه برای تسخیر تختگاه سلطان مسعود، به حصار روی آورد. مسعود به تدبیر و حیلهٔ خسروشاه از شهر گریخت و بایسنقر

بار دیگر بر مسند حکومت و قدرت تکیه زد (بابر، I/93, 112؛ خواندمیر، ۲۳۵/۴؛ دوغلات، 163؛ نهاوندی، ۳۵/۲). در این میان، خسروشاه که گویا خیال سلطنت در سر می‌پخت، پس از چندی نخست سلطان مسعود را گرفته، در چشمانش میل کشید و سپس چون از بابت بایسنقر آسوده خیال نبود، در اواسط محرم ۹۰۵ق او را به قتل رسانید (گلبدن بیگم، ۵؛ خواندمیر، ۲۴۴/۴؛ تتوی، ۲۶۳؛ دوغلات، غفاری، نویدی، همانجاها).

بایسنقر میرزا از دیگر شاهزادگان تیموری به حسن اخلاق و آداب، مهربانی، نیک سیرتی و فضل و دانش ممتاز بود (علیشیر، ۱۷۴؛ خواندمیر، ۱۹/۴، ۲۴۴؛ اوحدی، ۲۰۲). بابر میرزا که خود دشمن بایسنقر محسوب می‌شد، او را به شجاعت و عدالت ستوده است (بابر، همانجا؛ خواندمیر، ۲۸۳/۴). او خط نستعلیق را نیکو می‌نوشت و در نقاشی نیز توانا بود (تتوی، همانجا)؛ شعر نیز می‌سرود و «عادلی» تخلص می‌کرد و گفته‌اند: اشعارش نزد مردم مقبولیت داشته است (بابر، همانجا؛ خواندمیر، ۲۴۴/۴؛ بارتولد، III/43؛ برای نمونه‌هایی از اشعار او، نک: علیشیر، اوحدی، همانجاها؛ نهاوندی، ۳۶/۲). نسخهٔ گزیده‌ای از *دیوان* او در کتابخانهٔ شمارهٔ ۱ مجلس شورای اسلامی (شم ۴۹۴۰) موجود است (نک: منزوی، ۲۴۲۵/۳).

مآخذ: اوحدی بلیانی، محمد، *عرفات العاشقین*، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ ملی ملک، شم ۵۳۲۴؛ بنایی، علی، *شیبانی‌نامه*، به کوشش کازویوکی کوبو، کیوتو، ۱۹۹۷م؛ تتوی، احمد و آصف‌خان قزوینی، *تاریخ الفی*، به کوشش سیدعلی آل داود، تهران، ۱۳۷۸ش؛ خواندمیر، غیاث‌الدین، *حبیب السیر*، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ علیشیر نوایی، *مجالس النفائس*، به کوشش علی‌اصغر حکمت، تهران، ۱۳۶۳ش؛ غفاری قزوینی، احمد، *تاریخ جهان آرا*، تهران، ۱۳۴۳ش؛ گلبدن‌بیگم، *همایون‌نامه*، به کوشش ا. س. بوریج، لاهور، ۱۹۷۴م؛ منزوی، *خطی*؛ نویدی، زین‌العابدین، *تکملة الاخبار*، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۶۹ش؛ نهاوندی، عبدالباقی، *مآثر رحیمی*، به کوشش محمد هدایت حسین، کلکته، ۱۹۲۵م؛ رامبری، آ.، *تاریخ بخارا*، ترجمهٔ احمد محمود ساداتی، به کوشش یحییٰ خشاب، قاهره، شرکة الاعلانات الشرقیه؛ نیز:

Babur, Zahirud-din Muhammad, *Bābur-Nāma*, tr. A. S. Beveridge, New Delhi, 1970; Barthold, W.W., *Four Studies on the History of Central Asia*, tr. V. and T. Minorsky, Leiden, 1962; Dughlat, M. M. H., *Traikh-i-Rashidi*, tr. E. D. Ross, Patna, 1973.

کیانوش صدیق

بایقَرا (۷۹۵-۸۲۶ق/۱۳۹۳-۱۴۲۳م)، شاهزادهٔ تیموری و فرزند عمر شیخ میرزا پسر امیر تیمور گورکان. مادرش ملِک آغا (مِلْکَت آغا) پس از درگذشت زودهنگام عمر شیخ به اشارهٔ تیمور به ازدواج شاهرخ، عموی بایقرا درآمد (نوایی، ۶۴۴)؛ به هنگام درگذشت تیمور، بایقرا ۱۲ ساله بوده است (شرف‌الدین، ۱۰۰۲؛ فصیح، ۱۵۳/۳-۱۵۴) و از آنجا که این ازدواج در حضور تیمور برگذار شده (میرخواند، ۴۷۸/۶)، می‌توان گفت که در سنین کودکی بایقرا صورت گرفته است. پس از درگذشت تیمور، برادران بایقرا، پیر محمد، رستم و اسکندر ــ که هر یک حکم‌روایی بخشی از ایران را برعهده داشتند (نک: میرجعفری، ۹۷؛ رومر، 103؛ *ایرانیکا*) ــ به پیشنهاد پیر محمد، حمایت خویش از شاهرخ، جانشین تیمور و ناپدری خود را اعلام کردند (میرخواند، ۵۲۱/۶).

با کشته شدن پیرمحمد، اسکندر میرزا، شیراز را ضمیمهٔ قلمرو خود کرد (دولتشاه، ۳۷۰؛ میرخواند، ۵۷۰/۶-۵۷۱) و پس از تصرف یزد، از شاهرخ خواست تا یکی از برادرانش را برای کمک در ادارهٔ امور، نزد او بفرستد. شاهرخ نیز بایقرا را با تشریفات و نشانهای عالی نزد اسکندر فرستاد (حافظ ابرو، ۳۵۰/۱؛ فصیح، ۱۹۷/۳-۱۹۸؛ میرخواند، ۵۷۳/۶-۵۷۴).

در ۸۱۳ق/۱۴۱۰م اسکندر در اندیشهٔ گسترش قلمرو حکومت خود به اصفهان که توسط برادرش رستم اداره می‌شد، لشکر کشید. در جنگی که میان آن دو روی داد، بایقرا به حمایت از رستم برخاست (حافظ ابرو، ۳۹۵/۱-۳۹۶، ۴۴۵؛ میرخواند، ۵۷۴/۶ - ۵۷۵؛ روملو، ۷۲-۷۳). باکمبود آزوقه در اصفهان، رستم و بایقرا به ناچار از شهر خارج شدند و بایقرا به سوی خراسان رفت (همانجا؛ حافظ ابرو، ۳۹۷/۱-۳۹۸). از این زمان تا سرکوب اسکندر و تصرف مجدد اصفهان توسط شاهرخ در ۸۱۷ق، بایقرا همواره در خدمت شاهرخ بود (یزدی، ۴۰؛ دولتشاه، ۳۷۱؛ روملو، ۹۴).

شاهرخ به پاس خدمات بایقرا، حکومت همدان، نهاوند، بروجرد، لرستان و کردستان را به وی داد (حافظ ابرو، ۵۵۶/۱؛ فصیح، ۲۱۸/۳؛ خواندمیر، ۵۹۱/۳). به دستور شاهرخ، اسکندر را که توسط برادرش رستم، کور شده بود، به بایقرا سپردند. گویا از این زمان شخصیت آرام بایقرا تحت تأثیر روحیهٔ ناآرام و بلند پرواز اسکندر قرار گرفت، زیرا در ۸۱۸ق به تحریک وی، برای تصرف شیراز بدان سو حرکت کرد (حافظ ابرو، ۵۹۲/۱ -۵۹۳؛ میرخواند، ۶۳۲/۶). رستم نیرویی را از اصفهان برای مقابله با آنها فرستاد. اسکندر توسط نیروهای رستم دستگیر شد و بایقرا پس از مدتی سرگردانی، با پیوستن گروهی از نیروهای اسکندر و ابراهیم فرزند شاهرخ، حاکم شیراز به وی قدرت گرفت و راهی شیراز شد. ابراهیم به ناچار گریخت و بایقرا با استقبال بزرگان شهر وارد شیراز شد (حافظ ابرو، ۵۹۳/۱-۵۹۶؛ دولتشاه، ۳۷۴؛ فصیح، ۲۲۱/۳-۲۲۲). بر اساس روایتی دیگر، با رانده شدن بایقرا از بروجرد توسط سید بن ملک عزالدین، حاکم محلی لرستان، او به امید کمک گرفتن از ابراهیم، به سوی شیراز رفت، اما ابراهیم به مقابله با او برخاست (*ایرانیکا*). رستم پس از این واقعه اسکندر را به عنوان مسبب اصلی این وقایع به قتل رساند (حافظ ابرو، ۵۹۶/۱؛ یزدی، ۴۱؛ روملو، ۱۰۲).

با رسیدن خبر تصرف شیراز به دست بایقرا، شاهرخ با گردآوری نیرو آهنگ سرکوب او کرد (نک: حافظ ابرو، ۵۹۷/۱ -۵۹۸؛ میرخواند، ۶۳۳/۶؛ رومر، همانجا). بی‌تردید شاهرخ از افزایش قدرت بایقرا و در نتیجه از دست دادن بخشهایی از قلمرو تحت فرمانش نگران بود؛ چون به اصفهان و شیراز رسید، بایقرا که در شهر متحصن بود، از بایسنقر پسر شاهرخ خواست تا نزد پدر به شفاعتش برخیزد. بایقرا بخشیده شد، اما او را به قندهار نزد امیر قیدو تبعید کردند (حافظ ابرو، ۶۰۱/۲-۶۰۲؛ فصیح، همانجا؛ یزدی، ۴۲؛ میرخواند، ۶۳۴/۶- ۶۳۵). یک سال بعد، قیدو خبرِ تمرد و ناآرامی و دستگیری بایقرا و اطرافیان او را به شاهرخ

داد (حافظ ابرو، ۶۲۶/۲ ـ۶۲۷). شاهرخ دستور داد بایقرا به هند فرستاده شود و چند تن از همراهان او نیز که از امیرزادگان تیموری بودند، به نقاط دیگر تبعید شوند (همو، ۶۲۷/۲، ۶۶۶ ـ۶۶۷؛ فصیح، ۲۲۵/۳؛ میرخواند، ۶۳۸/۶). قیدو، بایقرا را به سبب دوستی و نزدیکی با بایسنقر به هند نفرستاد (خواندمیر، ۵۹۶/۳). در ۸۲۰ق شاهرخ ــ که در سرپل مالان به سر می‌برد ــ به قیدو دستور داد که بایقرا را نزد او بفرستد، آنگاه او را به سمرقند نزد امیر الغ بیگ فرستاد (حافظ ابرو، ۶۶۷/۲ـ۶۶۹؛ فصیح، ۲۳۱/۳؛ میرخواند، ۶۴۲/۶ـ۶۴۳).

پس از آن از زندگی بایقرا آگاهی دقیقی در دست نیست؛ دربارهٔ سرانجام زندگی و مرگش نیز روایات متناقضی در منابع آمده است. به گفتهٔ فصیح خوافی در ۸۲۶ق، بایقرا را در بادغیس یافتند و او را به اردوی شاهرخ بردند و با وجود اطمینان از هویت وی، در همانجا به قتل رساندند (۲۵۲/۳). دولتشاه سمرقندی ضمن آوردن این ماجرا، دو روایت دیگر نیز از مرگ او بیان کرده است: براساس روایت اول پس از تبعید بایقرا به سمرقند، با موافقت شاهرخ و الغ بیگ، او را مسموم کردند و مطابق روایت دیگر، بایقرا را در اردوی شاهرخ به قتل رساندند و دیگری را به جای وی به سمرقند فرستادند. دولتشاه سمرقندی علت پنهان کاری و تظاهر شاهرخ مبنی بر نشناختن هویت بایقرا را، رهایی از سرزنش دیگران می‌داند (ص ۳۷۴ـ ۳۷۵). شاید هم شاهرخ رعایت حال ملک آغا مادر بایقرا را که هنوز در سوگ دو پسر خود پیر محمد و اسکندر بود، می‌نموده است (*ایرانیکا*). گویا نفوذ گوهر شاد بیگم همسر محبوب شاهرخ نیز در مرگ بایقرا بی‌تأثیر نبوده است (نوایی، ۶۶۴ ـ ۶۶۵).

بایقرا به روایت دولتشاه سمرقندی، در زیبایی چون یوسف و در شجاعت چون رستم بود و همانند او در خاندان تیمور وجود نداشت (ص ۳۷۴). بُرُندُق شاعر معاصرِ بایقرا و ملازم وی، اشعاری در مدح و ستایش او سروده است (همو، ۳۷۱ـ۳۷۳؛ نفیسی، ۲۹۷/۱؛ نیز نک: صفا، ۲۷۲/۴ـ۲۷۳). بایقرا قریحهٔ هنری داشت و گویا شعر نیز می‌سرود (نفیسی، ۲۳۲/۱). خصیصهٔ هنر دوستی او در نواده‌اش حسین بن منصور بن بایقرا (حک ۸۷۵ـ۹۱۲ق) سلطان هرات نیز دیده می‌شود (همانجا؛ *ایرانیکا*).

مآخذ: حافظ ابرو، عبدالله، *زبدة‌التواریخ*، به کوشش کمال حاج سید جوادی، تهران، ۱۳۷۲ش؛ خواندمیر، غیاث‌الدین، *حبیب السیر*، به کوشش محمد دبیر سیاقی، تهران، ۱۳۵۳ش؛ دولتشاه، سمرقندی، *تذکرة‌الشعرا*، به کوشش ادوارد براون، لیدن، ۱۳۱۸ق/۱۹۰۰م؛ روملو، حسن، *احسن التواریخ*، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۴۹ش؛ شرف‌الدین علی یزدی، *ظفرنامه*، به کوشش عصام‌الدین اورونبایف، تاشکند، ۱۹۷۲م؛ صفا، ذبیح الله، *تاریخ ادبیات در ایران*، تهران، ۱۳۶۴ش؛ فصیح خوافی، احمد، *مجمل فصیحی*، به کوشش محمد فرخ، مشهد، ۱۳۳۹ش؛ میرجعفری، حسین، *تاریخ تحولات سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی ایران در دورهٔ تیموریان و ترکمانان*، اصفهان، ۱۳۷۵ش؛ میرخواند، محمد، *روضة‌الصفا*، تهران، ۱۳۳۹ش؛ نفیسی، سعید، *تاریخ نظم ونثر در ایران و در زبان فارسی*، تهران، ۱۳۴۴ش؛ نوایی، عبدالحسین، حواشی و تعلیقات بر *احسن التواریخ* (نک: هم، روملو)؛ یزدی، حسن، *جامع‌التواریخ حسنی*، به کوشش حسین مدرسی طباطبایی و ایرج افشار، کراچی، ۱۹۸۷م؛ نیز:

Iranica; Roemer, H. R., «The Successors of Timūr», *The Cambridge History of Iran*, vol. VI, ed. P. Jackson, Cambridge, 1993.

هدیٰ سید حسین‌زاده

بایقَرا، سلطان‌حسین، نک: حسین بایقرا، سلطان.

بایکال، دریاچه‌ای در بخش جنوبی سیبری شرقی در جمهوری خودمختار بوریات و استان ایرکوتسک جمهوری فدراتیو روسیه. بایکال در زبان تاتارها بایکول بوده است و از دو واژهٔ بای (= غنی) و کول (= دریاچه) پدید آمده است (بارتولد، III/349؛ *بروکهاوس*، II^a/715). مغولها در زبان خود این دریاچه را دالای ـ نور[1] (= دریای مقدس) می‌نامیدند (همانجا). در زبان مردم بومی یاقوتستان، بایکال به معنی دریاست (بارتولد، همانجا). به نظر می‌رسد که مؤلفان مسلمان با این دریاچه چندان آشنا نبوده‌اند. رشیدالدین فضل‌الله محل این دریاچه را در مسیر جنوبی رود سِلِنگا (سلنگه) با نام بَرقوجین (۳۶۴/۱) و برقوجین توکوم نوشته است (۴۰/۱، ۱۰۳). نام برقوجین به صورت برگوزین[2] بر یکی از رودهایی که از جانب شرق به دریاچهٔ بایکال می‌ریزد، باقی مانده است (بارتولد، همانجا). رشیدالدین قوم برقوت (برقو) را از ساکنان این منطقه نامیده است (۱۰۳/۱، ۳۶۴، ۸۴۰). در کتیبهٔ ترکی اورخون[3] متعلق به سدهٔ ۲ق/۸م نام ساکنان این منطقه به صورت «بایرقو[4]» آمده است (بارتولد، همانجا).

جغرافیا: دریاچهٔ بایکال در فاصلهٔ ۵۱° و ۲۹′ تا ۵۵° و ۵۰′ عرض شمالی و ۱۲۱° و ۲۵′ تا ۱۲۷° و ۳۲′ طول شرقی واقع است (*بروکهاوس*، همانجا). مساحت آن ۳۱٬۵۰۰ کم۲، طول آن ۶۳۶ و میانگین عرض آن ۴۸ کم و حداکثر عرض دریاچه ۷۹/۴ کم است (BSE³, II/531). ۱/۵ ذخایر آب شیرین کرهٔ زمین و ۷۰٪ آب شیرین روسیه و کشورهای مشترک المنافع (اتحاد شوروی سابق) در دریاچهٔ بایکال جمع شده است (ایوانف، 18). این دریاچه در ارتفاع ۴۵۶ متری از سطح دریا واقع است. میانگین عمق دریاچه ۷۳۰ متر و عمیق‌ترین ناحیهٔ آن ۱٬۶۲۰ متر است (BSE³، همانجا). در بعضی آمارها حداکثر عمق دریاچهٔ بایکال را که عمیق‌ترین دریاچهٔ جهان است، ۱٬۷۴۲ متر نوشته‌اند («دائرة‌المعارف...[5]»، I/179).

آب ۳۳۶ رود بزرگ و کوچک به دریاچهٔ بایکال می‌ریزد که عمده‌ترین آنها رودهای سلنگا، برگوزین، آنگارای علیا و تورکا هستند. آب دریاچه از طریق آنگارای سفلیٰ خارج می‌شود و به رود ینی‌سئی می‌ریزد. دریاچهٔ بایکال در منطقهٔ تکتونیک عمیقی واقع شده است. کوههای اطراف آن تا ۲ هزار متر ارتفاع دارند که دریاچه را احاطه کرده‌اند. در دریاچهٔ بایکال ۲۷ جزیره وجود دارد که ۲۲ جزیرهٔ آن دائمی

1. Dalay-Nor 2. Barguzin 3. Orkhun 4. Bayirku 5. *Kratkaya...*

و ۵ جزیره، موسمی هستند که گاه آب دریاچه سطح این ۵ جزیره را می‌پوشاند. بزرگ‌ترین جزایر این دریاچه، اولخون[1] به وسعت حدود ۷۳۰ کمـ۲ و اوشکانی بزرگ ۹/۴ کمـ۲ است (BSE³، همانجا). خلیجهای برگوزین و چیویرکوی[2] که توسط شبه جزیرهٔ سویاتوی نوس[3] (دماغهٔ مقدس) از یکدیگر جدا شده‌اند و نیز خلیج پرووال[4] از عمده‌ترین خلیجهای این دریاچه هستند («دائرةالمعارف»، همانجا).

مناطق اطراف دریاچهٔ بایکال از نظر اقلیمی، ملایم‌تر از مناطق دیگر در سیبری است. میانگین دما در تابستان (مرداد و شهریور) °۱۱ و در زمستان (دی ماه) °۱۹- است. آب بایکال تا عمق ۴۰ متر درخشان است. در اعماق این دریاچه بالغ بر ۶۰۰ نوع رستنی و ۱٬۲۰۰ نوع جاندار آبزی وجود دارد و در آبهای آن ۵۰ نوع ماهی زندگی می‌کنند. در اطراف دریاچه چندین شهر و بندر واقع است و راه‌آهن سراسری سیبری از کنار آن می‌گذرد (BSE³، همانجا).

تاریخ: بومین نخستین خان ترک که عنوان ایلخان داشت، در نیمهٔ سدهٔ ۶م ژوژانهایی را که در اطراف دریاچهٔ بایکال می‌زیستند، نابود کرد (گومیلف، 26,27,101). سرزمین خاقانات بزرگ در سدهٔ ۷م از کوههای آلتایین ـ نورو تا بایکال امتداد داشت (همو، 209-208). حدود ۶۳۱م محدودهٔ دولت سیان‌تو[5] که اویغورها تابعیت آن راگردن نهاده بودند، از آلتایی تا خینگان و از صحرای گُبی تا بایکال کشیده شده بود (همو، 222-221). بررسیهای باستان‌شناسان در سیبری مؤید وجود فرهنگی به نام «فرهنگ کورومچی» است که مرکز آن بایکال بود و مردم آن در سواحل مسیر علیای رودهای آنگارا و لِنا تا حدود دریاچهٔ بایکال سکنیٰ داشتند (همو، 265). در سدهٔ ۷م امپراتور چین، ترکان را به حراست مرزهای کشور گمارد که تا صحرای گُبی و منطقهٔ بایکال کشیده شده بود (رضا، ۱۸۵). در سدهٔ ۲ق/۸م قبایل برقوت (برقو) در منطقهٔ شرقی ماوراء بایکال و نیز قورقان[6] در محدودهٔ اطراف دریاچهٔ بایکال می‌زیستند (گومیلف، 344 ,343 ,342؛ مینورسکی، 284). در سدهٔ ۶ق/۱۲م «مِرگیت[7]»ها در دامنهٔ کوه خینگای کنار دریاچهٔ بایکال می‌زیستند (خاراداوان، 32).

اروپاییان پس از کشف و استیلای این منطقه از سوی قزاقهای روس در سدهٔ ۱۷م با نام این دریاچه آشنا شدند (بارتولد، III/349). از اواسط سدهٔ ۱۷م پژوهش دربارهٔ دریاچهٔ بایکال آغاز شد و در سالهای ۱۷۷۱-۱۷۷۲م برای نقشه‌برداری از این دریاچه کوششهایی صورت گرفت و سرانجام در ۱۷۷۳م نخستین نقشهٔ دریاچهٔ بایکال انتشار یافت (BSE³,II/532).

مآخذ: رشیدالدین فضل‌الله، *جامع التواریخ*، به کوشش محمد روشن و مصطفی موسوی، تهران، ۱۳۷۳ش؛ رضا، عنایت الله، *ایران و ترکان در روزگار ساسانیان*، تهران، ۱۳۶۵ش؛ نیز:

Barthold, W. W., «Raboty po istoricheskoĭ geografii», *Sochineniya*, Moscow, 1965; *Brockhaus, Entsiklopedicheskiĭ slovar'*, St. Petersburg, 1891; BSE³; Gumilev, L.N., *Drevnie Tyurki*, Moscow, 1967; Ivanov, G., «Baĭkalskaya tragediya», *Posev*, 1985, no. 9; Khara - Davan, E., *Chingis - Khan kak polkovodets i ego nasledie*, Alma - Ata, 1992; *Kratkaya geograficheskaya entsiklopediya*, Moscow, 1960; Minorsky, V., tr. and Commentary on *Hudūd al - 'Ālam*, London, 1937.

عنایت الله رضا

بایَنْدُر، غلامعلی (۱۲۷۷-۱۳۲۰ش/۱۸۹۸-۱۹۴۱م)، دریادار و فرمانده برجستهٔ نیروی دریایی ایران که به‌رغم عقب‌نشینی ارتش ایران در آغاز یورش متفقین، دلیرانه در برابر نیروهای مهاجم انگلیسی در خرمشهر ایستادگی کرد و سرانجام از پای درآمد.

بایندر در ۲۳ آذر ۱۲۷۷ در تهران متولد شد. پدرش علی‌اکبر دبیر ـ دربار از طایفهٔ مشهور بایندر، و عمویش امیر معزز گروسی بود که برخلاف برادر، حسن شهرتی نداشت (نک: رائین، ۸۸۸/۲). بایندر در نوجوانی وارد مدرسهٔ دارالفنون شد و تحصیلات عمومی را طی کرد و دورهٔ مخصوص مهندسی آنجا را هم به پایان رساند؛ آنگاه در ۱۲۹۶ش وارد مدرسهٔ نظام مشیرالدوله شد و پس از ۳ سال با درجهٔ ستوان دومی به خدمت ارتش درآمد (خلیلی، ۹۱-۹۲؛ «دریادار...»، ۱). به عنوان نخستین مأموریت جنگی، در ۱۳۰۰ش به مازندران فرستاده شد و چون در اردوی عملیاتی تنکابن از خود رشادت نشان داد، به اخذ مدال طلا نائل گردید (همانجا؛ خلیلی، ۹۲). ظاهراً مأموریت دوم او پیوستن به اردوی گیلان به منظور مقابله با قوای میرزا کوچک‌خان بود که ۷ ماه به درازا کشید. در همین زمان نظام قدیم منحل، و ارتش جدید تشکیل شد و بایندر با درجهٔ ستوان دومی در تشکیلات جدید به خدمت پرداخت و رستهٔ توپخانه را برگزید. وی اندکی بعد همراه سرهنگ امان‌الله جهانبانی برای سرکوب اسماعیل آقا سمیتقو به آذربایجان غربی شتافت و در نبرد با او شجاعت بسیار از خود نشان داد، چنانکه به پیشنهاد جهانبانی موفق به اخذ نشان «ذوالفقار ۴» گردید که در آن زمان معمولاً به افراد جوانی همانند او داده نمی‌شد (همو، ۹۲-۹۴؛ رائین، همانجا).

در خرداد ۱۳۰۲ بایندر برای ادامهٔ تحصیلات و فرا گرفتن فنون جدید نظامی در رستهٔ توپخانه عازم فرانسه شد و در دانشکدهٔ توپخانهٔ «پواتیه» به آموختن پرداخت و ضمناً دورهٔ تکمیلی توپخانهٔ «فونتن بلو» را نیز گذراند و در مهر ۱۳۰۴ به ایران بازگشت و زیرنظر سرتیپ یزدان‌پناه فرماندهی آتشبار توپخانه را عهده‌دار شد (خلیلی، ۹۸، ۱۰۱-۱۰۲؛ «دریادار»، همانجا). در ۱۳۰۷ش برای دومین بار، به منظور تکمیل تحصیلات نظامی به فرانسه رفت و در دانشگاه جنگ به تحصیل پرداخت و همزمان معاونت سرپرستی دانشجویان ایران در اروپا را برعهده گرفت و تا پایان اقامتش در آنجا (۱۳۰۹ش) همین سمت را داشت (خلیلی، ۱۰۳-۱۰۴؛ «دریادار»، ۲).

وی در ۱۳۰۹ش معاون هنگ توپخانهٔ کوهستانی و کفیل فرماندهی همان هنگ شد. در زمانی که دولت ایران ساخت نخستین ناوهای جنگی را به ایتالیا سفارش داد، بایندر به سرپرستی گروهی از نظامیان

1. Olkhon 2. Chivirkuy 3. Sviatoy Nos 4. Proval 5. Seyanto 6. Quriqan 7. Mergit

در اواخر سال ۱۳۰۹ یا اوایل ۱۳۱۰ش رهسپار ایتالیا شد تا هم دوره‌های لازم را ببیند و هم بر ساخت کشتیها نظارت کند. افراد تحت فرماندهی او در رشته‌های مختلف مربوط به ناوهای جنگی در چند شهر ایتالیا به تحصیل پرداختند (رائین، ۷۸۴/۲، ۸۸۹؛ خلیلی، ۱۰۵؛ «دریادار»، همانجا). وی پس از بازگشت به ایران در ۱۳۱۰ش به سمت کفیل فرماندهی نیروی دریایی جنوب منصوب، و عازم آنجا شد (همانجا؛ قس: رائین، ۷۸۵/۲).

از مأموریتهای مهم بایندر در این منصب سفر به جزیرهٔ تنب همراه با گروهی از افراد نیروی دریایی در ۱۳۱۳ش/۱۹۳۴م بود. او ضمن بازدید از آنجا رسماً به مقامات نیروی دریایی انگلیس، مستقر در تنب اعلام کرد که این جزیره بخشی از ایران است؛ وی با این کار موجبات نگرانی و اعتراض وزارت خارجهٔ بریتانیا را فراهم آورد (زرگر، ۲۶۴).

بایندر در ۱۳۱۳ش به درجهٔ ناخدا دومی، و در ۱۳۱۵ش به درجهٔ ناخدا یکمی، و در ۱۳۱۹ش به دریاداری رسید («دریادار»، ۱؛ خلیلی، ۱۰۷). دوران خدمت بایندر در نیروی دریایی، با کوششها و تلاشهای مجدانهٔ او برای سازمان‌دهی این نیرو همراه بود. وی در جنوب ناوگانی مرکب از دو ناو ۷۵۰ تنی ایتالیایی و ۴ ناو ۵۰۰ تنی و هزار ملوان در مقر نیروی دریایی خرمشهر تحت فرماندهی داشت. به علاوه، مقارن با شروع جنگ جهانی، فرماندهی بخشی از لشکر ششم خوزستان هم به او سپرده شد و او با همکاری فرماندهی نظامی محلی استحکامات گسترده‌ای در اطراف خرمشهر احداث کرد (استوارت، ۱۳۱-۱۳۲).

با حملهٔ متفقین به ایران و یورش نیروهای دریایی انگلستان به سواحل جنوبی، بایندر به مقابلهٔ جدی با آنان پرداخت و در روزهای جنگ مرتب به پاسگاههای مرزی سرکشی می‌کرد، تا آنکه در سوم شهریور ۱۳۲۰ وقتی که در یکی از پاسگاههای خرمشهر به سر می‌برد، مورد حمله قرار گرفت و همراه با یکی از همکارانش به نام سروان مکری‌نژاد کشته شد (همو، ۱۹۵-۱۹۶؛ «دریادار»، ۴؛ رائین، ۸۹۰/۲-۸۹۱؛ احمدی، ۷۱). روز پس از شهادت وی، برادرش ناو سروان یدالله بایندر که مسئولیت کفالت فرماندهی نیروی دریایی در دریای خزر را بر عهده داشت، نیز بر اثر بمباران نیروهای شوروی کشته شد (رائین، ۸۸۰/۲-۸۸۱).

بایندر در روزگار نوجوانی دارای علائق ملی و سیاسی بود. از این رو، زمانی که در مدرسهٔ نظام مشیرالدوله تحصیل می‌کرد، داخل فعالیتهای سیاسی شد و همراه با چند تن از همکارانش چون عبدالله هدایت (بعداً ارتشبد) و رزم‌آرا (بعداً سپهبد و نخست وزیر) به عضویت حزب سوسیال دموکرات درآمد (کحال‌زاده، ۴۳۵-۴۳۶).

دریادار بایندر با توجه به اقامت چند ساله در کشورهای اروپایی به زبانهای انگلیسی، فرانسه، ایتالیایی و ترکی تسلط داشت و به این زبانها به خوبی تکلم می‌کرد (خلیلی، همانجا). وی مردی اهل مطالعه و تحقیق و نویسنده بود. در ایام اقامتش در جنوب به تحقیقات و مطالعات قابل توجهی دربارهٔ خلیج فارس دست زد که نتایج برخی از آنها را بعداً منتشر کرد.

آثار مکتوب بایندر اینهاست: ۱. *نقشهٔ خلیج فارس* (تهران، ۱۳۱۰ش)؛ ۲. *خلیج فارس* (خرمشهر، ۱۳۱۷ش)؛ ۳. *جغرافیای خلیج فارس* (تهران، ۱۳۱۹ش)؛ ۴. *اصول دریانوردی*؛ ۵. *آیین‌نامه‌های توپخانه* در ۶ جلد؛ ۶. *راهنمای ناوی*؛ ۷. مقالاتی در *مجلهٔ ارتش*؛ ۸. *دستور تیر توپخانهٔ سبک*؛ ۹. *آیین‌نامهٔ مشق پای توپ کوهستانی*، و چند اثر دیگر (نک: مشار، ۷۱۵/۴-۷۱۶؛ «دریادار»، ۳).

مآخذ: احمدی، حمید، *تاریخ نیم قرن نیروی دریایی نوین ایران*، تهران، ۱۳۵۵ش؛ استوارت، ریچارد ا.، *در آخرین روزهای رضاشاه*، ترجمهٔ عبدالرضا هوشنگ مهدوی و کاوه بیات، تهران، ۱۳۷۰ش؛ خلیلی، رضا، *تاریخ شهدای ایران، وقایع شهریور*، تهران، ۱۳۲۲ش؛ «دریادار غلامعلی بایندر»، *تاریخ جاوید*، وزارت جنگ، تهران، ۱۳۲۵ش؛ رائین، اسماعیل، *دریانوردی ایرانیان*، تهران، ۱۳۵۶ش؛ زرگر، علی‌اصغر، *تاریخ روابط سیاسی ایران و انگلیس*، ترجمهٔ کاوه بیات، تهران، ۱۳۷۲ش؛ کحال‌زاده، ابوالقاسم، *دیده‌ها و شنیده‌ها*، به کوشش مرتضی کامران، تهران، ۱۳۶۳ش؛ مشار، خانبابا، *مؤلفین کتب چاپی فارسی و عربی*، تهران، ۱۳۴۲ش.

علی آل‌دارد

باینگان، یا باینگان، بخش و شهری در شهرستان پاوه (استان کرمانشاه). بانیکان نیز ظاهراً صورت تصحیف شدهٔ این کلمه است که گاه در منابع رسمی دیده می‌شود (نک: *دایرةالمعارف...*، ۳۸۷/۱).

بخش باینگان: این بخش یکی از بخشهای سه‌گانهٔ پاوه با وسعتی حدود ۵۹۱ کمـ۲ است که از شمال به نوسود و حومهٔ پاوه، از خاور و جنوب به جوانرود و از باختر به کشور عراق محدود می‌گردد (*سازمان...*، ۴۶؛ افشار، ۱۵۲۳/۲؛ *فرهنگ جغرافیایی آبادیها*، ۲۵). بیش از ۲/۳ خاک این بخش را ارتفاعات فراگرفته که شامل ماکووان (۲٬۶۳۰ متر)، گزن (۲٬۳۳۰ متر)، اوته (۲٬۲۲۰ متر)، بَلْهَس (۲٬۱۶۰ متر)، زرد داوئی، کله خانی، راگا، گرمزناب و شش دول است (همانجا؛ جعفری، *کوهها...*، ۸۳، ۱۱۳، ۲۷۱، ۳۶۱، ۴۴۱، ۴۵۷، ۴۷۲).

بخش باینگان در حوضهٔ شمال باختری استان قرار گرفته است و آب و هوای نیمه مرطوب دارد. اهم رودهای آن شامل زیمکان (۱۶۰ کمـ) که پس از پیوستن رود چم زریسک (آب زرشک) به آن به رودخانهٔ سیروان می‌ریزد، لِیله (۷۳ کمـ)، چَم مرّه خیل (۳۰ کمـ)، آب سفید برگ، آب خلیفه و آب لَزن است (همو، *رودها...*، ۷۷، ۸۳، ۸۹، ۱۹۱-۱۹۲، ۲۵۹-۲۶۱، ۴۴۰؛ *فرهنگ جغرافیایی آبادیها*، همانجا). رودهای دودان و باینگان نیز در همین ناحیه جریان دارند (رزم‌آرا، ۵۹، ۶۰). نواحی مختلف این بخش برای رویش انواع گیاهان دارویی و صنعتی مساعد است. در این منطقهٔ کوهستانی جنگلهای تنک نیز دیده می‌شود. جانوران گوناگون و پرندگان مختلفی نیز حیات وحش این ناحیه را تشکیل می‌دهند (*فرهنگ جغرافیایی آبادیها*، ۲۵-۲۶؛ افشار، ۱۴۹/۱).

بخش باینگان در ۱۳۷۵ش دارای ۱۲٬۱۵۴ نفر (۲٬۴۳۹ خانوار) جمعیت، شامل ۶٬۰۵۷ مرد و ۶٬۰۹۷ زن بود. نسبتهای باسوادی و شغلی در این بخش به ترتیب ۶۲٪ و ۱۵/۷٪ گزارش شده است (سرشماری

عمومی، شناسنامه، ۱۲،۹،۶). درآمد مردم این بخش برپایهٔ کشاورزی، دامداری، باغداری و کارگری ساده‌است (فرهنگ *اقتصادی*، «۷۶/۲»؛ فرهنگ *جغرافیایی آبادیها*، ۲۶). آب کشاورزی بخش باینگان از رودخانه، چاههای عمیق و چشمه تأمین می‌شود. انواع محصولات کشاورزی، پرورش طیور به طریق سنتی، فرآورده‌های دامی و لبنی ــ که جنبهٔ صادرات نیز دارد ــ و صنایع دستی، از اهم تولیدات این منطقه به شمار می‌رود (همانجا؛ فرهنگ *اقتصادی*، «۷۶/۲ـ۷۶/۵»).

در ۱۳۶۶ش این بخش دارای ۱٬۰۶۲ خانوار (۵٬۴۹۲ نفر) عشایر کوچندهٔ ییلاقی و ۱٬۱۲۳ خانوار (۵٬۸۶۴ نفر) عشایر کوچندهٔ قشلاقی ــ از ایل کرد نژاد جاف ــ بود (*سرشماری اجتماعی*...، ۲۱؛ افشار، ۱۲۷۴/۲). اهالی باینگان از اهل سنت (شافعی) هستند و زبانشان کردی است که به لهجهٔ جافی تکلم می‌کنند (فرهنگ *جغرافیایی آبادیها*، همانجا؛ ولدبیگی، ۳).

در خلال جنگ عراق و ایران، باینگان از جمله مناطقی بود که آسیب فراوان دید و ۵۰٪ از ساختمانهای این بخش ویران شد و بیشتر روستاهای آن از سکنه تهی گردید (همانجا؛ *اهم فعالیتها*...، ۳۱۱). این بخش شامل ۳ دهستان بـه نامهای ماکوان، کـلاشی و شیـوه‌سر است (*سازمان*، همانجا؛ *آمارنامه*...، ۲۶). گفتنی است، قرآنی که کتابت آن به حدود ۳۰۰ سال پیش باز می‌گردد، در روستای میر عبدلی، یکی از آبادیهای بخش باینگان نگهداری می‌شود (افشار، ۵۰۳/۱ـ۵۰۵).

شهر باینگان: این شهر مرکز بخش باینگان است و در ۲۴ کیلومتری جنوب باختری پاوه، در منطقه‌ای کوهستانی، با ارتفاع ۱٬۳۰۰ متر از سطح دریا، و در ۳۵° عرض شمالی و ۴۶° و ۱۵´ طول شرقی قرار گرفته است (فرهنگ *جغرافیایی آبادیها*، ولدبیگی، همانجاها؛ مفخم، ۵۹؛ پاپلی، ۹۳؛ قس: فرهنگ *جغرافیایی ایران*، ۴۷/۵). قدمت تاریخی شهر به دورهٔ زندیه (۱۱۶۲ـ۱۲۰۹ق) باز می‌گردد. طوایف «بادنیان» عراق، هستهٔ اولیهٔ جمعیت باینگان را تشکیل می‌داده، و شهر کنونی، ییلاق آنها محسوب می‌شده است. به تدریج طوایفی در این محل ساکن شدند و نام آن را از بادنیان به باینگان تغییر دادند. شهر در منطقهٔ پایکوهی قرار گرفته، و کوههای شاهو، راگا و ماکوان مشرف بر آن است. درهٔ زیبای سحور در شمال شهر واقع، و شعبه‌ای از رود مرّه خیل در آن جاری است (جعفری، *کوهها*، ۲۷۱، ۵۰۲؛ فرهنگ *جغرافیایی آبادیها*، ۲۶، ۲۷). رود چم‌مـره‌خیل از جنوب باینگان می‌گذرد و به رود مـرزی سیروان می‌ریزد. چشمه‌های دائمی چاوک و گرماب در نزدیکی شهر واقع است و مردم از آب آنها، از طریق لوله‌کشی، استفاده می‌کنند. آب و هوای باینگان نسبتاً سرد و نیمه مرطوب است و درجهٔ سرمای آن تا ۲۶°- نیز گزارش شده، و میزان بارش سالانه تا ۵۹۰ میلی‌متر به ثبت رسیده است (همانجا؛ جعفری، *رودها*، ۱۹۱ـ۱۹۲).

جمعیت باینگان در اوایل دههٔ ۱۳۳۰ش بالغ بر ۵۳۸ نفر بود (فرهنگ *جغرافیایی ایران*، همانجا) که در ۱۳۷۰ش به ۱٬۴۷۷ نفر (۲۹۸ خانوار) و در ۱۳۷۵ش به ۱٬۸۶۶ نفر (۳۹۸ خانوار) شامل ۹۵۶ مرد و ۹۱۰ زن، افزایش یافت. نسبتهای باسوادی و اشتغال در این شهر به ترتیب حدود ۷۸/۹٪ و ۲۴/۴٪ ثبت شده است (*آمارنامه*، ۶۶؛ *سرشماری عمومی*، نتایج، چهل). این شهر در ۱۳۶۷ش ۲۰۴ خانوار بهره بردار کشاورزی داشته است (فرهنگ *آبادیها*...، ۱۰۰).

مآخذ: *آمارنامهٔ استان کرمانشاه* (۱۳۷۴ش)، سازمان برنامه و بودجهٔ استان کرمانشاه، تهران، ۱۳۷۶ش؛ افشار سیستانی، ایرج، *کرمانشاهان و تمدن دیرینهٔ آن*، تهران، ۱۳۷۱ش؛ *اهم فعالیتهای بازسازی و نوسازی مناطق جنگ‌زده* (در سال ۱۳۶۱ و ۱۳۶۲ش)، دبیرخانهٔ ستاد مرکزی بازسازی و نوسازی مناطق جنگ‌زده، تهران، ۱۳۶۳ش؛ پاپلی یزدی، محمدحسین، *فرهنگ آبادیها و مکانهای مذهبی کشور*، مشهد، ۱۳۶۷ش؛ جعفری، عباس، *رودها و رودنامهٔ ایران*، تهران، ۱۳۷۶ش؛ همو، *کوهها و کوه‌نامهٔ ایران*، تهران، ۱۳۶۸ش؛ *دایرةالمعارف فارسی*؛ رزم‌آرا، علی، *جغرافیای نظامی ایران* (کردستان)، تهران، ۱۳۲۰ش؛ *سازمان تقسیمات کشوری جمهوری اسلامی ایران*، وزارت کشور، تهران، ۱۳۷۶ش؛ *سرشماری اجتماعی ـ اقتصادی عشایر کوچنده* (۱۳۶۶ش)، جمعیت عشایری دهستانها، کل کشور، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۶۸ش؛ *سرشماری عمومی نفوس و مسکن* (۱۳۷۵ش)، شناسنامهٔ دهستانهای کشور، استان کرمانشاه، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۷۶ش؛ *سرشماری عمومی نفوس و مسکن* (۱۳۷۵ش)، نتایج تفصیلی، شهرستان پاوه، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۷۶ش؛ *فرهنگ آبادیهای کشور*، سرشماری عمومی کشاورزی (۱۳۶۷ش)، استان باختران، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۶۹ش؛ *فرهنگ اقتصادی دهات و مزارع*، شهرستان پاوه، جهادسازندگی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ *فرهنگ جغرافیایی آبادیهای کشور* (قصر شیرین)، سازمان جغرافیایی نیروهای مسلح، تهران، ۱۳۷۳ش، ج ۴۵؛ *فرهنگ جغرافیایی ایران* (آبادیها)، استان ۵ کردستان، دایرهٔ جغرافیایی ستاد ارتش، تهران، ۱۳۳۱ش؛ مفخم پایان، لطف‌الله، *فرهنگ آبادیهای ایران*، تهران، ۱۳۳۹ش؛ ولدبیگی، بهرام، *تاریخ سیاسی اجتماعی پاوه و اورامانات*، تهران، ۱۳۶۹ش.

کریم شریعت

باٶچی[1]، شهر و استانی مسلمان‌نشین در شمال کشور نیجریه. شهر باٶچی در ۱۲۲۴ق/۱۸۰۹م به دست مجاهد مسلمانی به نام «یعقوبو[2]» پی افکنده شد و سپس دولتی به همین نام به منظور اجرای برنامه‌ای جهادی برای گسترش اسلام در غرب افریقا در دشت مرتفع باٶچی پایه‌گذاری گردید. شهر باٶچی سالها به نام بنیان‌گذار خود، یعقوبو نامیده می‌شد (اکپوفور، 72؛ فیج، 204؛ *بریتانیکا*، میکرو، I/882).

باٶچی در شمال رودخانه‌های نیجریه و بنوئه در میان قله‌های مرتفع فلات جوس در ۱۰° و ۱۹´ عرض شمالی و ۹° و ۵۰´ طول شرقی قرار دارد (همانجا؛ کوک، ۳۰۳). شهر باٶچی از آغاز تشکیل دولت، پایتخت، و از ۱۹۲۶م که استانهای دیگر در کنار استان باٶچی ایجاد گردید، مرکز استان بود (نک: *بریتانیکا*، همانجا). باٶچی در تقسیمات کشوری نیجریه در ۱۹۷۶م نیز به عنوان استان تعیین گردید (نیجریه، ۹۴ـ ۹۵). این استان که ۶۷٬۶۵۰ کمـ۲ مساحت دارد، علاوه بر شهر باٶچی شهرهای گمب[3]، جمعار[4]، کاتاگوم[5] و میسو[6] را در بر می‌گیرد (*بریتانیکا*،

1. Bauchi 2. Yakubu 3. Gombe 4. Jama'are 5. Katagum 6. Misau

همانجا).

پیشینهٔ تاریخی: در اوایل سدهٔ ۱۳ق/۱۹م در پی‌گیری جهاد اسلامی برای گسترش اسلام در غرب افریقا، ابتدا چند امیرنشین مسلمان در مناطقی که فاقد دولت بودند و ساکنان غیرمسلمان داشتند، ایجاد شد که امیرنشین باٹوچی از آن جمله بود (فیج، 204-203). پس از آن یعقوبو که سالیان دراز از «دان فودیو[1]» مجاهد مسلمان اهل گوبیر[2] آموزش اسلامی دیده بود، به منظور تشویق قبایل باٹوچی برای گرایش به اسلام به این منطقه رفت. او مرکز کار خود را ابتدا در اینکیل[3] قرار داد، اما در ۱۸۰۹م به باٹوچی رفت و دولت ـ شهر باٹوچی را تأسیس کرد و تا آخر عمر حکومت آنجا را در دست داشت (هاگبن، 172)؛ برخی نیز گفته‌اند که مردم منطقهٔ باٹوچی پیش از آن مسلمان شده بودند (همانجا).

پس از درگذشت یعقوبو در ۱۲۶۱ق/۱۸۴۵م پسرش ابراهیم به حکومت رسید (۱۸۴۵-۱۸۷۷م) که در این دوره بسیاری از قبایل تابع دولت باٹوچی شورش کردند و استقلال یافتند. ابراهیم در ۱۸۷۷م فرمانروایی را به پسر خود، عثمان (حک ۱۸۷۷-۱۸۸۳م) واگذار کرد. در زمان حکومت عثمان عمویش مدعی فرمانروایی شد و آثار خرابیهای ناشی از درگیریهای این دو هنوز در شهر باٹوچی باقی است (همانجا).

پس از مرگ عموی عثمان، خود او هم توسط نمایندگان مردم از کار برکنار گردید و عموزادهٔ دیگرش بر جای او به حکومت رسید که استبداد و خشونت او سرانجام به کشتار جمعی ساکنان شهر مسلمان نشین گورام[4] در ۱۹۰۰م انجامید (همو، 173). این وضع با ورود نیروهای نظامی انگلیس در همان سال پایان گرفت و محمد نامی به حکومت رسید؛ اما وی در ۱۹۰۱م درگذشت و پس از او، حسن تا ۱۹۰۷م حکومت کرد و در آن سال یعقوب نوادهٔ بنیادگذار باٹوچی حکومت را به دست گرفت (همانجا). در ۱۹۰۲م نیروهای نظامی انگلیس که با اشغال کامل باٹوچی دو بخش شمال و جنوب نیجریه را جداگانه تحت الحمایهٔ خود قرار داده بود، این دو بخش را نیز ادغام کرد و نیجریهٔ یکپارچه را تحت حمایت خود قرار داد (همو، 176).

بیشتر مردم باٹوچی مسلمانند و جمعیت مسلمان این منطقه که در ۱۹۵۳م، ۷۴/۱٪ از ساکنان را تشکیل می‌دادند، در ۱۹۶۳م به ۸۰/۶٪ افزایش یافت (کوک، ۳۱۳، ۳۱۶). جمعیت استان باٹوچی طبق آمار ۱۹۹۱م/۱۳۷۰ش، ۴٬۲۹۴٬۴۱۳ نفر بود (*افریقا*...، 802). مردم باٹوچی از تیره‌های مختلفند که مهم‌ترین آنها فولانی[5]، هوسا[6] و انگاس[7] است (*بریتانیکا*، همانجا). باٹوچی مرکز مهم استخراج معادن قلع و صدور برخی مواد معدنی است. ایجاد راه‌آهن در ۱۹۶۱م بر اهمیت باٹوچی به عنوان مرکز جمع‌آوری بادام‌زمینی و پنبه و نیز مرکز تجارتی غلات، حبوبات، برنج، پیاز و احشام افزوده است (کورنون، ۷۷؛ *بریتانیکا*، همانجا).

از شخصیتهای مشهور منسوب به باٹوچی ابوبکر تافاوا بلوا[8] اولین نخست‌وزیر دولت مستقل نیجریه بوده است (*بریتانیکا*، همانجا).

مآخذ: کورنون، ماریان، *تاریخ معاصر آفریقا*، ترجمهٔ ابراهیم صدقیانی، تهران، ۱۳۶۵ش؛ کوک، ز.م.، *مسلمانان افریقا*، ترجمهٔ اسدالله علوی، مشهد، ۱۳۷۳ش؛ نیجریه، دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی، تهران، ۱۳۷۴ش؛ نیز: *Africa South of the Sahara*, London, 1998; Akpofure, R. and M. Crowder, *Nigeria*, London, 1966; *Britannica*, 1978; Fage, J.D., *A History of Africa*, London, 1995; Hogben, S.J., *The Muhammadan Emirates of Nigeria*, Londen, 1930.

پرویز امین

بُبَشْتَر[9]، دژی استوار در رشته کوههای جنوبی اندلس که در عصر اسلامی از توابع کورهٔ (استان) ریّه به شمار می‌رفت و در ۳۰ فرسخی قرطبه، شمال غربی مالقه و شمال شرقی رنده قرار داشت (ادریسی، ۵۷۰/۲؛ یاقوت، ۴۸۶/۱؛ عنان، حاشیه...، ۲۷۹/۳).

این دژ به سبب موقعیتش، از پایگاههای مهم مخالفان دولت اموی به شمار می‌رفت که به ویژه به‌سبب شورش ابن‌حفصون که در ۲۶۷ق/۸۸۱م آنجا را پایگاه خود قرار داده بود، شهرت یافت و به تدریج ناراضیان حکومت از سراسر اندلس در آنجا گرد آمدند و دیری نپایید که سراسر کوهستانهای جنوبی به تسخیر آنان درآمد (نک: ابن قوطیه، ۱۰۴، ۱۲۰-۱۲۱؛ ابن حیان، ۹/۳-۱۰، ۱۶، ۹۰؛ حمیدی، ۴۷۶/۲؛ نویری، ۳۹۱/۲۳).

دامنهٔ ناآرامیهای ببشتر که بیش از ۵۰ سال به طول انجامید، با دورهٔ زمامداری ۴ تن از امیران اموی مصادف بود: نخست محمد بن عبدالرحمان که توانست تا حدی شورشیان را آرام گرداند. پسر او منذر پس از یک محاصرهٔ طولانی نزدیک بود کار قیام را یکسره سازد، اما به ناگاه درگذشت و شورش بالا گرفت (ابن عبدربه، ۴۹۶/۴؛ ابن خطیب، ۲۵، ۳۱؛ عنان، *دولة*...، ۱(۱)/۳۰۹، ۳۲۰-۳۲۱)؛ اما وقتی برادرش عبدالله به امارت نشست، رهبر شورشیان صلح خواست، مشروط بر آنکه ولایت ببشتر را به او دهند. با اینهمه، وی به تجدید سازماندهی نیروهای خود پرداخت و باز سر به شورش برداشت. عبدالله در ۲۷۶ق/۸۸۹م به قلعهٔ ببشتر تاخت و بخشی از آن را منهدم کرد، ولی جنگ و گریزها همچنان ادامه یافت و به دورهٔ عبدالرحمان سوم کشیده شد (ابن حیان، ۹۹/۳-۱۰۰، جم؛ ابن عذاری، ۱۳۱/۲-۱۳۳ جم؛ نویری، ۳۹۶/۲۳-۳۹۸). سرانجام، عبدالرحمان پس از نبردهای طولانی در ۳۱۵ق این دژ را تسخیر کرد و به دستور او برج و بارو و ساختمانها و کلیساهای آنجا و حتی مسجدی را که ابن‌حفصون بنا کرده بود، ویران کردند (عنان، همان، ۱(۲)/۳۸۵-۳۸۸).

اما به نظر می‌رسد ببشتر بعدها دوباره عمارت شد، زیرا در ۴۳۴ق ادریس‌بن یحییٰ از خاندان بنی‌حمود در آنجا ادعای خلافت کرد و به نام خود خطبه خواند (ابن خطیب، ۱۱۶، ۱۴۱-۱۴۳). با اینهمه، در سدهٔ ۷ق/۱۳م دژ نظامی ببشتر ویرانه‌ای بیش نبود (EI², S, 153). ببشتر امروزه در ۱/۵ فرسخی شمال شرقی شهر کاراتراکا[10]ی اسپانیا قرار

1. Dan Fodio 2. Gobir 3. Inkil 4. Gworam 5. Fulani 6. Hausa 7. Angas 8. Tafawa Belewa 9. Bobastro 10. Carratraca

دارد (EI[1], II/736). بقایای کلیسایی کهن نیز که در سدهٔ ۳ق به دست ابن حفصون ساخته شده است، در آنجا به چشم می‌خورد (عنان، *الآثار...*، ۲۵۰-۲۵۱).

مآخذ: ابن‌حیان، حیان، *المقتبس*، به کوشش ملچور آنتونیا، پاریس، ۱۹۳۷م؛ ابن‌خطیب، محمد، *اعمال الاعلام*، به کوشش لوی پرووانسال، پاریس، ۱۹۵۶م؛ ابن‌عبدربه، احمد، *العقد الفرید*، به کوشش احمد امین و دیگران، بیروت، ۱۴۰۲ق؛ ابن عذاری، احمد، *البیان المغرب*، به کوشش کولن و لوی پرووانسال، لیدن، ۱۹۵۱م؛ ابن قوطیه، محمد، *تاریخ افتتاح الاندلس*، به کوشش ابراهیم ابیاری، قاهره، ۱۹۸۲م؛ ادریسی، محمد، *نزهة المشتاق*، بیروت، ۱۴۰۹ق/۱۹۸۹م؛ حمیدی، محمد، *جذوة المقتبس*، به کوشش ابراهیم ابیاری، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ عنان، محمد عبدالله، *الآثار الاندلسیة الباقیة فی اسبانیا و البرتغال*، قاهره، ۱۳۸۱ق/۱۹۶۱م؛ همو، حاشیه بر *الاحاطة* ابن خطیب، قاهره، مکتبة خانجی؛ همو، *دولة الاسلام فی الاندلس*، قاهره، ۱۹۸۸م؛ نویری، احمد، *نهایة الارب*، به کوشش احمد کمال زکی و محمد مصطفی زیاده، قاهره، ۱۹۸۰م؛ یاقوت، *بلدان*؛ نیز: EI[1]; EI[2], S.

عزت ملاابراهیمی

بَبَّغاء، ابوالفرج عبدالواحد بن نصر مخزومی نصیبی (۳۱۳-۲۷ شعبان ۳۹۸ق/۹۲۵-۷ مهٔ ۱۰۰۸م)، ادیب، شاعر و کاتب. وی در نصیبین دیده به جهان گشود و در همانجا بالید. برخی توانایی او را در سخنوری، و برخی به عکس، لکنت زبانش را سبب شهرت وی به ببغاء (طوطی) دانسته‌اند. همچنین او را به سبب انتساب به نیای خود، حُنْطبی نامیده‌اند. گویا ببغاء چندی در بصره هم زیسته، زیرا به بصری نیز شهرت یافته است (تنوخی، *الفرج...*، ۳۱۲/۲، نیز ۲۶/۲، ۳۹/۵؛ نیز نک: ثعالبی، ۲۰۰/۱، ۲۱۷-۲۱۹؛ سمعانی، ۷۳/۲).

آگاهی ما از زندگانی شاعر عمدتاً محدود به گزارش نسبتاً مفصلی است که ثعالبی، ادیب معاصر وی در *یتیمة الدهر* فراهم آورده است (۲۰۰/۱-۲۳۴)، اما ببغاء خود نیز در لابه‌لای رسائلش، اشارات محدودی به زندگانی خویش دارد (به عنوان مثال، نک: همو، ۲۰۱/۱ بب). قاضی ابوالقاسم تنوخی نیز که در عصر وی می‌زیسته، ضمن درج گزیده‌هایی از نظم و نثر ببغاء، اطلاعات تازه‌ای دربارهٔ او عرضه کرده است. بعدها این اطلاعات کم و بیش در آثار خطیب بغدادی، محمد بن عبدالملک همدانی و ابن عساکر نیز تکرار شد. یاقوت حموی در *معجم الادباء*، باب مستقلی را به شاعر اختصاص نداده، اما به هنگام ذکر شرح حال ادبا و شعرای دیگر، اشاره‌ای گذرا به زندگانی و آثار وی دارد (۸۵۰/۲، ۱۱۵۳/۳-۱۱۵۴، جم). اطلاعاتی که در دیگر منابع کهن مانند کتابهای ابن خلکان، ذهبی، صفدی، قلقشندی، ابن عماد،... و نیز در بررسیهای پژوهشگران معاصر همچون زکی مبارک، آمده است، از حد *یتیمة الدهر* فراتر نمی‌رود.

ببغاء از محضر استادانی مانند ابوالقاسم شیظمی و ابوالعباس احمد بن محمد دارمی بهره برد (نک: ابن عدیم، ۴۵۸۴/۱۰؛ ابن خلکان، ۱۲۵/۱)، تا سرانجام با توشه‌ای گرانقدر از علوم عربی، به گفتهٔ ثعالبی (۲۰۰/۱)، از ناموران دوران خود شد. وی ۲۰ سال بیش نداشت که در دمشق به خدمت کارگزاران دولت اخشیدی درآمد و به ابوبکر علی بن صالح روزباری پیوست. او خود این کار را مقدمات لازم برای ورود به دربار سیف الدوله تلقی کرده است (نک: همو، ۲۰۱/۱؛ شیزری، ۵۷). چندی نگذشت که به دربار امیر حمدانی در حلب راه یافت (ثعالبی، ۲۰۰/۱) و مورد اکرام سیف الدوله قرار گرفت. از اشعار و نامه‌های فراوان او بر می‌آید که این دورهٔ طولانی (ح ۳۳۳-۳۵۶ق)، خوش‌ترین ایام زندگانی شاعر بوده است که همواره میان مجالس درس و محافل انس می‌گذشت. ببغاء بعدها با حسرت از این ایام یاد می‌کرد (همو، ۲۰۹/۱، ۲۱۲؛ یاقوت، *بلدان*، ۱۳۳/۳؛ ابن عساکر، ۵۸۳/۱؛ ابن عدیم، ۴۵۸۷/۱۰؛ مبارک، ۲۲۹/۲).

شاعر پس از وفات سیف الدوله چندی به هر سو سفر کرد و سپس زندگیش دستخوش فراز و نشیب بسیار شد. از رسائل ببغاء بر می‌آید که او با امیران و حاکمان مناطق مختلف مراسله و مکاتبه داشته، و چندی نیز با آنان همنشین بوده است؛ مدیحه‌هایی که در ستایش امیران، وزیران و بزرگان سروده، و صله‌های کلانی که ستانده است، بر این امر دلالت تمام دارد (ثعالبی، ۲۰۱/۱، ۲۱۳-۲۲۱، ۲۳۰؛ ذهبی، ۹۱/۱۷؛ قلقشندی، ۴۹۳/۶-۴۹۵؛ مبارک، ۲۸۶/۱، ۲۲۶/۲).

ببغاء پس از چندی روانهٔ بغداد شد. در همین هنگام، یک بار به ملاقات ابواسحاق صابی که به فرمان عضدالدوله در بند بود، به زندان بغداد رفت و همین دیدار سرآغاز مکاتبات و مراسلات ادیبانه‌ای میان آن دو شد. چون عضدالدوله از ماجرا آگاهی یافت، صابی را از زندان برهاند (ثعالبی، ۲۱۵/۱، ۲۲۱؛ ابن خلکان، ۲۰۰/۳-۲۰۱).

ابوالفضل میکالی در ۳۹۰ق/۱۰۰۰م وی را که مردی سالخورده بود، ملاقات کرد (ثعالبی، ۲۰۱/۱؛ ابن خلکان، ۲۰۲/۳). ببغاء تا پایان عمر در بغداد زیست و در آنجا بود که با متنبی دیدار کرد و سخت شیفتهٔ او شد و تحت تأثیر سبک شعری او، به ویژه در قصیده قرار گرفت (نک: EI[2]).

ببغاء را از چهره‌های درخشان ادب عربی به روزگار خویش دانسته‌اند (مبارک، ۲۲۶/۲). توشهٔ عظیمی که از شعر و ادب کهن فراهم ساخته بود، هم از او راوی چیره دستی ساخت (نک: تنوخی، *الفرج*، ۹۹/۱-۱۰۰، ۲۶/۲، ۲۷، جم) وهم ادیبی متبحر در نظم و نثر (ثعالبی، ۲۰۰/۱).

مهارت و قدرت او در یافتن و به کاربردن معانی نغز و تشبیهات لطیف (نک: تنوخی، همان، ۳۵۳/۱؛ ثعالبی، ۲۲۳/۱-۲۳۱)، سبب شد تا بسیاری از نویسندگان و ادبا به ابیات او استشهاد کنند (سمعانی، ۷۴/۲؛ نیز نک: راغب، ۱۷۲/۳؛ ابن دقماق، ۶/۳، ۱۲، ۹۹، جم؛ نویری، ۱۱۰/۳، ۱۲۱/۴، ۱۲۵). تنوخی برخی سخنان او را شایستهٔ آن می‌داند که در مکاتبات، یا حتیٰ به صورت مثل به کار برند (*نشوار...*، ۱۰۳/۱).

ببغاء در بیشتر موضوعات ادبی از مدح گرفته تا غزل و رثا شعر سروده است؛ اما وصف بر شعر او غالب است (خطیب، ۱۱/۱۱؛ مبارک، ۲۳۱/۲). آنچه از اشعار او باقی مانده، نشان می‌دهد که وی از همان سبک و مضامین قصاید عربی در سده‌های ۴ و ۵ق/۱۰ و ۱۱م پیروی می‌کند. هر چند که ثعالبی (۲۲۱/۱-۲۳۴) و تنوخی (همانجا) او

را در شعر سوک و بادگانی صاحب بدعت و نوآوری دانسته‌اند، اما تقلیدهای بی‌شمار او هم از نظرها پنهان نمانده است (نک: همان، ۱۱۶/۱، ۲۷۹). وی در هر حال، مانند بسیاری از شاعران همزمان خود، سخت اسیر آرایه‌های لفظی بود، چندان که حتیٰ ثعالبی هم (۲۰۱/۱) زیرکانه بر او خرده گرفته است. پیداست که در شعر متصنع شاعران شهرنشین فرهیخته، لطافت و زیبایی را بیشتر باید در اشعار مناسبت، وصفهای کوتاه، نکته پردازیها و مواردی از این قبیل جست و جو کرد، و نه در قصاید بزرگ که غالباً لفظ پردازیهای استادانه، هرگونه لطافت شاعرانه را از آنها می‌زداید (برای مثال، نک: تنوخی، همان، ۳۰۵/۲: وصف آتشدان، ۳۰۶: وصف شمع، ۱۵۹/۳-۱۶۰: وصف شراب و قدح؛ ثعالبی، ۲۲۱/۱-۲۳۴؛ ابن عساکر، ۵۸۳/۱۰، ۵۸۶). او از هیچ یک از آرایه‌های ادبی چون جناس، طباق، استعاره، تشبیه، تضمین آیات و داستانهای قرآنی و نیز معانی و ترکیبات قدما روی نگردانده است (نک: تنوخی، همان، ۱۰۳/۱، ۱۱۶، ۲۸۱، ۵۲/۲، ۵۳، ۳۰۵، ۳۰۶، ۱۵۹/۳؛ ثعالبی، ۲۰۴/۱-۲۰۷، ۲۲۵، ۲۲۶، جم؛ ابن خلکان، همانجا).

اما همهٔ شهرت ببغاء نه به شعر، که به رسائل اوست. وی اگر چه در مقابل نثر دیگران شیوهٔ خویش را ترسل می‌خواند (نک: ثعالبی، ۲۰۳/۱)، اما در واقع نثرش پرتکلف و گاه متأثر از ابن عمید (سدهٔ ۴ق/۱۰م) است (مبارک، ۲۳۳/۲، ۲۳۶). او به اطناب و تکرار بیش از ایجاز گرایش دارد. البته خود درصدد توجیه برآمده، علت آن را تنگنای دایرهٔ لفظ و معنا می‌داند. با اینهمه، سجع کوتاه و آهنگین، کلامش را به نظم شبیه‌تر می‌سازد (ثعالبی، ۲۰۰/۱-۲۰۱؛ قلقشندی، ۹۶/۹-۹۸؛ مبارک، ۲۸۶/۱، ۲۳۹/۲-۲۴۱؛ EI[2]). رسائل ببغاء در همان موضوعات معروف شعر عرب، یعنی مدح، رثا، هجا، تسلیت، تهنیت، شکر و... غالباً خطاب به امیر، وزیر، قاضی، فقیه و... نگارش یافته است (ثعالبی، ۲۰۹/۱؛ قلقشندی، ۲۲/۹-۲۳، ۳۴، ۳۵، جم) که در مجموع از بارزترین نمونه‌های نثر ادبی در سدهٔ ۴ق به شمار می‌آید.

آثار ببغاء افزون بر اعتبار ادبی، از جنبه‌های تاریخی و اجتماعی نیز سودمند است؛ چه، در آنها به آداب و رسوم و اخلاقیات مردم زمان، همچون ناپسند دانستن ازدواج بیوه‌زنان (تنوخی، همان، ۲۶۴/۲؛ یاقوت، معجم...، ۱۱۵۳/۳)، اظهار ناخشنودی از فرزند دختر (قلقشندی، ۶۱/۹، ۶۲)، و نیز جشنهای باستانی ایران (نک: همو، ۵۰/۹-۵۱) اشاره شده است.

گویا *دیوان* شاعر در زمان حیات وی گردآوری شده بود؛ چه، تنوخی معاصر او، ابیاتی را به نقل از *دیوان* ببغاء (همان، ۱۰۳/۱، ۱۵۹/۳) آورده است. ابن ندیم نیز اشعار او را ۳۰۰ برگ برآورد کرده است (ص ۱۹۵). در هر حال، مجموعهٔ باقی مانده از اشعار وی با شرح و ترجمهٔ لاتینی آنها توسط ژلف (لایپزیگ، ۱۸۳۴م) به چاپ رسیده است. در ۱۹۶۹م نیز ردیف و هدو درصدد تدوین مجموعهٔ جدید اشعار او برآمدند (نک: GAS, II/502-503).

مآخذ: ابن‌خلکان، *وفیات*؛ ابن دقماق، محمدبن ایدمر، *الدر الفرید و بیت القصید*، به‌کوشش فؤاد سزگین، فرانکفورت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ ابن عدیم، عمر، *بغیة الطلب*، به‌کوشش سهیل زکار، دمشق، ۱۴۰۹ق/۱۹۸۸م؛ ابن عساکر، علی، *تاریخ مدینة دمشق*، عمان، دارالبشیر؛ ابن ندیم، *الفهرست*؛ تنوخی، محسن، *الفرج بعدالشدة*، به کوشش عبود شالجی، بیروت، ۱۹۷۸م؛ همو، *نشوار المحاضرة*، به کوشش عبود شالجی، بیروت، ۱۹۷۱م؛ ثعالبی، عبدالملک، *یتیمة الدهر*، به کوشش محمد اسماعیل صاوی، قاهره، ۱۳۵۲ق/۱۹۳۴م؛ خطیب بغدادی، احمد، *تاریخ بغداد*، قاهره، ۱۳۴۹ق؛ ذهبی، محمد، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش شعیب ارنؤوط و محمد نعیم عرقسوسی، بیروت، ۱۹۸۳م؛ راغب اصفهانی، حسین، *محاضرات الادباء*، بیروت، ۱۹۶۱م؛ سمعانی، عبدالکریم، *الانساب*، حیدرآباددکن، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۳م؛ شیرزی، مسلم، *جمهرة الاسلام*، به کوشش فؤاد سزگین، فرانکفورت، ۱۹۸۶م؛ قلقشندی، احمد، *صبح الاعشیٰ*، قاهره، ۱۹۶۳م؛ مبارک، زکی، *النثر الفنی فی القرن الرابع*، بیروت، ۱۳۵۰ق/۱۹۳۱م؛ نویری، احمد، *نهایة الارب*، قاهره، المؤسسة المصریة العامه؛ یاقوت، *معجم الادباء*، به کوشش احسان عباس، بیروت، دارالغرب الاسلامی؛ همو، *بلدان*؛ نیز:
EI[2]; GAS.

عزت ملا ابراهیمی

بَبَن، یا بَوَن، بینه، شهری کهن که میان بادغیس و هرات واقع بوده، و یکی از شهرهای سه‌گانهٔ ناحیهٔ گنج رستاق و مرکز آن به شمار می‌رفته است. اگرچه منابع موجود دربارهٔ تاریخ ببن در دورهٔ پیش از اسلام خاموشند، لیکن به طور قطع و یقین این شهر در تقسیمات کشوری دورهٔ ساسانیان یکی از شهرهای کورهٔ هرات از «کوست» خراسان به شمار می‌رفته است (نک: مارکوارت، 76-77).

این شهر در ۳۱ق/۶۵۲م در زمان خلافت عثمان، به دست یزید بن سالم که از جانب عبدالله بن کریز به ببن و کیف گسیل شده بود، گشوده شد (نک: بلاذری، ۴۰۵). ببن در سدهٔ ۴ق/۱۰م یکی از شهرهای گنج رستاق، از نواحی هرات، به شمار می‌رفته (نک: *ایرانیکا*)، و بزرگ‌ترین شهر، مرکز و حاکم نشین آنجا بوده است. بنابر نوشتهٔ جغرافیانویسان سدهٔ ۴ق، ببن شهری آباد و دارای باغها و کشتزارهای سرسبز بوده است و آب آن از رودخانه‌های پرآب تأمین می‌شده، و خانه‌های این شهر از خشت‌وگل بوده است (ابن‌رسته، ۱۷۳؛ اصطخری، ۲۶۹؛ ابن حوقل، ۴۴۱؛ مقدسی، ۳۰۸). از محصولات عمدهٔ این شهر، انگور بوده است که از آن دوشاب تهیه می‌کرده‌اند (نک: *حدود العالم*، ۳۸۸).

ببن در شرق ناحیهٔ بادغیس و یا به عبارتی دیگر در شمال غرب ناحیهٔ هرات، بر سر شاهراهی که از شمال هرات به مرو می‌رفته، واقع بوده، و با شهر هرات دو مرحله، با کیف یک مرحله و تا مروروود ۲۲ فرسنگ فاصله داشته است (نک: اصطخری، ۲۶۹، ۲۸۵؛ حمدالله، ۱۷۹). در سدهٔ ۶ق/۱۲م بَوَن از شهرهای ناحیهٔ بادغیس به شمار می‌رفته، و از شهر دیگری در نزدیکی آن به نام بامئین به عنوان مرکز ناحیهٔ بادغیس یاد شده است (سمعانی، ۷۴/۲)، لیکن در اوایل سدهٔ ۷ق یاقوت که از ناحیهٔ بادغیس دیدن کرده، از دو شهر بون و بامئین (بامنج) که نزدیک یکدیگر واقع بودند، به عنوان مرکز بادغیس یاد کرده است (۴۶۱/۱، ۴۸۱-۴۸۲، ۷۶۴) که نشان از آبادی و عمران این شهر در آن زمان دارد. پس از حملهٔ مغول، ظاهراً این شهر رو به ویرانی نهاده است؛ زیرا پس از این تاریخ نامی از ببن در منابع تاریخی دیده نمی‌شود و تنها

حمدالله مستوفی در سدهٔ ۸ق/۱۴م در بیان مسافات میان هرات تا مرو رود، به بین نیز اشاره‌ای دارد (همانجا).

امروزه شهرهای ناحیهٔ گنج رستاق همه از نقشه‌ها ناپدید شده است و تعیین محل و یا تطبیق آن اسامی با خرابه‌هایی که اکنون دیده می‌شود، مشکل است؛ لیکن خرابه‌های بسیاری که اکنون در این سرزمین دیده می‌شود، از فراوانی آب و رونق آبادیهای آنجا حکایت می‌کند، ولی اسامی جدید آنها غیر از آن است که جغرافی‌نویسان اسلامی در پیش از حملهٔ مغول ذکر کرده‌اند (لسترنج، 414-413).

در کتابهای انساب از منسوبان به این شهر با لقب بونی یا بینی یاد شده است که می‌توان به ابوعبدالله محمد بن بشر بونی و ابوجعفر محمد ابن علی هروی بینی اشاره کرد (نک: ابن اثیر، ۱/۱۸۸؛ سمعانی، همانجا؛ یاقوت، ۱/۷۶۴).

مآخذ: ابن اثیر، علی، *اللباب*، بیروت، دارصادر؛ ابن حوقل، محمد، *صورة الارض*، به کوشش کرامرس، لیدن، ۱۹۳۸م؛ ابن رسته، احمد، *الاعلاق النفیسة*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۹۱م؛ اصطخری، ابراهیم، *مسالک الممالک*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۲۷م؛ بلاذری، احمد، *فتوح البلدان*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۶۶م؛ *حدود العالم*، با حواشی و تعلیقات مینورسکی، ترجمهٔ میرحسین شاه، کابل، ۱۳۴۲ش؛ حمدالله مستوفی، *نزهة القلوب*، به کوشش لسترنج، لیدن، ۱۳۳۱ق/۱۹۱۳م؛ سمعانی، عبدالکریم، *الانساب*، به کوشش عبدالرحمان بن یحیی معلمی، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۳م؛ مقدسی، محمد، *احسن التقاسیم*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۰۹م؛ یاقوت، *بلدان*؛ نیز:
Iranica; Le Strange, G., *The Lands of the Eastern Caliphate*, London, 1966; Marquart, J., *Ērānšahr*, Berlin, 1901.
علی کرم‌همدانی

بُت، تمثال یا پیکره‌ای (از ایزد، شخص و یا جانوری) که به اعتقاد برخی از ادیان از جهاتی تقدس و جنبهٔ الوهیت یافته است و واجد قدرتهای فوق طبیعی شناخته می‌شود. بتها را از چوب، سنگ، سفال و یا انواع فلزات و حتیٰ عاج و به اندازه‌های مختلف می‌سازند و در معابد (بتکده‌ها) و در خانه‌ها در جایگاه معین قرار می‌دهند و با آداب و اعمال خاص می‌پرستند.

واژهٔ «بت» صورت فارسی شدهٔ نام بودا[1] ست (نک: دارمستتر، II/259؛ هوبشمان، 26؛ کریستن سن، ۱/۲۵۴؛ برای وجه اشتقاق دیگر، نک: هرن، 42؛ بارتولمه، 968) و چون در سرزمینهای شرقی ایران بتکده‌ها محل پرستش پیکرهٔ بودا بوده، به این مناسبت نام او بر همهٔ پیکره‌های او، و سپس بر هر نوع پیکره‌ای که پرستیده شود، اطلاق می‌شده است. این کلمه در نوشته‌های تازی به صورت «بُدّ» (جمع آن: بِدَده) به کار رفته است که هم به معنی «صنم» است (ابن درید، ۱/۶۵؛ ازهری، ۱۴/۷۷؛ جوالیقی، ۱۳۱؛ *قاموس*، مادهٔ بد)، هم به معنی بتکده (خلیل بن احمد، ۸/۱۳؛ ازهری، نیز *قاموس*، همانجاها) و هم خود بودا (بیرونی، ۲۵۲؛ شهرستانی، ۲۴۷).

عقایدی که عامهٔ مردم دربارهٔ بتها داشته‌اند، موجب شده است که آنها را زنده و دارای خصوصیات انسانی تصور کرده، در مواردی برای آنها خوراک و لباس تهیه کنند، آنها را بشویند و تدهین و تزیین نمایند و حتیٰ زن و فرزند برای آنها قرار دهند. هر بت جایگاه و آیینهای خاص خود را دارد و مناسک عبادی و قربانی گزاریهای مرسوم در اطراف بتها صورت می‌گیرد. تصوراتی که پرستندگان این پیکره‌ها از موضوع پرستش خود دارند، یکسان نیست. توده‌های عوام مردم غالباً فراتر از ظواهر این اشیاء چیزی نمی‌بینند و عین شیء را پرستش می‌کنند. برخی دیگر بتها را مظاهر ذوات خدایان و واسطهٔ ارتباط با آنان می‌دانند و برای برخی دیگر حضور و ظهور الوهیت در این پیکره‌ها تنها تا زمانی است که آیینهای پرستش ادامه دارد؛ و پس از آن تا آغاز برگذاری آیینهای بعدی ظهور و حضوری نیست. آداب پرستش با زمزمهٔ سرودها و اوراد و ادعیه‌ای که روحانیان و کارگزاران مراسم می‌خوانند و با اعمالی که برای ایجاد فضای مساعد انجام می‌دهند، برگذار می‌شود و مستلزم شرایط و ترتیبات خاصی است که در جوامع مختلف متفاوت است.

در اسلام، همانند ادیان یهود و مسیحیت پرستش اصنام منع شده است. در ایران باستان نیز در مزداپرستی زرتشتی بت‌پرستی مرسوم نبوده است (نک: ERE, VII/151). هرودت به این نکته تصریح دارد (نک: I/51) و برخی دیگر از تاریخ‌نگاران و مؤلفان یونانی نیز گفتهٔ او را تکرار کرده‌اند (نک: ERE, VII/151-152)، ولی از قرائن موجود چنین برمی‌آید که در دوران سلطنت اردشیر دوم (۴۰۴-۳۶۰ق‌م) و ظاهراً از تأثیر عقاید بابلیان، در شهرهای بزرگ ایران نیز بتخانه‌هایی برای پرستش آناهیتا (الههٔ آبها و باروری) و بعضی دیگر از ایزدان تأسیس شده بود (همانجا). در دورهٔ اشکانی و ساسانی نیز نقوش برجستهٔ بعضی از ایزدان و شاهان بر سنگها دیده می‌شود، ولی اینگونه آثار بیشتر یادمانهای تاریخیند و یا جنبهٔ تزیینی و نمادین دارند، چنانکه نظایر آنها در تخت جمشید و جاهای دیگر هم دیده می‌شود. بت و بتکده از لحاظ تاریخی و دینی تعریف دیگری دارد و در جوامع مربوط به خود دارای محل و کاربرد خاص است. به طور کلی، در ادبیات دینی زرتشتی مخالفت با این رسم دیده می‌شود و در اسطوره‌های دینی ایرانی آمده است که تهمورث رسم بت‌پرستی را برانداخت؛ ضحاک بت‌پرستی را رواج داده بود، ولی زرتشت بدان پایان داد و کیخسرو بتکده‌هایی را که افراسیاب بنا کرده بود، ویران کرد (نک: همان، VII/154، به نقل از دینکرت).

از سوی دیگر، در دوران پیش از اسلام سرزمینهای شرقی ایران و خراسان بزرگ از مراکز مهم تجمع و تبلیغات بوداییان و هندوان بوده، و طبعاً پرستش بتها و بنای بتخانه ها و برگذاری آیینهای مربوط بدان در آن نواحی معمول و مرسوم بوده است. نام یکی از بزرگ‌ترین شهرهای این ناحیه، بخارا، در اصل «ویهاره[2]» بوده که به معنی معبد بوداییان است، و بتکدهٔ آن به قدری بزرگ و مشهور و معتبر بوده که نام خود را به این شهر داده است. بتهایی که در معابد شهرهایی چون فرخار، طراز و

1. Buddha
2. Vihāra

چگل پرستیده می‌شدند، به زیبایی و آراستگی شهرت تمام داشتند، و معمولاً چون بتها را به زیباترین صورت می‌تراشیدند و غالباً آنها را آرایش و رنگ‌آمیزی نیز می‌کردند، از دیرباز در شعر عاشقانه و ادبیات عرفانی مظاهر کمالِ حسن و غایتِ جمال را بت و صنم و نگار می‌گفته‌اند و معشوق (به معنای حقیقی یا مجازی) را بدین نامها می‌خوانده‌اند و یا در نسبت به محل، در ترکیباتی چون «بت طراز»، «بت ختن»، «بت فرخار» و... از آنها یاد می‌کرده‌اند. «خنگ بت» و «سرخ بت»، دو بتِ بامیان ــ که تا چند سال پیش در آن ناحیه در سینهٔ کوه جای داشتند و در دوران حکومت طالبان نابود شدند ــ در عظمت و شکوهمندی بی‌همتا بودند و داستانهایی دربارهٔ آنها ساخته شده بود، از جمله منظومه‌ای که عنصری با عنوان «خنگ بت و سرخ بت» سروده، و کتابی که ابوریحان بیرونی به نام *حدیث صنمی البامیان* تصنیف کرده بود (نک: مجتبائی، ۲۵۰؛ برای اطلاعات بیشتر، نک: ه د، صنم).

مآخذ: ابن درید، محمد، *جمهرة اللغة*، به کوشش رمزی منیر بعلبکی، بیروت، ۱۹۸۷م؛ ازهری، محمد، *تهذیب اللغة*، به کوشش یعقوب عبدالنبی، قاهره، ۱۹۶۶-۱۹۷۶م؛ بیرونی، ابوریحان، *الآثار الباقیة*، به کوشش پرویز اذکایی، تهران، ۱۳۸۰ش؛ جوالیقی، موهوب، *المعرّب*، به کوشش احمد محمد شاکر، قاهره، ۱۳۸۹ق/۱۹۶۹م؛ خلیل بن احمد فراهیدی، *العین*، به کوشش مهدی مخزومی و ابراهیم سامرایی، قم، ۱۴۰۵ق؛ شهرستانی، محمد، *الملل و النحل*، بیروت، ۱۹۸۱م؛ قاموس؛ کریستن سن، آرتور، *نمونه‌های نخستین انسان و نخستین شهریار در تاریخ افسانه‌ای ایرانیان*، ترجمهٔ احمد تفضلی و ژاله آموزگار، تهران، ۱۳۶۴ش؛ مجتبائی، فتح‌الله، «بیرونی و هند»، *بررسیهایی دربارهٔ ابوریحان بیرونی*، تهران، ۱۳۵۲ش؛ نیز:
Bartholomae, Ch., *Altiranisches Wörterbuch*, Berlin, 1961; Darmesteter, J., notes on *Le Zend - Avesta*, Paris, 1960; ERE; Herodotus, *The History*, tr. G. Rawlinson, New York, 1947; Horn, P., *Grundriss der neupersischen Etymologie*, Strasbourg, 1893; Hübschmann, H., *Persische Studien*, Strasbourg, 1895.

فتح‌الله مجتبائی

بَتاله، شهری کهن در منطقهٔ باری دو آب علیا در ناحیهٔ گُرداس‌پور در شمال ایالت پنجاب. نام بتاله به صورت وَتاله نیز در برخی از منابع آمده است (لاهوری، ۸۳/۱؛ هاشمی، ۲۹۸). گفته‌اند که بتاله در زبان پنجابی به معنای تغییر و تبدیل است و چون به هنگام احداث این شهر (۸۷۷ق/۱۴۷۲م) به دست شاهزاده‌ای هندی به نام رای رام دیو[1]، محل بنای شهر به علت سعد نبودن ساعت و نامناسب بودن جایگاه پیشین آن تغییر داده شد، از این رو آن را بتاله نامیدند (لاهوری، همانجا؛ سُجان‌رای، ۱۳۹-۱۴۰). و نیز گفته‌اند که بتاله نام پسر رای رام دیو بود که شهر به نام او خوانده شده است (لاهوری، همانجا).

بتاله در ۳۱° و ۴۹′ عرض شمالی و ۷۵° و ۱۴′ طول شرقی و در شمال غربی هند واقع است. شهر امریتسار (ه م) در نزدیکی و جنوب غربی بتاله قرار دارد. بتاله مرکز داد و ستد تولیدات کشاورزی ناحیه است. صنایع مختلفی در این شهر وجود دارد که وابسته به محصولات کشاورزی ناحیه است، از آن جمله تصفیهٔ شکر، نخ‌ریسی و نساجی را می‌توان نام برد. بتاله با جاده و راه‌آهن با امریتسار و دیگر شهرها متصل می‌گردد. طبق آمار ۱۳۷۰ش/۱۹۹۱م جمعیت شهر بتاله ۸۸٬۸۹۶ نفر، و با حومه ۱۰۶٬۰۶۳ نفر بود. درگذشته اکثریت ساکنان شهر را مسلمانان تشکیل می‌دادند (بریتانیکا، I/953؛ «مجله...[2]»، VII/133؛ «اطلس...[3]»، 107؛ گرول، 13؛ پنجاب، npn.).

ناحیهٔ باری دوآب سرزمینی است حاصل‌خیز و پرآب که میان دو رودخانهٔ بیاس و سوتلج قرار گرفته است. این ناحیه به سبب طغیان رودخانه‌ها و هجوم اقوام مغول تا پیش از سدهٔ ۹ق/۱۵م ویران و خالی از سکنه بود. در دورهٔ حکومت بهلول لودی (۸۵۵-۸۹۴ق/۱۴۵۱-۱۴۸۹م)، تاتارخان حکومت لاهور یافت و او ناحیهٔ باری دوآب را به رای‌رام‌دیو، شاهزادهٔ نومسلمانی که از هم‌پیمانانش بود، به اجاره واگذار کرد و او شهر بتاله را در منطقه‌ای جنگلی و مناسب پی افکند و سپس روستاهایی در اطراف آن ایجاد گردید که باعث رونق و اعتبار اقتصادی شهر شد و نسبت به شهرهای دیگر منطقه اهمیت بیشتری یافت و یکی از شهرهای بزرگ پنجاب گردید (گرول، 6, 5-6؛ لاهوری، ۸۳/۱؛ سجان‌رای، همانجا).

بابر (حک ۸۹۹-۹۳۷ق/۱۴۹۴-۱۵۳۱م) در هجوم به ناحیهٔ باری دو آب علیا، بتاله را تصرف کرد و در فرمانی از بتاله با عنوان پرگنه نام برد. بتاله در درگیری همایون (حک ۹۳۷-۹۶۳ق/۱۵۳۰-۱۵۵۶م) و شیرشاه سوری دورهٔ ناآرامی را گذراند. از دورهٔ اکبرشاه بابری (۹۶۳-۱۰۱۴ق/۱۵۵۶-۱۶۰۵م) آرامش دوباره به بتاله بازگشت و این دوره را اوج شکوفایی علمی و فرهنگی و آبادانی بتاله می‌دانند. پس از این بتاله یکی از پرگنه‌های صوبهٔ لاهور گردید که از ۱۴ محل و یک دستور تشکیل شده بود. اکبرشاه ناحیهٔ باری دوآب علیا را به یکی از راجپوتها، به نام شمشیرخان به عنوان جاگیر (اقطاع) واگذار کرد و او بتاله را مرکز حکومت خویش قرار داد. شمشیرخان دوستدار علم و ادب، و مرکز حکومتش جایگاه شاعران، فقیهان، صوفیان و نویسندگانی بود که از نقاط دیگر به آنجا مهاجرت کرده بودند. آرامش بتاله و نقش فرهنگی آن در پنجاب تا دورهٔ اورنگ‌زیب (۱۰۶۸-۱۱۱۸ق/۱۶۵۷-۱۷۰۶م) ادامه یافت.

با ضعف قدرت حکمرانان بابری و قدرت یافتن سیکها در پنجاب، هجوم افغانان، و شکوفایی شهر امریتسار در نزدیکی بتاله که مهم‌ترین مرکز مذهبی سیکهاست، از رونق و شکوفایی بتاله کاسته شد. در ۱۱۷۲ق/۱۷۵۹م بتاله مرکز حکومت آدینه بیگ خان حکمران قدرتمند پنجاب گردید، ولی هیچ‌گاه به شکوفایی پیشین خود دست نیافت. بتاله در جریان درگیری احمدشاه دُرّانی (۱۱۳۴-۱۱۸۶ق/۱۷۲۲-۱۷۷۲م) با قوم مراتهه، مدتی محل اقامت او و سردارانش بود. در ۱۱۸۹ق/۱۷۷۵م جای سینگ، رهبر سیکها بتاله را تصرف کرد و این شهر مدتی طولانی کانون درگیری رهبران سیک بود (سجان‌رای، ۱۴۰؛ ابوالفضل، ۳۷۷/۱؛ گرول، 13, 3-7). پس از الحاق پنجاب به انگلستان در ۱۸۴۹م، بتاله مرکز ناحیه گردید (همو، 6).

1. Rai Râm Deo   2. *The Imperial...*   3. *An Atlas...*

موقعیت مناسب مرکزی بتاله در ناحیهٔ باری دوآب، حاصلخیزی زمین و پرآب بودن منطقه، نزدیکی به سرزمین کشمیر که مرکز برخی از فرقه‌های صوفیه، و حکمرانان فرهنگ‌پرور بود، از عواملی است که دست به دست هم داده، باعث شکوفایی و رونق اقتصادی و فرهنگی بتاله گردید و عالمان، فقیهان و صوفیان بسیاری را به سوی این شهر جذب کرد؛ چنانکه سادات همدانی از سدهٔ ۹ق/۱۵م در این شهر ساکن شدند و محله‌ای به نام آنان در بتاله ایجاد گردید. با دعوت شمشیرخان از سیدمحمد شاه بخاری موج دریا، برای اقامت در بتاله و تعیین جاگیر بزرگ برای او، نفوذ صوفیان بخاری در بتاله گسترش یافت و مسجد و خانقاهی در شهر بنا گردید و محله‌ای نیز به آنان اختصاص یافت که مقبرهٔ برخی از شیوخ بخاری نیز در آنجا قرار دارد. بدرالدین حسین قادری در سدهٔ ۱۰ق/۱۶م از بغداد به بتاله مهاجرت کرد و در محلهٔ مسانیان جای گرفت و باعث گسترش نفوذ سلسلهٔ قادریه در آنجا گردید (همو، 16-12؛ سجان‌رای، ۱۴۰-۱۴۱؛ لاهوری، ۸۳/۱-۸۴، ۱۵۷، ۴/۲).

در دورهٔ شاهجهان (۱۰۳۷-۱۰۶۸ق/۱۶۲۸-۱۶۵۸م)، دو تن از فقیهان نامدار، مولانا محمد عارف و محمد منیر، در بتاله ساکن شدند و جاگیری برای آنان اختصاص یافت و حفر شاه نهر در منطقهٔ باری دوآب علیا، به دستور شاهجهان، بر رونق اقتصادی بتاله افزود. در دورهٔ اورنگ زیب، فاضل‌الدین قادری فقیه و عارف مشهور در بتاله ساکن شد و چند مسجد و نیز مدرسه‌ای در شهر بنا کرد. بعدها فرزندانش احترام و اعتبار بسیاری در آنجا یافتند. بتاله بجز اهمیت سیاسی و سوق‌الجیشی برای سیکها، از اهمیت مذهبی نیز برخوردار بود، زیرا گورو نانک، رهبر مذهبی سیکها در آنجا ازدواج کرد و دوره‌ای از پیری خود را در بتاله گذراند. امروزه محل اقامت او را دیر بابانانک می‌نامند که زیارتگاه سیکهاست (گرول، 16-14؛ لاهوری، ۱۵۷/۱؛ سجان‌رای، ۱۴۱؛ سوری، 209-208). در اوایل سدهٔ ۱۲ق/۱۸م چند «خوجهٔ» مسلمان در بتاله ساکن شدند که به تجارت اشتغال داشتند (گرول، 15).

بتاله خاستگاه و جایگاه شماری از فرهیختگان پارسی زبان شبه‌قاره است، از جمله می‌توان از سجان‌رای بتالوی نویسندهٔ *خلاصة‌التواریخ*؛ نورالعین واقف، شاعر پارسی گوی؛ فاضل‌الدین بتالوی نویسندهٔ *رموزالقادریة*، و *بیان الاسرار*؛ رحمت الله بتالوی نویسندهٔ *گلزار قادریه*؛ محمد قادری بتالوی نویسندهٔ *شرایف غوثیه*؛ و شاه غلام علی بتالوی، از سادات علوی مؤلف *مکاتیب شریفه*، *لطایف خمسه* و *دُرالمعارف*، نام برد. همچنین نویسندهٔ ناشناختهٔ مثنوی بدر منیر که از سروده‌هایش برمی‌آید که از شهر بتاله بوده است (عبدالله، ۶۷؛ صدیقی، ۹۶؛ عبدالرشید، ۳۸۲-۳۸۳؛ منزوی، ۱۵۲۹/۳، ۹۷۸/۱۱، ۹۸۸؛ احمد، ۱۶۵/۴-۱۶۸؛ هاشمی، ۱۶۴-۱۶۶).

آثار و بناهایی از دورهٔ نفوذ حکمرانان مسلمان در بتاله بر جای مانده است که نمونه‌ای از معماری التقاطی در شبه قاره است و تأثیر معماری ترک، هندی، ایرانی و اروپایی در آنها نمایان است؛ از جملهٔ آنها می‌توان از مزار شمشیر خان نام برد که در ۹۹۹ق/۱۵۹۱م ساخته شده است. نیز مسجد جامع که در سدهٔ ۱۱ق/۱۷م بنا گردیده است. مسجد محله که قدیمی‌ترین مسجد بتاله به شمار می‌آید و تاریخ بنای آن مشخص نیست. از آثار دیگر بتاله مزار صوفیانی مانند شهاب‌الدین بخاری در محلهٔ بخاری، مزار شاه اسماعیل که یک تکیه و مسجد قدیمی در کنار آن قرار دارد، مزار بدرالدین قادری که در محلهٔ مسانیان است، همچنین دروازهٔ اچالی، باغی به تقلید از باغ شالیمار لاهور، مزار شیخ فاضل‌الدین، ساختمان انارکلی و قصر شیرسینگ را می‌توان نام برد («مجله»، VII/133؛ سجان‌رای، ۱۴۰؛ گرول، 21 ,14-10، نیز تصویرها؛ لاهوری، ۸۴/۱).

مآخذ: ابوالفضل علامی، *آیین اکبری*، به کوشش بلوخمان، کلکته، ۱۸۷۲م؛ احمد، ظهورالدین، *پاکستان میں فارسی ادب*، لاهور، ۱۹۸۵م؛ سجان‌رای، «خلاصة التواریخ» (نک: مل. انصاری)؛ صدیقی، طاهره، *داستان‌سرایی فارسی در شبه قاره*، اسلام‌آباد، ۱۳۷۷ش؛ عبدالرشید، *تذکرهٔ شعرای پنجاب*، کراچی، ۱۳۴۶ش؛ عبدالله، *ادبیات فارسی در میان هندوان*، ترجمهٔ محمد اسلم خان، تهران، ۱۳۷۱ش؛ لاهوری، علی‌الدین، *عبرت نامه*، به کوشش محمدباقر، لاهور، ۱۹۶۱م؛ منزوی، *خطی مشترک*؛ هاشمی، محموده، *تحول نثر فارسی در شبه قاره در دورهٔ تیموریان متأخر*، اسلام‌آباد، ۱۳۷۵ش؛ نیز:

Ansari, M. A., *Geographical Glimpses of Medieval India*, Delhi, 1989, vol. III; *An Atlas of India*, Delhi, 1990; *Britannica*, 1994; Grewal, J. S., *In the By-Lanes of History*, Simla, 1975; *The Imperial Gazetteer of India*, New Delhi, 1981; Punjab, www. maps of india.com/lat-long / punjab / punjab.html; Suri, L.S.L., *Umdat-ut-Tawarikh*, tr. V. S. Suri, Chandigarh, 1974.

مجید سمیعی

بَتّانی، ابوعبدالله، نک: ذیل.

بَتَنْجان (بتجن)، نک: جزایر ملوک.

بِتِدّین، شهرکی در شهرستان شوف واقع در منطقهٔ جبل لبنان. بتدین مخفف بیت‌الدین، واژه‌ای سامی، مرکب از دو کلمهٔ بیت (= خانه) و دین (= قضا و داوری، حکومت و عبادت) است. گویا این محل در گذشته عبادتگاه دروزیان، یا جایگاه قضا بوده است (فریحه، ۲۰؛ ابومصلح، ۹۴).

این شهرک در ارتفاع ۸۵۰ متری از سطح دریا قرار گرفته است و با بیروت ۴۵ کم فاصله دارد. از شمال به عالیه، از جنوب به جزین از توابع استان لبنان جنوبی، از مشرق به باروک، و از مغرب به دیرالقمر در نزدیکی دریای مدیترانهٔ محدود است. ۳ مسیر اصلی، آن را به صیدا، جزین و سوریه (طریق‌الشام) مرتبط می‌سازد (مرهج، ۱۶۴/۳؛ ابوالعینین، ۱۷؛ سوید، ۱۶۹/۲). به سبب آبهای فراوان زیرزمینی، این منطقه برای پرورش انواع درختان میوه مستعد است (مرهج، ۱۶۶/۳-۱۶۸؛ ابوالعینین، ۴۶۹؛ *لبنان*...، ۳۹۸/۲، ۶۴۸، ۶۶۲). بتدین از دیرباز تاکنون از مراکز اصلی دروزی‌نشین در جنوب لبنان بوده است (مکی، ۲۹۶).

پیشینهٔ تاریخی: بتدین در سدهٔ ۱۲ق/۱۸م روستای کوچکی از توابع استان مناصف واقع در شهرستان شوف بود (بعینی، ۱۸۱؛ سوید،

۲۸/۱). آنگاه که امیر بشیر بن قاسم شهابی (حک ۱۷۸۹-۱۸۴۰م) بر مسند امارت منطقهٔ جبل دست یافت، مقر حکومت خود را از دیرالقمر به بتدین منتقل گردد («لبنان...[1]»، 51؛ سوید، ۱۹۸/۲؛ صلیبی، ۵۳). بتدین پس از استقرار او به سرعت رو به آبادانی نهاد (ابوصالح، ۲۰۵). امیر بشیر سالها در بتدین حکم راند و به کمک متحدان خود حملهٔ حکمرانان محلی به این منطقه را دفع کرد (ابوصالح، ۲۲۹).

در ۱۲۴۹ق/۱۸۳۲م به منظور حراست از شهرستان شوف در برابر حملات عثمانیها، نیروهای مصری در بتدین مستقر شدند (صلیبی، ۶۰). پس از سقوط حکومت شهابی در ۳ ذیحجهٔ ۱۲۵۷ق/۱۶ ژانویهٔ ۱۸۴۲م، عمرپاشا در بتدین به‌قدرت رسید. وی پس‌از سرکوبی‌مخالفان (چرچیل، ۴۶-۴۸؛ صلیبی، ۸۶-۸۷، ۹۴، ۹۶) در راه عمران و آبادانی آنجا کوشید. با ورود نخستین چاپخانه به بتدین در ۱۸۵۳م این منطقه رونق بیشتری یافت (*لبنان*، ۵۷۴/۲). حکمرانان دورهٔ «متصرفین» نیز بتدین را مرکز اداری حکومت خود قرار دادند و در توسعهٔ راههای ارتباطی، احداث مدارس و گردشگاهها و پیشرفت اجتماعی و فرهنگی آن کوشیدند. در ۱۸۶۷م مقر کشیشهای مارونی به بتدین منتقل شد (خاطر، ۲۹-۳۰، ۴۳-۴۴، ۴۹، جم؛ ابوشقرا، ۱۴۸). در آتش‌سوزی ژوئیهٔ ۱۹۱۲ خسارتهای فراوانی به قصر معروف بتدین وارد شد. از این رو، متصرفین مقر حکومت خود را به بعبدا منتقل ساختند (*لبنان*، ۶۲۱/۲).

نیروهای نظامی متفقین پس از اشغال لبنان در ۱۹۱۸م در بتدین مستقر شدند و فرماندار نظامی فرانسه قصر بتدین را برای اقامت خود برگزید (بعینی، ۱۸۲؛ ابوشقرا، ۱۳۵، ۱۳۸). در دورهٔ ریاست جمهوری بشاره خوری، در ۱۹۴۷م پیکر امیر شهابی از استانبول به بتدین منتقل، و در جوار همسر اولش در گوشه‌ای از باغ کاخ باشکوهی که ساخته بود، به خاک سپرده شد (مرهج، ۱۶۵/۳، ۱۶۶؛ بعینی، ۱۸۴).

کاخ بتدین: امیربشیر شهابی برای خود و پسرانش قصرهای باشکوهی در بتدین ساخت که برخی از آنها از میان رفته است و برخی دیگر در حال حاضر در اختیار وزارت جهانگردی لبنان قرار دارد (بعینی، ۱۷۵؛ شدیاق، ۲۹/۱). بتدین امروزه همهٔ شهرت خود را مدیون کاخ سلطنتی امیر بشیر است. کاخ بتدین در ۱۸۱۰م برفراز تپه‌ای مشرف بر دیرالقمر در نهایت زیبایی و استحکام ساخته شد. امیر بدین منظور معماران و هنرمندانی را از حلب، دمشق، استانبول و ایتالیا به بتدین فراخواند. این قصر جلوهٔ زیبایی از هنر شرق جهان اسلام است. با اینهمه، نمی‌توان تأثیر سبک معماری عثمانی و ایتالیایی را بر آن نادیده انگاشت. کاخ امیر شهابی با تالارها، اتاقهای متعدد، برجها، باروها، گنبدها و راهروهای باشکوه در زمرهٔ زیباترین قصرهای جهان است (*لبنان*، ۶۱۷/۲-۶۲۱؛ EWA,IX/178؛ بعینی، ۱۸۱-۱۸۲). دارالضیافه، دارالحریم، دارالدواوین، دارالوسطیٰ و دارالخیل از قسمتهای اصلی قصر به شمار می‌آیند که با پلهایی به یکدیگر مرتبط می‌شوند. در اطراف قصر باغهایی زیبا و حوضهایی بزرگ احداث، و مدخل آن، با ارتفاع ۱۵ متر با انواع سنگهای مرمر و تصاویر زیبا از اشکال مختلف هندسی تزیین شده است. در بالای مدخل کتیبه‌های هلالی منقوش به طغرای سلطنتی به چشم می‌خورد. پله‌های سنگی پر پیچ و خمی در دامنهٔ تپهٔ صعب‌العبور تا مدخل ورودی قصر کشیده شده است. در این قصر مسجد، کلیسا و عبادتگاهی برای دروزیان نیز احداث کرده‌اند (*لبنان*، ۶۱۸/۲؛ بعینی، ۱۸۳-۱۸۴؛ کارن، ۱۲۶؛ سوید، ۲۰۴/۲).

در ۱۹۵۱م بخشی از قصر بتدین بازسازی، و به موزه تبدیل شد (مرهج، همانجا؛ بعینی، ۱۸۴). این قصر که هم اکنون از آثار باستانی لبنان به شمار می‌رود، استراحتگاه تابستانی رؤسای جمهور این کشور است و همه ساله جهانگردانی را به خود جلب می‌کند (شبلی، 242؛ EWA,IX/182؛ صلیبی، 15).

مآخذ: ابوشقرا، یوسف خطار، *الحرکات فی لبنان الیٰ عهد المتصرفیة*، به کوشش عارف ابوشقرا، بیروت؛ ابوصالح، عباس، *التاریخ السیاسی للامارة الشهابیة فی جبل لبنان*، بیروت، ۱۹۸۴م؛ ابوالعینین، حسن، *لبنان*، بیروت، ۱۹۸۰م؛ ابومصلح، کمال، *معجم العربی المستعجم*، بیروت، الدارالتقدمیه؛ بعینی، نجیب، *تذکرة سفر الیٰ لبنان*، بیروت، ۱۹۷۱م؛ جرچیل، چارلز هنری، *الدروز و الموارنة*، ترجمهٔ د. جاک مبارک، بیروت، ۱۹۸۶م؛ خاطر، لحد، *عهد المتصرفین فی لبنان*، بیروت، ۱۹۶۷م؛ سوید، یاسین، *التاریخ العسکری للمقاطعات اللبنانیة فی عهد الامارتین*، بیروت، ۱۹۸۵م؛ شدیاق، طنوس، *اخبار الاعیان فی جبل لبنان*، بیروت، ۱۹۵۴م؛ صلیبی، کمال، *تاریخ لبنان الحدیث*، بیروت، ۱۹۷۲م؛ فریحه، انیس، *اسماءالمدن و القری اللبنانیة*، بیروت، ۱۹۵۶م؛ کارن، جان، *رحلة فی لبنان*، ترجمهٔ رئیف خوری، بیروت، ۱۹۴۸م؛ *لبنان، مباحث علمیة و اجتماعیة*، به کوشش فؤاد افرام بستانی، بیروت، ۱۹۶۹-۱۹۷۰م؛ مرهج، عفیف، *اعرف لبنان*، بیروت، ۱۹۷۱-۱۹۷۲م؛ مکی، محمد، *لبنان من الفتح العربی الی الفتح العثمانی*، بیروت، دارالنهار؛ نیز:
Chebli, M., *Une Histoire du Liban*, Beirut, 1955; EWA; *Lebanon: a History of Conflict and Consensus*, ed. N. Shehadi and D. H. Mills, London, 1988; Salibi, K., *A House of Many Mansions*, London, 1988.

عزت ملاابراهیمی

بُتْر، نام یکی از دو قبیلهٔ اصلی بربر که به همراه قبیلهٔ برانس (ه م)، بربرهای ساکن شمال افریقا را تشکیل می‌دهند.

واژهٔ بتر در زبان عربی، جمع «ابتر»، به معنای دم بریده و بی‌عقبه است. بنا به روایتی بر بن قیس بن عیلان (مادغیس) که وی را نیای مشترک قبیلهٔ بتر دانسته‌اند، ابتر خوانده شده است (نک: سلاوی، ۶۱/۱، ۶۴-۶۵)؛ لیکن این وجه تسمیه چندان درست به نظر نمی‌رسد. برخی از محققان نام بتر را مربوط به نوع پوششی می‌دانند که افراد این قبیله بر تن می‌کردند و بر این باورند، بربرهایی را که بُرنس (گونه‌ای لباس بلند کلاه‌دار) می‌پوشیدند، برانس (جمع برنس) می‌گفتند (دوزی، ۷۱-۷۲؛ موسوعة...، ۲۹/۱، ۳۶؛ ژولین، ۲۸/۲)، و برعکس، آن دسته از بربرهایی را که لباس کوتاه و بدون کلاه به تن می‌کردند، بتر می‌نامیدند (موسوعة، نیز ژولین، همانجاها). بترها برخلاف برانسها که یکجانشین بودند و به کشاورزی می‌پرداختند، مردمانی بدوی، کوچنده و دامدار به شمار می‌رفتند (موسوعة، ۳۵/۱-۳۶؛ مونس، *اطلس*...،

---

1. *Lebanon*...

۱۳۴؛ نیز نک: اصطخری، ۴۶) و همچنین وجه تمایز دیگر آنها با برانسها این بوده است که دارای پوستی سفید، چشمانی روشن و موی بور بودند، ولی بترها پوستی سبزه و موهای مشکی و چشمان تیره رنگ داشتند (موسوعة، ۳۲/۱).

خاستگاه اولیهٔ بترها نواحی شرقی افریقای مرکزی بوده است. آنها سپس به سوی نواحی غرب سرازیر شدند و با مردمان بومی این سرزمینها درآمیختند و نژاد بربر را به وجود آوردند و پس از ورود اعراب به نواحی شمال افریقا با آنها نیز در آمیخته، فرهنگ عربی را پذیرفتند (همانجا). البته قوم بتر به علت ویژگیهای طبیعی شمال افریقا، کم و بیش زبان قدیم خود را حفظ کردند، چنانکه در زمان موحدون، خطیبان ابتدا خطبه‌ها را به زبان بربری می‌خواندند تا آن دسته از بربرها که زبان عربی را به خوبی درک نمی‌کردند، مطلب را دریابند و پس از آن، خطبه به زبان عربی ایراد می‌کردند (موسیٰ، ۲۱۱-۲۱۲).

بترها از نخستین اهالی افریقیه بودند که اسلام را پذیرفتند. گروههایی از آنان در زمان عقبة بن نافع به مسلمانان پیوستند و در فتح مغرب شرکت کردند، و افرادی از میان آنها نیز از جانب والیان افریقیه به مناصب مهم نظامی منصوب شدند و حتیٰ برخی از آنان مانند میسره المطغری و خالد بن حمید زناتی از رهبران انقلاب در افریقیه بودند (مونس، فجر...، ۳۹۰).

قبیلهٔ زناته که از بزرگ‌ترین و معروف‌ترین قبایل بربر بودند (ابن خلدون، ۱۲/۷)، یکی از تیره‌های قبیلهٔ بتر به شمار می‌رفتند (قلقشندی، ۳۶۲/۱) که در حدود سال ۲۹۷ق/۹۱۰م طی درگیریهایی میان فاطمیان و امویان در اندلس از فرصت استفاده کردند و پس از حمله به مغرب، سجلماسه را متصرف شدند (مونس، *اطلس*، ۳۷۲) و در ۴۶۱ق مرابطون بر قوم زناته غلبه یافتند و سرزمین تافیلالت و سجلماسه را از چنگ آنها به‌در آوردند (همان، ۱۸۱). قبایل ضریسه، نفوسه، اداسه، لواته، خربه، مَطغَره، نفزاوه، بنی عزون و بنی نعمان جملگی از تیره‌های قبیلهٔ بتر به شمار می‌رفتند (سلاوی، ۶۵/۱؛ موسوعة، ۳۷/۱؛ ابن خلدون، ۱۹۲/۶؛ مونس، فجر، ۳۸۴).

از علمای منسوب به بتر می‌توان از ابومحمد مسلمة بن محمد بن بتری از اهالی اندلس (سمعانی، ۷۹/۲) و موسی بن صالح غمری از قبیلهٔ زناته را نام برد (ابن خلدون، ۱۳۸/۶).

مآخذ: ابن خلدون، *العبر*، به کوشش خلیل شحاده، بیروت، ۱۹۸۱م؛ اصطخری، ابراهیم، *مسالک و ممالک*، ترجمهٔ کهن فارسی، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۴۰ش؛ دوزی، راینهارت، *فرهنگ البسهٔ مسلمانان*، ترجمهٔ حسینعلی هروی، تهران، ۱۳۵۹ش؛ زولین، ش. ا.، *تاریخ افریقیا الشمالیة*، ترجمهٔ محمد مزالی و بشیر بن سلامه، تونس، ۱۹۸۳م؛ سلاوی، احمد، *الاستقصاء*، به کوشش جعفر ناصری و محمد ناصری، دارالبیضا، ۱۹۵۴م؛ سمعانی، *الانساب*، حیدرآباد دکن، ۱۹۶۳م؛ قلقشندی، احمد، *صبح الاعشیٰ*، قاهره، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۳م؛ *موسوعة تاریخ المغرب العربی*، قاهره، ۱۴۱۴ق/۱۹۹۴م؛ موسیٰ، عزالدین عمر، *الموحدون فی الغرب الاسلامی*، بیروت، ۱۴۱۱ق/۱۹۹۱م؛ مونس، حسین، *اطلس تاریخ الاسلام*، قاهره، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ همو، *فجرالاندلس*، قاهره، ۱۹۵۴م.

بهزاد لاهوتی

بَتْرونی، عنوان اعضای خاندانی از فقها و قضات حنفی حلب در سده‌های ۱۰ و ۱۱ق/۱۶ و ۱۷م.

نسبت بترونی این خاندان به سبب خاستگاه ایشان بَترون، شهری در نزدیکی طرابلس شام است که قدیم‌ترین فرد ایشان عبدالرحمان بن محمد بن عبدالسلام از آنجا به حلب مهاجرت کرده بوده است (محبی، خلاصة...، ۱۱/۱). عبدالرحمان که به ابن غَرامی نیز معروف است، فقیه شافعی مذهبی با گرایش صوفیانه بود. او در بترون نزد مشایخ آن دیار به ویژه سید عَلوان حَمَوی به فراگیری دانش پرداخت و علوم اسلامی همچون قرائت، تفسیر، حدیث، و نیز ادب عرب را فراگرفت و در فقه توانا گشت. وی که ملازم شیخ خود، سیدی علوان بود، توانست اجازهٔ روایت تمام آموخته‌هایش را کسب کند. او در ۹۶۴ق/۱۵۵۷م همراه خانواده‌اش از بترون به حلب مهاجرت کرد و در آنجا قدر و منزلتش افزون گشت. با حضور در حلب، توسط بدرالدین خلیصی به زاویهٔ شیخ عبدالکریم قَلْعی حنفی رفت و با مشایخ آنجا آشنا شد و سپس در مدرسهٔ کیزوانیه به تدریس پرداخت. او در جامع کبیر به وعظ و افتا نشست و بسیاری کسان نزد وی شتافتند. او پس از درگذشت شیخ عبدالکریم، امام جامع حلب از نظر جایگاه علمی، توان جانشینی او را داشت؛ اما اختلاف مذهب، مانعی برای این جانشینی بود، پس بترونی، با پذیرش مشکلات احتمالی از سوی شافعیان، با تغییر مذهب خود از شافعی به حنفی، به امامت آنجا رسید. او سرانجام در ۹۷۷ق/۱۵۶۹م در حلب از دنیا رفت (نک: طباخ، ۷۳/۶-۷۵، ۲۱۵؛ غزی، محمد، ۱۶۳/۳؛ ابن حنبلی، ۱(۲)/۷۶۸-۷۷۳).

عبدالرحمان دارای آثاری است که نسخ برخی از آنها موجود است: ۱. *رسالة الحِکَم*، که نسخهٔ آن در مجموعهٔ گِرِت (شم ۲۸۲۴) در دانشگاه پرینستون یافت می‌شود (نک: ماخ، 241؛ نیز بخیت، ۲۳/۲)؛ ۲. *رسالة فی ارکان السلوک فی طریقة التصوف*، که نسخهٔ آن در مجموعهٔ گرت (شم ۲۸۲۵) نگهداری می‌شود (همانجاها). همچنین در منابع به تألیفاتی از او اشاره شده است که امروزه نشانی از آنها در دست نیست، از آن جمله‌اند: تعلیقه‌ای بر تائیهٔ ابن حبیب، *شرح المقدمة الجزریة* در قرائات، *شرح مقدمة الجرمی*، و *نظم التصریف* زنجانی (نک: غزی، محمد، همانجا؛ بغدادی، *هدیه*، ۵۴۶/۱، *ایضاح*، ۵۴۲/۲).

جایگاهی را که عبدالرحمان در حلب به‌دست‌آورده بود، فرزندانش، ابوالجود، ابوالیمن و محمد به خوبی حفظ، بلکه افزون کردند. در میان این ۳ برادر، ابوالجود (د ۱۰۳۹ق/۱۶۳۰م) جانشین پدر شد. او به فراگرفتن علوم پرداخت و در فقه و علوم حدیثی توانا، و در فن خطابه چیره‌دست گشت. وی پس از پدر، در جامع حلب به وعظ و خطابه می‌پرداخت و افزون بر آنکه مفتی حلب بود، به تدریس هم اشتغال داشت. ابوالجود همچنین مدتی ولایت افتا و قضای قدس را برعهده داشت (طباخ، همانجا). در میان نویسندگان، بورینی با دیده‌ای متفاوت به ابوالجود نگریسته، و به ناتواناییهای علمی او اشاره کرده است. بورینی ضمن ستایش برادر وی، ابوالیمن، او را به جهل منتسب کرده

است (۲۶۰/۱ـ۲۶۲). در مقابل، بسیاری کسان وی را ستوده، و شعرا در دیوانهای خود او را مدح کرده‌اند که برخی از اشعار ایشان در منابع آمده است (محبی، همان، ۱۱۴/۱ـ ۱۱۵؛ طباخ، ۲۱۶/۶ـ۲۱۷). برپایۀ برخی اسناد وقفیات باقی‌مانده در منطقه، ابوالجود از رجب ۱۰۳۵ تا رمضان ۱۰۳۶/ آوریل ۱۶۲۶ تا مۀ ۱۶۲۷ در مدرسۀ کیزوانیه تدریس می‌کرده است (غزی، کامل، ۵۳۶).

به نظر می‌رسد که ابوالجود می‌توانسته است به قضای حلب نیز دست یابد، اما برخی دشمنیها با او از سوی شیخ فتح‌الله بیلونی که به دربار عثمانی راه داشت و با نصوح پاشا، وزیراعظم دارای ارتباط بود، مانعی برای این امر گشت. شیخ بیلونی ترتیبی داد تا وزیر، حکم قضای حلب را به نام برادر ابوالجود، محمد (د ۱۰۴۲ق/۱۶۳۲م) امضا کند. از سویی محمد اگرچه خود به کم‌بضاعتی خویش، به ویژه با وجود ابوالجود، آگاه بود، اما نپذیرفتن حکم وزیر نیز دور از مصلحت می‌نمود. وی با بیان موضوع نزد برادر، اجازۀ قبول مسئولیت را کسب کرد و مدتی به قضای حلب پرداخت (محبی، همان، ۴۹۳/۱). محمد افزون بر آنکه به نام عمومی خاندان، بترونی شهرت داشت، به سبب زیستن در محلۀ عَقَبه، به مفتی عقبه نیز معروف بود (طباخ، ۲۳۲/۶).

حضور محمد در مقام قضای حلب چندان دوام نیافت و برادر دیگرش، ابوالیمن (د ۱۰۴۶ق/۱۶۳۶م) به این مقام دست یافت. جدا از سخن بورینی دربارۀ مقایسۀ ابوالجود و ابوالیمن، گویا در واقع نیز ابوالیمن نسبت به دیگر برادرانش از تواناییهای علمی بیشتری برخوردار بوده است. او پس از سپری کردن دورۀ تحصیل علم، فقیهی توانا گشت و در مدرسۀ عادلیه درس می‌داد. وی مفتی حلب شد و حلبیان به او اقبالی تمام داشتند. ابوالیمن در ۱۰۰۴ق/۱۵۹۶م از راه حج به دمشق رفت و در آنجا مرتبه‌ای رفیع یافت. حضور او در منصب افتا را دست کم باید تا ۱۰۲۱ق/۱۶۱۲م، زمانی که بورینی او را دیده بوده است، در نظر گرفت. او همچنین در حدود سال ۱۰۳۶ق/۱۶۲۷م در مدرسۀ خسروپاشای حلب به تدریس و افتا می‌پرداخته است. ابوالیمن در سن ۸۰ سالگی درگذشت (محبی، همان، ۱۵۶/۱؛ طباخ، ۲۳۳/۶؛ بورینی، ۲۶۵/۱؛ ظاهریه، ۵۲۹/۲).

وی دارای تألیفاتی نیز بوده است. جنجال برانگیزترین اثری که از او در منابع یاد شده، کتاب *الدر المنتخب فی تاریخ مملکة حلب* است که به ابن شحنه انتساب دارد و به همین شکل نیز در وین توسط فون کرمر (۱۸۵۲م) و نیز در دمشق (۱۹۰۹م) به چاپ رسیده است. برپایۀ تحقیقاتی که برخی پژوهشگران معاصر همچون محمد کمال و صالحیه انجام داده‌اند، این کتاب از آنِ ابوالیمن بترونی است. آنان با اقامۀ دلیلهایی، همچون گروه مخالف، برای اثبات نظر خود پای می‌فشارند (برای نظرات، نک: صالحیه، ۱۴۳/۱؛ ظاهریه، ۵۲۸/۲ـ۵۲۹؛ نیز قس: ابن شحنه، ۱۰۴، جم). *الفجر الطالع فی ذکر السیف القاطع*، در تصوف و نیز *السر المصون و الدر المکنون* که هر دو در قاهره (۱۳۰۹ق) منتشر شده‌اند، از دیگر آثار ابوالیمن به شمار می‌آیند. او شعر نیز می‌سروده که محبی نمونه‌هایی از آن را آورده است (همان، ۱۵۷/۱).

فرزند ابوالیمن، ابراهیم (د ۱۰۵۳ق/۱۶۴۳م) نیز مدتی به قضا اشتغال داشت، اما به زودی از آن دوری کرد و به ادب روی آورد و به سرودن شعر پرداخت که برخی از اشعار او در منابع آمده است (نک: محبی، *نفحة*،...، ۶۵۱/۲ـ ۶۵۴؛ *خلاصة*، ۱۰/۱ـ۱۱؛ طباخ، ۲۵۸/۶ـ۲۵۹). احمد (د ۱۰۷۱ق/۱۶۶۱م)، فرزند محمد هم که به ابن مفتی اشتهار داشت، مدتها قاضی شام و سپس حلب بود و در میان مردم نفوذ و اقتداری داشت و اموال فراوانی گردآورده بود (همو، ۲۸۹/۶؛ محبی، همان، ۳۴۳/۱). از برادر او، عبدالرحمان نیز تنها در این حد آگاهی هست که از صفر ۱۰۳۲/دسامبر ۱۶۲۲ تا شعبان همان سال / ژوئن ۱۶۲۳ در مدرسۀ کیزوانیه تدریس می‌کرده است (نک: غزی، کامل، ۵۳۵).

از این خاندان، نوۀ ابوالجود نیز به نام اسعد بن عبدالرحمان (د ۱۰۹۳ق/۱۶۸۲م) تا حدی دارای شهرت است. او در جوانی به سفر به غرب پرداخت و به دمشق و مصر نیز وارد شد. اسعد با سپری کردن دوره‌های آموزش، در امر قضا مهارت یافت و ولایت افتای حنفیان حلب را مدتها برعهده داشت و سپس توانست به منصب قضا دست یابد. طباخ محضر او را درک کرده، و مدتها ملازم وی بوده است. او همچنین در قصیده‌ای، اسعد را مدح گفته است. از موضوعات جالبی که دربارۀ او در منابع آمده، آن است که بیماری اسعد در اواخر عمر که سبب رجوع فراوان او به پزشک شده بود، وی را به مطالعه در آثار پزشکی واداشت؛ این خود دست‌مایه‌ای شد تا در امر پزشکی نیز مهارت یابد. وی سرانجام به همان بیماری از دنیا رفت. محبی برخی از اشعار او را آورده است (*نفحة*، ۶۰۳/۲ـ ۶۰۷؛ *خلاصة*، ۳۹۹/۱ـ۴۰۲؛ طباخ، ۳۵۰/۶ـ۳۵۳؛ صباغ، ۱۰۶).

مآخذ: ابن حنبلی، محمد، *درالحبب*، به کوشش محمود حمد فاخوری و یحیی زکریا عباره، دمشق، ۱۹۷۳م؛ ابن شحنه، ابوالفضل محمد، *الدر المنتخب*، به کوشش عبدالله محمد درویش، دمشق، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م؛ بخیت، محمد عدنان و دیگران، *فهرس المخطوطات العربیة المصورة*، عمان، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ بغدادی، *ایضاح*؛ همو، *هدیه*؛ بورینی، حسن، *تراجم الاعیان*، به کوشش صلاح‌الدین منجد، دمشق، ۱۹۵۹م؛ صالحیه، محمد عیسی، *المعجم الشامل للتراث العربی المطبوع*، قاهره، ۱۹۹۲م؛ صباغ، لیلی، *من اعلام الفکر العربی فی العصر العثمانی الاول*، الشرکة المتحدة للتوزیع، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ طباخ، محمد راغب، *اعلام النبلاء بتاریخ حلب الشهباء*، به کوشش محمد کمال، حلب، دارالقلم؛ ظاهریه، خطی (تاریخ)، ریان؛ غزی، کامل، *نهر الذهب فی تاریخ حلب*، حلب، ۱۹۳۳م؛ غزی، محمد، *الکواکب السائرة*، به کوشش جبرائیل سلیمان جبور، بیروت، ۱۹۵۹م؛ محبی دمشقی، محمدامین، *خلاصة الاثر*، قاهره، ۱۲۸۴ق؛ همو، *نفحة الریحانة*، به کوشش عبدالفتاح محمد حلو، قاهره، ۱۳۸۷ق/۱۹۶۸م؛ نیز:
Mach, R., *Catalogue of Arabic Manuscripts in the Garrett Collection*, Princeton, 1977.

فرامرز حاج‌منوچهری

بَتْرِیّه، نک: ابتریه.

بُتْلیخ، نک: اندی.

بِتْلیس، نک: بدلیس.

بُتَّم، نام ولایت و ناحیه‌ای کوهستانی در ماوراءالنهر در بخش

علیای رود سغد (زرافشان) در حد فاصل جیحون و سیحون علیا (ناحیهٔ کوهستانی حصار و زرافشان کنونی).

این ناحیهٔ کوهستانی از ۳ بخش بتم نخستین، بتم میانی و بتم بیرونی تشکیل می‌شده (اصطخری، ۳۲۸؛ *حدودالعالم*، ۳۹۵: بتمان)، و روستاهای بسیار و کوههای بلندِ غالباً سرسبز و با صفا داشته (همانجا؛ ابن حوقل، ۴۸۸/۲، ۵۰۵) که قلل آنها در سراسر سال پوشیده از برف بوده است (ابن خردادبه، ۱۸۱؛ نیز نک: مدرس، ۱۴۹-۱۵۰). از این کوهها رودخانه‌های پرآبی سرچشمه می‌گرفته، و به رودخانه‌های سیحون و جیحون می‌پیوسته‌اند. از جملهٔ این رودها، رود سغد بوده که از بتم میانی از آبگیری موسوم به «جَن» سرچشمه می‌گرفته، و به سوی سمرقند و بخارا جاری بوده است (نک: ابن حوقل، ۵۰۶/۲؛ اصطخری، ۳۱۹). جن گویا واژه‌ای سغدی به معنای جوی، چشمه و چاه است که هم به آب ایستاده و هم به آب روان گفته می‌شده، و با توصیفاتی که از این آبگیر در کتابهای جغرافیایی شده، آبگیر جن همان «کول اسکندر» امروزی است (مارکوارت، 82-81؛ نیز نک: سمرقندی، ۳۲). اصطخری این آبگیر را به دریاچه تشبیه کرده است (همانجا) و مؤلف *حدود العالم* از آن با عنوان دریاچه‌ای یاد کرده است که از به هم پیوستن ۴ رود در ناحیهٔ بُرغَر تشکیل می‌شده، و مساحت آن ۴ فرسنگ در ۴ فرسنگ بوده، و پیرامون آن دهکده‌های فراوانی وجود داشته است (ص ۳۵۳؛ ابن حوقل، ۴۹۵/۲). برغر احتمالاً معرب پرغر یا فرغر، و نام کنونی آن «فَلْغَر» است (بارتولد، 168)؛ این کلمه در زبان سغدی به معنای زمین بالای کوه است (غفورف، ۳۸۳/۱).

از دیگر رودهایی که از این ناحیه سرچشمه می‌گرفته، رودهای خُرشاب، اوش و قُبا بوده که پس از پیوستن به اوزکند به سیحون می‌ریخته است (*حدود العالم*، ۳۶۶؛ بارتولد، 160-159). رودهای قبادیان و چغانیان نیز از رودهایی بوده‌اند که از کوههای بتم سرچشمه گرفته، به جیحون می‌ریخته‌اند (ابن‌حوقل، ۴۷۵/۲). در این کوهها چشمه‌هایی با آبهای گرم و سرد وجود داشته (همو، ۴۸۸/۲)، و از برخی چشمه‌های آب گرم آن بخارهایی متصاعد می‌شده که از آنها نشادر به دست می‌آوردند و به دیگر نقاط صادر می‌کردند (نک: همو، ۵۰۵/۲-۵۰۶؛ اصطخری، ۳۲۷-۳۲۸؛ *اشکال العالم*، ۱۹۰-۱۹۱). همچنین در این کوهها معادن آهن، جیوه، مس، سرب، طلا، نقره، نفت، فیروزه و زغال سنگ وجود داشته است (اصطخری، ۳۱۳؛ ابن حوقل، ۴۸۸/۲).

ولایت بتم در دورهٔ سامانیان از نیمه استقلالی برخوردار بوده است و مانند دیگر نواحی سغد بر آن شاهانی محلی فرمانروایی داشته‌اند. ابن‌خردادبه لقب شاهان بتم را «ذوالنعنعه» ذکر کرده است (ص ۴۰). بتم در اوایل سدهٔ ۲ق/۸م به دست مخلد بن یزید بن مهلب گشوده شد (بلاذری، ۵۸۶-۵۸۷). در سدهٔ ۳ق/۹م مالیات ولایت بتم ۵ هزار درهم بوده که می‌تواند مبین وسعت کم این ناحیه باشد (نک: ابن خردادبه، ۳۸). بنابر گفتهٔ مقدسی بتم از نواحی بدون شهر در ماوراءالنهر بوده است (ص ۲۶۶)، ولی اصطخری (ص ۳۲۷) و ابن حوقل (۵۰۵/۲) از دژهای استوار این ناحیه سخن گفته‌اند. بتم اگرچه مدتی ظاهراً ناحیه‌ای مستقل بوده، لیکن در سدهٔ ۴ق/۱۰م جزو اسروشنه به شمار می‌رفته است (نک: مقدسی، ۲۶۵-۲۶۶).

در سدهٔ ۷ق/۱۳م بتم از نواحی فرغانه به شمار می‌رفت (یاقوت، ۴۹۰/۱) و در زمان یورش مغولان، این ناحیه همچون دیگر نواحی فرغانه به تصرف سپاهیان چنگیز درآمد (منهاج، ۱۰۷/۱). چنگیز در اواخر عمر خود متصرفاتش را میان پسرانش تقسیم کرد و ماوراءالنهر و از جمله بتم سهم جغتای گردید (نک: غفورف، ۷۰۹/۱).

مآخذ: ابن حوقل، محمد، *صورة الارض*، به کوشش کرامرس، لیدن، ۱۹۳۹م؛ ابن خردادبه، عبیدالله، *المسالک و الممالک*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۳۰۶ق؛ *اشکال العالم*، منسوب به ابوالقاسم جیهانی، مشهد، ۱۳۶۸ش؛ اصطخری، ابراهیم، *مسالک الممالک*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۲۷م؛ بلاذری، احمد، *فتوح البلدان*، به کوشش عبدالله انیس طباع، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ *حدود العالم*، به کوشش مینورسکی، تعلیقات ترجمهٔ میرحسین شاه، کابل، ۱۳۴۲ش؛ سمرقندی، ابوطاهر، *سمریه*، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۴۳ش؛ غفورف، باباجان، *تاجیکان*، ترجمهٔ محمد نیازف، دوشنبه، ۱۹۹۷م؛ مدرس رضوی، محمدتقی، حواشی و تعلیقات بر *تاریخ بخارای* نرشخی، تهران، ۱۳۵۱ش؛ مقدسی، محمد، *احسن التقاسیم*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۰۶م؛ منهاج سراج، *طبقات ناصری*، به کوشش عبدالحی حبیبی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ یاقوت، *بلدان*؛ نیز:

Barthold, W.W., *Turkestan Down to the Mongol Invasion*, London, 1977; Markwart, J., *Wehrot und Arang*, Leiden, 1938.

علی کرم‌همدانی

بَتِنْده، نک: بهتنده.

بَتول، نک: فاطمه (ع)؛ نیز مریم (ع).

بَتّی، نک: ابوالحسن بتی.

بَثُّ الشَّکویٰ، عنوانی برای اشعاری که مضمون و محتوای آن شکوه و شکایت از دردها و رنجهایی است که شاعر متحمل شده است. بَثّ در لغت به معنی آشکار کردن راز و اندوه و نیز پراکنده ساختن است (جرجانی، ذیل بث) و بث‌الشکویٰ به معنی بیان شکایت، شکایت برداشتن و شکایت بردن است (نک: *لغت‌نامه*...).

منشأ قرآنی: بث‌الشکویٰ اصطلاحی است برگرفته از قرآن. مشتقات «شکو، شکا» (= شکوه و شکایت کرد) دوبار و در دو آیه، و واژهٔ «بثّ» (= برانگیختن) و مشتقات آن ۹ بار و در ۹ آیه از قرآن کریم (نک: عبدالباقی، ذیل بثّ، اشکوا، تشتکی) آمده است، اما تعبیر «أشکوا» (= شکوه و شکایت می‌برم) تنها در یک آیه، در کنار «بَثّ» (= بَثّی) ذکر شده است و بث شکویٰ یا بث‌الشکویٰ را به ذهن متبادر می‌سازد: «قالَ اِنَّما أَشْکوا بَثّی وَ حُزْنی اِلَی اللّٰهِ وَ أَعْلَمُ مِنَ اللّٰهِ مالا تَعْلَمُونَ: [یعقوب(ع) خطاب به فرزندان خود] گفت: من اندوه و درد دلِ خویش به خداوند باز می‌گویم و از لطف بی‌کران خدا چیزی می‌دانم که شما نمی‌دانید» (یوسف/۱۲/۸۶). بی‌گمان تقارن تعبیر «اشکوا» با واژهٔ «بث» در این آیه، الهام‌بخش شاعران در بیان شکوه و شکایت گردیده، و موجب ظهور و تعبیر ادبی و شاعرانهٔ بث‌الشکویٰ شده است.

بررسی: بث الشکویٰ را می‌توان براساس کتب بلاغی و بدیعی از یک‌سو و نیز بر بنیاد نگرشهای جدید که از منظر محتوا به شعر و ادب نگریسته می‌شود، از سوی دیگر بررسی کرد:

الف ـ دیدگاه قدیم: به گواهی کتب بلاغی، قدما بث‌الشکویٰ را به صورت موضوعی غیرمستقل، ضمن صنعتِ بدیعی کلام جامع مورد بحث قرار داده‌اند. کلام جامع بر طبق تعریف رادویانی (ص ۱۳۰ـ۱۳۱) و سپس رشید وطواط (ص ۸۱)، کلامی است که شاعر در آن، حکمت و موعظه و شکایت از روزگار و مسائلی از این دست را بیان کند. از روزگار رادویانی (سدهٔ ۶ق/۱۳م) و رشید وطواط (د ۵۷۳ ق/۱۱۷۷م) تا عصر رضاقلی خان هدایت (د ۱۲۸۸ق/۱۸۷۱م) صاحب *مدارج البلاغة* (ص ۱۷۱)، و تا روزگار نصرالله تقوی (د ۱۳۲۶ش) صاحب *هنجار گفتار* (ص ۲۷۹) و در یک کلام نزد ادبای سنت‌گرا تا عصر حاضر، تعریف رادویانی از کلام جامع، به عنوان سخنی مشتمل بر حکمت و موعظه و شکایت (نک: صفی‌الدین حلی، ۱۲۱؛ رامی، ۱۲۳؛ تاج‌الحلاوی، ۹۴؛ تهانوی، ۲۳۷/۱؛ هدایت، رضاقلی، همانجا) یا کلام مشتمل بر حکمت و موعظه (نک: ابن حجه، ۱۱۳؛ علی‌خان مدنی، ۳۱۸؛ معزی، ۲۰۲؛ تقوی، همانجا؛ قریب، ۳۰) تکرار شده است. شاهد سخنشان هم همواره ابیاتی بوده است حکمت‌آموز و حکمت‌آمیز، مثل این بیت سعدی (ص ۲۶۶):

خدا را بر آن بنده بخشایش است
که خلق از وجودش در آسایش است

در واقع مراد قدما از کلام جامع، کلام جامع حکمت و موعظه و شکایت است (نک: رادویانی، ۱۳۰؛ محجوب، ۸۰) و حکمت و موعظه و شکایت مضاف‌الیه‌های کلام جامع به شمار می‌آیند و بث‌الشکویٰ به مثابهٔ مضافِ این مضاف‌الیه‌هاست و خود، صنعت یا موضوعی مستقل محسوب نمی‌شود.

ب ـ دیدگاه جدید: در دورهٔ جدید، یعنی از مشروطیت به این سو که شکوه و شکایت به مثابهٔ یکی از درون‌مایه‌های شعر مورد توجه قرار گرفت (نک: دادبه، «خطای قلم...»، ۵۸)، محققان تحت‌تأثیر طبقه‌بندیهای رایج در ادبیات اروپایی که براساس مضمون و محتوا صورت می‌گیرد، به طبقه‌بندی محتوایی از شعر و ادب پرداختند (نک: همایی، *تاریخ*...، ۸۸ ـ۸۹؛ یارشاطر، ۱۹۶ـ ۱۹۸؛ نشاط، ۸۶؛ شمیسا، ۱۴۵ـ۱۴۶) و رفته رفته بحث انواع ادبی در ادب فارسی شکل گرفت و توصیفهای هنرمندانه به مثابهٔ موضوعی مستقل مورد توجه واقع شد و در نتیجه بث الشکویٰ، هر چند نه به صورت یک نوع، اما به گونه‌ای به صورت درون‌مایه‌ای مستقل درآمد. گاه وصفی درونی، و توصیف حالتی روانی محسوب گردید (مؤتمن، ۱۰۶)، و گاه بر قصیده‌ای اطلاق شد که موضوع آن، شکوه و شکایت است (همایی، فنون...، ۱۱۶)، یعنی قصیده یا درنگاهی گسترده‌تر، شعری که شاعر در آن از مصائب روزگار، پیری و شکستگی و فقر، تأسف بر روزگاران گذشته و عمر از دست رفته و مسائلی از این دست یاد می‌کند (یارشاطر، ۱۹۸؛ نشاط، همانجا). همچنین بث‌الشکویٰ از جمله مضامین اشعار غنایی به شمار آمده (ریپکا، 99؛ شمیسا، ۱۴۶)، و بر شعری اطلاق شده است که در آن، شاعر شکوه‌ها و شکایتهای خود را از روزگار باز می‌گوید (نشاط، همانجا).

طبقه‌بندی بث‌الشکویٰ

با عنایت به نکاتی که گفته شد و از آنجا که مصائب و آلام گونه‌گون است، شکوه‌ها و شکایتها نیز گونه‌گون خواهد بود. در تلاش برای یافتن گونه‌های مصائب و آلام و جای دادن آنها در یک طبقه‌بندی منظم و منطقی، برخی از محققان، حبسیه‌ها (= حبسیات) را در شمار بث‌الشکویٰ قرار داده‌اند، با این توجیه که سرایندهٔ حبسیه نیز از درد و رنجها و ناکامیهای خود در زندان شکوه می‌کند، مثل حبسیات مسعود سعد سلمان و خاقانی شروانی در روزگاران گذشته و حبسیه‌های ملک‌الشعرا بهار در روزگار ما (محجوب، ۶۵۶ ـ۶۵۷؛ نیز نک: ظفری، ۱۷ـ۲۰) و برخی کوشیده‌اند تا اشعاری را که شاعران در مصائب و آلام خویش، اعم از فردی و اجتماعی سروده‌اند، به مرثیه ملحق سازند و بدین‌سان بث‌الشکویٰ را گونه‌ای مرثیه به شمار آورند (زرین‌کوب، شعر بی‌دروغ...، ۱۷۰). با عنایت بدین معنا که از یک‌سو دردها و رنجها و در نتیجه شکوه‌ها و شکایتها گاه جنبهٔ شخصی دارند و گاه جنبهٔ اجتماعی، و از سوی دیگر، زبان و بیان شکوه و شکایت گاه همراه با طنز و هزل است و گاه دارای زبان و بیانی است جدّی و به دور از طنز و هزل، می‌توان انواع بث‌الشکویٰ را بدین شرح طبقه‌بندی کرد:

الف ـ از نظر بیان و زبان:

۱. شکوه‌های طنزآمیز: طنز که عبارت است از کاستن از مقام کسی یا کیفیت چیزی به گونه‌ای که موجب تحقیر و استهزا شود (آبرامز، 153)، به رغم این پندار که مظهر شادی است، آکنده از اندوه است و برآمده از درد و رنج، با هدف بیان شکوه و شکایت. شاعری که به زبان طنز سخن می‌گوید، می‌کوشد تا از طریق گله از روزگار و انتقاد از وضع نامطلوب جامعه‌ای که در آن زندگی می‌کند و حتیٰ از طریق گله و شکایت از نظام گیتی، غم و درد نهفتهٔ خود را آشکار سازد و از آنچه در نظر او نامطلوب است، شکوه کند. حاصل طنز، نه خنده و شادی از سر بی‌دردی، که نیشخند و زهرخندی است از سردرد و خندهٔ تلخی که از گریه غم‌انگیزتر است و در ورای این خندهٔ تلخ، جهانی درد و رنج و شکوه و شکایت نهان است. برخی از سروده‌ها و نوشته‌های عبید زاکانی (د ح ۷۷۲ق/ ۱۳۷۰م)، مثل منظومهٔ موش و گربه و رسالهٔ *اخلاق الاشراف* و صد پند (نک: ص ۳۷ـ۳۹، ۵۱ ـ۶۰، ۱۶۹ـ۱۷۳)، حاکی از شکوه‌های طنزآمیز و دردآلود این شاعر از نظام اجتماعی مورد انتقاد اوست. همچنین بخش عظیمی از اشعار رندانهٔ حافظ شکوه‌هایی است که به قصد انتقاد از ریاکاریها و سلطه‌جوییهای ارباب زر و زور و تزویر، چون محتسب و صوفی و زاهد، به زبان طنز بیان شده است (نک: دادبه، «شرحی...»، ۳۱۰ـ۳۱۴؛ مرتضوی، ۱۰۷) و این از آن روست که طنز بیشتر متوجه تبه‌کاریها و نادانیهای انسان است (آبرامز، 154؛ نیز نک: شمیسا،

۲۷۱-۲۷۴). در دوران متأخر بخشی از سروده‌ها و نوشته‌های یغمای جندقی (د ۱۲۷۶ق/۱۸۵۹م) نیز در شمار شکوه‌های طنزآمیز است (آرین‌پور، ۱/۱۱۵-۱۱۶).

از عصر مشروطه تا روزگار ما که مسألهٔ طنز و بیان طنزآمیز مورد توجه خاص قرار گرفته است، در آثار منظوم و به ویژه در آثار منثور می‌توان نمونه‌هایی از اینگونه شکوه و شکایتها را یافت؛ مثل سروده‌های نسیم شمال (د ۱۳۱۲ش) و برخی از سروده‌ها و نوشته‌های دهخدا (د ۱۳۳۴ش). طنز همواره جنبهٔ کلی و اجتماعی دارد و اگر موضوع آن، فرد باشد، از آنجا که فرد در حکم نمایندهٔ جمع است (مشت نمونهٔ خروار)، نتیجهٔ کار کلیت می‌یابد و رنگ اجتماعی می‌گیرد و این از آن روست که معمولاً در طنز، مقاصد اصلاح طلبانه و اهداف اجتماعی مورد نظر است (شمیسا، ۲۷۱).

۲. شکوه‌های جدی: شکوه‌هایی که نه با زبان طنز و استهزا، بل به زبان جد بیان می‌شود، و برخلاف لحنِ غالباً غیرمستقیم طنز (آبرامز، 154-155)، دارای بیان مستقیم و صریح است.

ب ـ از نظر محتوا:

۱. شکوه‌های شخصی: شکوه‌هایی است که از دردها و رنجهای شخصی و فردی به بار می‌آید. می‌توان این دردها و رنجها، و در نتیجه شکوه‌ها و شکایتها را به دو دسته تقسیم کرد و قسمی را طبیعی و مادی، و قسمی را معنوی و روحی نامید:

شکوه‌های طبیعی و مادی، شکوه‌هایی است که از مصائب و آلام مادی و طبیعی سرچشمه می‌گیرد، مثل شکوه و شکایت از بیماری، ناتوانی و پیری. از نمونه‌های برجستهٔ اینگونه بث‌الشکویٰ، قصیدهٔ معروف رودکی (د ۳۲۹ق/۹۴۱م) باعنوان «دندانیه» یا «پیری رودکی»، به مطلع «مرا بسود و فروریخت هر چه دندان بود»، است (نک: حمیدی، ۱/۸-۹). غزل معروف کلیم کاشانی (د ۱۰۶۱ق/۱۶۵۱م) به مطلع «پیری رسید و موسم طبع جوان گذشت» (ص ۱۲۳) نیز نمونه‌ای است از شکایتهای شاعرانه از پیری، گذشتن عمر و جوانی و افسانه بودن حیات و بی‌بنیادی زندگی.

شکوه‌های معنوی و روحی، شکوه‌هایی است که از دردها و رنجهای درونی و روحی به بار می‌آید. این دردها و رنجها از عشق سرچشمه می‌گیرد و از آنجا که عشق شامل عشق زمینی و انسانی و عشق آسمانی و عرفانی است، می‌توان بث‌الشکویٰ را از این دیدگاه به عاشقانه و عارفانه تقسیم کرد: شکوه‌های عاشقانه از عشق زمینی و غم عشق انسانی حاصل می‌شود که به تعبیر سعدی (غزل ۵۶۰، بیت ۴) «غم عشق آمد و غمهای دگر پاک بِبُرد» و عاشق دردمند مسکین از «جور رقیب و سرزنش اهل روزگار» (غزل ۷۸، بیت ۹)، از درازی شب فراق (غزلهای ۶۰ و ۱۹۴) و کوتاهی شب وصال (غزلهای ۳۱۸ و ۳۸۴) می‌نالد، و از جفا و ناز معشوق (غزل ۱۹۴، بیت ۷) شکوه می‌کند که «من ندانستم از اول که تو بی‌مهر و وفایی» (غزل ۵۰۹).

اشعار عاشقانه، به طور عام، و غزلهای عاشقانهٔ سعدی، به طور خاص، جلوه‌گاه لطیف‌ترین بث‌الشکویٰ‌های عاشقانه در شعر فارسی است. شکوه‌ها و شکایتهای برآمده از عشق آسمانی و عرفانی نیز در شمار بث‌الشکویٰ‌های فردی و شخصی است؛ چرا که تجربهٔ عرفانی، تجربه‌ای است شخصی و سیر و سلوک باطنی، تلاشی است که فرد با هدف رهایی خویش در پیش می‌گیرد، و به امید آنکه گلیم خویش از امواج گناه به در برد (نک: سعدی، ۹۳)، می‌کوشد. و در جریان این کوشش عاشقانه، چون از حکایت شور و شوق عشق خود سخن گوید و از قصهٔ فراق جانان با سینهٔ شرحه، شرحه، شرح درد اشتیاق سر می‌کند، شکوه‌های عارفانه شکل می‌گیرد و بث‌الشکوای عرفانی پدید می‌آید. «نی نامهٔ» مثنوی (مولوی، دفتر اول، بیتهای ۱-۳۵) نمونه‌ای است برجسته و گویا از بث‌الشکوای عرفانی که در شکوه از فراق و شرح درد اشتیاق پرداخته شده است. بسیاری از غزلهای عارفانهٔ مولانا و دیگر شاعران عارف مشرب نیز در شمار بث‌الشکویٰ‌های عرفانی است. برخی از محققان «حبسیات» را گونه‌ای بث‌الشکوای شخصی دانسته‌اند و چنین استدلال کرده‌اند که حبسیات، حکایت شکایتهای شاعر است از درد و رنجها و ناکامیهایی که در زندان متحمل می‌شود (محجوب، ۶۵۶-۶۵۷). برخی از حبسیات مسعود سعد سلمان (د ح ۵۱۵ ق/۱۱۲۱م) و برای نمونه می‌توان از قصیدهٔ معروف «نالم به دل چو نای من اندر حصار نای» (۲/۶۸۷) و نیز از قصیدهٔ «چو مردمان شب دیرنده عزم خواب کنند» (۱/۱۷۲) یاد کرد. رشید وطواط (ص ۸۲) تصریح می‌کند: «بیشتر اشعار مسعود سعد کلام جامع است، خاصه آنچه در حبس گفته است» (نیز نک: زرین‌کوب، سیری...، ۵۳).

۲. شکوه‌های اجتماعی: شکوه و شکایتهایی است از دردها و نابسامانیهای حاکم بر اجتماع، مثل شکوه از تبعیضها، تجاوزها و تعدیهای ارباب زر و زور و تزویر؛ در یک کلام، شکوه و شکایت است از وضع نامطلوب موجود، به امید دگرگون ساختن آن و حرکت به سوی آرمانها و کمال مطلوبها با دعوت مردم به «قدم زدن در طریق عدالت» و «پا بر سر عوالم جور و ستم نهادن» به تعبیر فرخی یزدی (نک: ص ۱۶۲). این از آن روست که شاعر، هنرمند است و هنرمند، کمال طلب و آرمان خواه و از منظر کمال‌طلبی، وضع موجود را حتیٰ اگر احیاناً بالنسبه مطلوب هم باشد، در قیاس با وضع آرمانی، نامطلوب می‌بیند و بدان امید که زمینهٔ دگرگونی فراهم آید، شکوه سر می‌دهد و بدین‌سان بث‌الشکوای اجتماعی شکل می‌گیرد. از این قبیل است قصیدهٔ «به سمرقند اگر بگذری ای باد سحر» (انوری، ۱/۲۰۱) که بث‌الشکوایی است اجتماعی، در پی حملهٔ ترکان غُز به خراسان و فجایع به بارآمده از این حملهٔ خونین (نک: صفا، ۲/۶۶۰، ۶۶۴). همچنین، قصیدهٔ «ناورد محنت است در این تنگنای خاک» (خاقانی، ۲۳۷)، شکوه‌ای است از ویرانی خراسان و نابسامانی اوضاع جامعه و شهادت محمد یحییٰ به دست غُزان. نقد صوفیان مدعیِ صفا که به تعبیر مولوی «شیر پشمین از برای گد کنند» (دفتر اول، بیت ۳۲۲) نیز در شمار نقد اجتماعی و نوعی بث‌الشکوای اجتماعی است که هم در جای جای مثنوی می‌توان یافت،

هم در سراسر *دیوان* حافظ (برای نمونه، نکـ: غزلهای ۷، ۴۸، ۱۳۳، ۱۹۶). شکوه‌های حافظ در این زمینه، چنانکه گفته شد، غالباً طنزآمیز است (دادبه، «شرحی»، ۳۱۲-۳۱۴).

۳. **شکوه‌های سیاسی:** گونه‌ای از بث‌الشکوای اجتماعی است که در آن، ضمن بیان نابسامانیهای اجتماعی، حاکمان بیدادگر نیز مورد اعتراض و انتقاد قرار می‌گیرند و شاعر از ستم و بیداد آنان نسبت به مردم شکایت می‌کند. شماری از اشعار سیف فرغانی (سدهٔ ۷ق/۱۳م)، به ویژه قصیدهٔ معروف او به مطلع «هم مرگ بر جهان شما نیز بگذرد» (ص ۲۱۷- ۲۱۸)، شکوه‌ای اعتراض‌آمیز از حاکمان ستمگر مغول و نمونه‌ای از بث‌الشکوای سیاسی، یا سیاسی - اجتماعی است. چنین است برخی از داستانهای نظامی در *مخزن‌الاسرار*، مثل داستان «پیرزن و سلطان سنجر» (نکـ: ص ۹۱-۹۳) که در آن سنجر، در مقام حاکمی ستم پیشه و بی‌توجه به مصالح و مسائل مردم مورد انتقاد قرار می‌گیرد و از زبان قهرمان داستان (پیرزن) از بیدادگریهای او شکایت می‌شود. همین‌طور، در داستان «انوشیروان و وزیراو»، وزیر با تفسیری هوشمندانه از سخن «دو مرغ» (پرنده) که یکی دختر به دیگری داده است و از او شیربها می‌طلبد، به نقد شیوهٔ بیدادگرانهٔ حاکمان می‌پردازد و آنان را به دادگری می‌خواند (نکـ: همو، ۸۰-۸۳). نقد محتسب که کسی جز امیر مبارزالدین محمد نیست (نکـ: دادبه، همان، ۳۱۱-۳۱۳)، نیز نقدی سیاسی - اجتماعی و بث‌الشکوایی است سیاسی که در جای جای اثر سیاسی‌ترین شاعر روزگاران گذشتهٔ ایران، حافظ، می‌توان یافت (برای نمونه، نکـ: غزل ۴۶، بیت ۱۰، غزل ۴۷ بیت ۸، غزل ۴۸، بیتهای ۲ و ۴). پس از انقلاب مشروطه و ظهور ادبیات سیاسی به معنای اخص، بسیاری از شاعران مثل لاهوتی (د ۱۳۳۵ش)، فرخی یزدی (د ۱۳۱۸ش) و میرزادهٔ عشقی (د ۱۳۰۳ش) به سرودن شعر سیاسی پرداختند و بث‌الشکواهای سیاسی پدید آوردند (برای نمونه، نکـ: فرخی، ۹۲-۹۴، ۹۷-۹۸، ۱۰۰-۱۰۱، جم).

۴. **شکوه‌های فلسفی:** شکوه‌ای است شاعرانه که سراینده در آن به نظام هستی اعتراض، و از چرخ فلک و روزگار شکایت می‌کند. شکوهٔ حکیمانهٔ فردوسی در مقدمهٔ داستان رستم و سهراب (۱۶۹/۲-۱۷۰) با تعبیر «اگر مرگ دادست بیداد چیست؟» که اعتراضی است به مرگهای نابهنگام، بث‌الشکوایی فلسفی به شمار می‌آید. شکوه‌های شاعرانهٔ حافظ در مواضع مختلف *دیوان*، از جمله در این بیت غوغا برانگیز (غزل ۱۰۵، بیت ۳):

پیر ما گفت خطا بر قلم صنع نرفت

آفرین بر نظر پاک خطا پوشش باد

که در آن از «نظام احسن» انتقاد شده است و از «قلم صنع» شکوه می‌شود (نکـ: دادبه، «خطای قلم»، ۳۹-۶۳)، نیز نمونه‌ای است برجسته از بث‌الشکوای فلسفی. قهرمان اینگونه شکوه‌ها خیام است. او متفکری است معترض که بدبینی او جنبهٔ فلسفی دارد و به اعتراض نسبت به اساس آفرینش می‌انجامد (هدایت، صادق، ۳۷). دنیا و مافیها را «هیچ» می‌انگارد (همو، ۱۰۱)، گردش فلک را که به تعبیر حافظ (غزل ۲۶۹) «به مردم نادان دهد زمام مراد»، به کام مردم آزاده و دانا نمی‌بیند و بدین‌سان بر نظام احسن خرده می‌گیرد و اعلام می‌کند که اگر چونان یزدان بر فلک حکم می‌راند، آن را از میان بر می‌داشت و از نوفلکی می‌ساخت که به کام مردم آزاده بگردد (هدایت، صادق، ۷۵؛ دربارهٔ برخی از شکوه‌های فلسفی خیام، نکـ: همو، ۷۹، ۸۰، ۸۴، ۸۵، جم).

فرشید ورد (ص ۴۷، مقدمه) شعر فلسفی، یا بث‌الشکوای شاعرانهٔ فلسفی را شعر نگرانی و دلهره می‌خواند و از آن به شعری تعبیر می‌کند که موضوع و مضمون آن نگرانی انسان از مسائل زندگی است. وی فردوسی، خیام و حافظ را ۳ نمایندهٔ برجستهٔ اینگونه شعر معرفی می‌کند (همانجا). از آنجا که فیلسوف دربی تأملات شخصی به درد و رنج گرفتار می‌آید و شکوه و شکایت سر می‌کند، می‌توان بث‌الشکوای فلسفی را گونه‌ای شکواییهٔ شخصی نیز به شمار آورد.

بث الشکویٰ قالب ویژه‌ای ندارد و در سبکهای مختلف شعر و ادب فارسی، یعنی خراسانی، عراقی، هندی - اصفهانی، و بازگشت، می‌توان نمونه‌هایی از آن را یافت. بدیهی است که بث‌الشکویٰ در هر سبک خصوصیات خود را داراست؛ به عنوان مثال در سبک خراسانی، بث‌الشکویٰ بیشتر جنبهٔ شخصی دارد و توصیف درد و رنجهای برآمده از زندگی یا برآمده از عشق مجازی است، مثل قصیدهٔ «دندانیهٔ» رودکی و تغزلات عاشقانهٔ شاعران خراسان (نکـ: حمیدی، ۱۸/۱، ۲۵، ۳۰)، ولی در سبک عراقی، از یک‌سو دامنهٔ شکوه‌های شخصی رنگ عرفانی می‌گیرد و در برخی از آنها به مسائل اجتماعی هم توجه می‌شود.

در سرودن بث‌الشکویٰ از تمام یا اکثر قالبهای شعر فارسی استفاده شده است، منتهیٰ در سبک خراسانی، بدان سبب که قصیده رایج‌ترین قالب است، بث‌الشکویٰ‌ها نیز غالباً در قالب قصیده بیان شده، و در سبک عراقی به سبب رواج غزل، شکوه‌ها بیشتر به زبان غزل ابراز شده است.

بث‌الشکویٰ در هر قالب و به هر سبک که سروده شود، بدان سبب که بیانی است صادقانه و بی‌تکلف، غالباً لطیف و دلنشین است و چون سخنی است برآمده از دل، لاجرم بر دل می‌نشیند (یارشاطر، ۱۹۸، ۲۰۳).

بث‌الشکویٰ و نفثة‌المصدور: نفثة المصدور که مجازاً به معنی اظهار شکوه و گله از امری ناخوشایند به قصد تخفیف آلام درونی است، در ادب فارسی مترادف با بث‌الشکویٰ به کار رفته، چنانکه در *لغت نامهٔ دهخدا* (ذیل نفثة‌المصدور)، یکی از معانی آن، بث‌الشکویٰ آمده است. در ترجمهٔ *تاریخ یمینی* نیز می‌خوانیم: «چون [منوچهر] به نزدیک قابوس رسید... اشک از دیده روان کرد و با یکدیگر از حدوث آن واقعه، بث‌الشکویٰ و نفثة المصدور آغاز کردند» (عتبی، ۳۴۹).

مآخذ: آرین‌پور، یحیی، *از صبا تا نیما*، تهران، ۱۳۵۷ش؛ ابن حجهٔ حموی، ابوبکر، *خزانة الادب*، بیروت، ۱۳۰۴ق؛ انوری، محمد، *دیوان*، به کوشش محمدتقی مدرس رضوی، تهران، ۱۳۷۲ش؛ تاج‌الحلاوی، علی، *دقایق الشعر*، تهران، ۱۳۴۱ش؛ تقوی، نصرالله، *هنجار گفتار*، اصفهان، ۱۳۶۳ش؛ تهانوی، محمداعلی، *کشاف اصطلاحات*

الفنون، به کوشش اشپرنگر، کلکته، ۱۸۶۲م؛ جرجانی، علی، *ترجمان القرآن*، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۶۰ش؛ حافظ، دیوان، به کوشش محمد قزوینی و قاسم غنی، تهران، ۱۳۲۰ش؛ حمیدی، مهدی، بهشت سخن، تهران، ۱۳۴۱ش؛ خاقانی شروانی، دیوان، به کوشش ضیاءالدین سجادی، تهران، ۱۳۵۷ش؛ دادبه، اصغر، «خطای قلم صنع در منطق شعر»، پیر ما گفت خطا بر قلم صنع نرفت، به کوشش سعید نیازکرمانی، تهران، ۱۳۷۰ش؛ همو، «شرحی بر حافظ پیراسته از لطافتها»، دربارهٔ حافظ، تهران، ۱۳۶۵ش؛ رادویانی، محمد، *ترجمان البلاغة*، به کوشش احمد آتش، استانبول، ۱۹۴۹م؛ رامی تبریزی، حسن، *حقایق الحدائق*، به کوشش محمدکاظم امام، تهران، ۱۳۴۱ش؛ رشید وطواط، *حدایق السحر فی دقایق الشعر*، به کوشش عباس اقبال آشتیانی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ زرین‌کوب، عبدالحسین، سیری در شعر فارسی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ همو، شعر بی دروغ شعر بی‌نقاب، تهران، ۱۳۵۵ش؛ سعدی، کلیات، به کوشش محمدعلی فروغی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ سیف فرغانی، محمد، دیوان، به کوشش ذبیح‌الله صفا، تهران، ۱۳۶۴ش؛ شمیسا، سیروس، *انواع ادبی*، تهران، ۱۳۷۰ش؛ صفا، ذبیح‌الله، *تاریخ ادبیات در ایران*، تهران، ۱۳۳۹ش؛ صفی‌الدین حلی، *شرح الکافیة البدیعة*، به کوشش نسیب نشاوی، دمشق، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۲م؛ ظفری، ولی‌الله، حبسیه *در ادب فارسی*، تهران، ۱۳۶۴ش؛ عبدالباقی، محمد فؤاد، *المعجم المفهرس لالفاظ القرآن الکریم*، قاهره، ۱۳۶۴ق؛ عبید زاکانی، کلیات، به کوشش پرویز اتابکی، تهران، ۱۳۴۳ش؛ عتبی، محمد، تاریخ یمینی، ترجمهٔ ناصح جرفادقانی، به کوشش جعفر شعار، تهران، ۱۳۴۵ش؛ علی خان مدنی، *انوار الربیع فی انواع البدیع*، به کوشش هادی شکر، کربلا، ۱۳۸۸ق/۱۹۶۸م؛ فرخی یزدی، محمد، دیوان، تهران، ۱۳۶۰ش؛ فردوسی، شاهنامه، به کوشش سعید حمیدیان، تهران، ۱۳۷۳ش؛ فرشید ورد، خسرو، درگلستان خیال حافظ، تهران، ۱۳۵۷ش؛ *قرآن کریم*؛ قریب، عبدالعظیم، *البدیع*، تهران، ۱۳۰۸ش؛ کلیم کاشانی، ابوطالب، دیوان، به کوشش بیژن ترقی، تهران، ۱۳۶۹ش؛ *لغت‌نامهٔ دهخدا*؛ محجوب، محمدجعفر، سبک خراسانی در شعر فارسی، تهران، ۱۳۵۰ش؛ مرتضوی، منوچهر، مکتب حافظ، تهران، ۱۳۴۴ش؛ مسعود سعد سلمان، دیوان، به کوشش مهدی نوریان، اصفهان، ۱۳۶۴ش؛ معزی، نجفقلی، درهٔ نجفی، به کوشش حسین آهی، تهران، ۱۳۵۵ش؛ مؤتمن، زین‌العابدین، شعر وادب فارسی، تهران، ۱۳۶۴ش؛ مولوی، مثنوی، به کوشش محمد استعلامی، تهران، ۱۳۶۹ش؛ نشاط، محمود، زیب سخن، تهران، ۱۳۴۲ش؛ نظامی گنجوی، مخزن الاسرار، به کوشش وحید دستگردی، تهران، ۱۳۱۳ش؛ هدایت، رضاقلی، *مدارج البلاغه*، شیراز، ۱۳۵۵ش؛ هدایت، صادق، ترانه‌های خیام، تهران، ۱۳۵۳ش؛ همایی، جلال‌الدین، *تاریخ ادبیات ایران*، تهران، ۱۳۶۶ش؛ همو، فنون بلاغت و صناعات ادبی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ یارشاطر، احسان، شعر فارسی در عهد شاهرخ (نیمهٔ اول قرن نهم)، تهران، ۱۳۳۴ش؛ نیز:

Abrams, M. H., *A Glossary of Literary Terms*, New York, 1993; Rypka, J., *Iranische Literaturgeschichte*, Leipzig, 1959.

اصغر دادبه

بَثَنیّه، ناحیه‌ای در جنوب درهٔ حوران در سوریه. این ناحیه از شمال به لَجا و جَیدور، از جنوب به ارتفاعات جُمَل، از شرق به جبل‌الدروز و از غرب به بلندیهای جولان محدود است. مرکز آن آذرِعات (دِرعای کنونی) است که در فاصلهٔ ۱۰۶ کیلومتری دمشق قرار دارد.

پیشینهٔ تاریخی این منطقه که به النقره (میان تهی) نیز معروف است، به پیش از میلاد مسیح(ع) باز می‌گردد (EI^2؛ السیف، I/266). به گفتهٔ ابوعبید بکری (*المسالک*...، ۱۵۱)، بثنیه سرزمین داسم بن عملیق از فرزندان سام بن نوح بوده است. گفته‌اند که ایوب پیامبر(ع) قلمرو فرمانروایی خود را تا بدانجا بگستراند (بلعمی، ۳۲۴/۱) و حضرت زکریا(ع) در جست و جوی فرزندش یحییٰ (ع) به آن منطقه گام نهاد (ابن کثیر، ۴۷/۱). این ناحیه را بر بتنیهٔ[1] باستانی که به عنوان بخشی از مملکت قدیم باشان به شمار می‌رفت، تطبیق داده‌اند. گویا هرودس در ۲۴ق بثنیه را به امپراتوری خود افزود و یهودیان بابل را در آنجا سکنیٰ داد (جونز، ۸۴، ۱۰۵). این منطقه در دورهٔ پادشاهان اشکانی خسارت فراوان دید (علی، ۶۳/۳). بثنیه در ۱۳ق به دست مسلمانان گشوده شد. در این سال ابوزهرا قشیری به فرمان یزید بن ابی سفیان به آنجا تاخت و ساکنانش سرانجام به صلح تن در دادند (طبری، ۴۴۰/۳-۴۴۱). پس از پیروزی سپاه اسلام بثنیه ضمیمهٔ «جند دمشق» شد (اصطخری، ۶۵). در ۱۴ق که خالد بن ولید حوران را در نوردید، آن سرزمین خراجگزار دولت اسلامی گشت (بلاذری، ۱۷۲).

در ۱۳۲ق حبیب بن مُرّهٔ مَرّی بر عباسیان شورید و به کمک اهالی بثنیه و حوران خلیفهٔ عباسی را خلع کرد (طبری، ۴۴۵/۷-۴۴۶). در ۱۷۶ق میان قبیلهٔ مضر و یمن در بثنیه جنگی درگرفت که پس از دو سال خون‌ریزی، دو طرف به صلح تن دادند (ابن اثیر، ۱۲۷/۶-۱۲۸).

در سدهٔ ۳ق سرزمین بثنیه از کوره‌های دمشق به شمار می‌آمد (ابن خردادبه، ۷۴) و از آنجا تا دمشق یک منزل راه بود (ادریسی، ۳۷۶/۱). نخست قبیلهٔ قیس (یعقوبی، ۳۲۶) و بعدها لخمیان (همدانی، ۲۴۳) در آنجا اقامت گزیدند. در ۲۷۴ق/۸۸۷م بثنیه شاهد وقوع نبردی میان ابن ابی الساج فرمانروای آذربایجان و خُمارویه، امیر مصر بود که به شکست ابن ابی الساج انجامید. در ۲۹۳ق/۹۰۶م نیز عبدالله بن سعید که برزابوقه از توابع فَلوجه حکم می‌راند، درگیری میان امیران شام و مصر را غنیمت شمرد و به اذرعات در سرزمین بثنیه یورش برد (طبری، ۱۲۱/۱۰-۱۲۲؛ مسعودی، ۳۷۳).

بثنیه از رهگذر جنگهای سیف‌الدولهٔ حمدانی با رومیان آسیب فراوان دید و قحطی و گرسنگی در آنجا شیوع یافت. از این‌رو، ساکنانش به حمص کوچیدند. در ۳۷۳ق که بکجور زمام امور را در دست گرفت و به آبادانی آن همت گماشت، جمعیت آن رو به فزونی نهاد (ابن قلانسی، ۴۹). این منطقه آبادیهای متعددی داشت و بر سر راه اصلی دمشق ـ اردن قرار گرفته بود که برید ممالیک و کاروانهای حجاج شام از آن ناحیه می‌گذشت. بثنیه در تقسیمات اداری دورهٔ فاطمیان از توابع شام علیا به شمار می‌آمد. بعدها حمله‌های پی در پی قبایل بادیه‌نشین این منطقه را دستخوش ناآرامیهایی ساخت که تا پایان سدهٔ ۱۳ق ادامه یافت (EI^2؛ ابوشقرا، ۱۸۷).

بثنیه از دیرباز به عنوان منطقهٔ مهم غله‌خیز دمشق و مرکز بزرگ گندم و حبوبات شناخته می‌شد (مقدسی، ۱۶۰) و نام بثنیه که مشتق از «بَثنه»، به معنی دشت هموار و حاصل‌خیز و یا غلهٔ مرغوب، دانسته شده (یاقوت، ۴۹۴/۱؛ ابوعبید، معجم...، ۲۲۶/۱)، مؤید این معنی است. همچنین رودی که از تلاقی دو رودخانهٔ اردن و یرموک پدید می‌آمد، مزارع آن را مشروب می‌ساخت (مرمرجی، 6).

1. Batanaea

امروزه بثنیه در مسیر بزرگ‌راهی قرار دارد که دمشق را به رودخانهٔ اردن و دریای سرخ متصل می‌سازد و از این‌رو، از موقعیت ممتاز تجاری برخوردار است (الیسیف، همانجا).

مآخذ: ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن خردادبه، عبیدالله، *المسالک و الممالک*، به کوشش محمد مخزوم، بیروت، ۱۹۸۸م؛ ابن قلانسی، حمزه، *تاریخ دمشق*، به کوشش سهیل زکار، دمشق، ۱۹۸۳م؛ ابن کثیر، *البدایة*؛ ابوشقرا، یوسف خطار، *الحرکات فی لبنان الی عهد المتصرفیة*، به کوشش عارف ابوشقرا، بیروت، مطبعة الاتحاد؛ ابوعبید بکری، عبدالله، *المسالک و الممالک*، به کوشش وان لون و ا.فره، بیروت، ۱۹۹۲م؛ همو، *معجم ما استعجم*، به کوشش مصطفی سقا، بیروت، ۱۹۸۳م؛ ادریسی، محمد، *نزهة المشتاق*، قاهره، مکتبة الثقافة الدینیه؛ اصطخری، ابراهیم، *مسالک الممالک*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۲۷م؛ بلاذری، احمد، *فتوح البلدان*، به کوشش عبدالله انیس طباع، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ بلعمی، محمد، *تاریخ*، به کوشش محمدتقی بهار و محمد پروین گنابادی، تهران، ۱۳۴۱ش؛ جونز، ا. ه .م.، *مدن بلاد الشام حین کانت ولایة رومانیة*، ترجمهٔ احسان عباس، عمان، دارالشروق؛ طبری، *تاریخ*؛ علی، جواد، *المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام*، بیروت، ۱۹۶۹م؛ مسعودی، علی، *التنبیه و الاشراف*، لیدن، ۱۸۹۳م؛ مقدسی، محمد، *احسن التقاسیم*، لیدن، ۱۹۰۶م؛ همدانی، حسن، *صفة جزیرة العرب*، به کوشش محمد بن علی اکوع، بیروت، ۱۹۸۳م؛ یاقوت، *بلدان*؛ یعقوبی، احمد، «البلدان»، همراه *الاعلاق النفیسهٔ* ابن رسته، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۹۱م؛ نیز:
EI^2; Elisséeff, N., *Nūr ad-Dīn*, Damascus, 1967; Marmardji, *Textes géographiques arabes sur la Palestine*, Paris, 1951.

عزت ملاابراهیمی

بُثَینه، نک: جمیل.

بُجاق، سرزمینی در جنوب بسارابی در کشور رومانی. بجاق و صورت کهن آن بُجغاق، واژه‌ای ترکی و به معنای کرانه، گوشه و زاویه است (کاشغری، ۳۰۶؛ مینورسکی، 467). به دشت شن‌زار اطراف رود، و به امیرنشینها نیز بجاق می‌گفتند که واژه‌ای کومانی (قپچاقی) است («دائرة‌المعارف...»[1]، VI/341).

این سرزمین از ۶۳۸ق/۱۲۴۱م تابع دولت اردوی زرین شد (EI^2, I/1286). در فاصلهٔ سده‌های ۹-۱۳ق/۱۵-۱۹م اقوام ترک در منطقهٔ بجاق مستقر شدند و بر راههای فرهنگی و سوق‌الجیشی که به شبه‌جزیرهٔ کریمه منتهی می‌شد، تسلط یافتند. از سدهٔ ۱۰ق/۱۶م نوغایها در بجاق سکنی گزیدند و به اردوهایی منقسم شدند. گروههایی از این اردوها اغلب به سرزمینهای همجوار حمله می‌کردند. در نواحی پادولیا و اوکرائین این نیروها به بجاق و یا تاتارهای بجاق شهرت داشتند که به معنای تاتارهای منطقهٔ کناری بوده‌است (*بروکهاوس*، 848-849/IV^a). بعدها به بجاق و دشت نوغای نام بسارابی داده شد که بخش جنوبی بسارابی کنونی است (همان، 604/III^a).

در ۷۴۶ق/۱۳۴۵م بجاق زیرسلطهٔ دولت والاشی (والاخیا) قرار گرفت و سپس در ۸۰۲ق/۱۴۰۰م به تصرف فرمانروای بُغدان درآمد. در ۹۴۵ق/۱۵۳۸م دولت عثمانی در زمان سلطان سلیمان قانونی با کمک تاتارهای کریمه، بر سراسر بجاق دست یافت و این ناحیه جزو سنجاق آق کرمان شد. خان کریمه نیز که در لشکرکشی سلطان سلیمان شرکت داشت، قبایل نوغای را در بجاق اسکان داد (EI^2، همانجا). در ۱۰۶۷ق/۱۶۵۷م تاتارهای بجاق در ۲۰۰ روستا استقرار داشتند و تحت ادارهٔ حاکمی با عنوان «یالی آغاسی» بودند که از جانب خان تاتارهای کریمه گمارده می‌شد (همانجا؛ اولیا چلبی، ۱۱۴/۵). در فاصلهٔ سالهای ۱۱۱۱-۱۱۱۳ق/۱۶۹۹-۱۷۰۱م تاتارهای نوغای منطقهٔ بجاق که ۶ هزار خانوار بودند، از اطاعت خان کریمه سرباز زدند و خواستار تابعیت دولت عثمانی شدند (EI^2, I/1287). چون نفوذ روسیه در این مناطق فزونی گرفت و سپاهیان روس در اوکرائین پیشروی کردند، خان‌نشین کریمه نیز با ناآرامیهایی مواجه شد. در نتیجه تاتارهای نوغای خواستار مداخلهٔ دولت عثمانی شدند، ولی باب عالی با این درخواست موافقت نکرد (نک: راسم، ۹۳۴/۲-۹۳۸).

در ۱۱۸۳ق/۱۷۶۹م سپاهیان روس پیشرویهایی به سوی سرزمین کریمه داشتند. در ۱۱۸۴ق/۱۷۷۰م بجاق موقتاً به تصرف دولت روسیه درآمد (همو، ۹۶۰/۲-۹۶۱؛ EI^2، همانجا). در ۱۱۸۵ق/۱۷۷۱م نیروهای روسیه و عثمانی دست از جنگ کشیدند که در نتیجهٔ آن خان کریمه ناگزیر به ترک والاشی و بغدان شد که بجاق بخشی از آن بود (راسم، ۹۶۵/۲). در همین سال قرارداد صلحی میان طرفین منعقد گردید که به عهدنامهٔ «قینارجه» شهرت دارد. طبق مادهٔ سوم عهدنامه دو طرف موافقت کردند که استقلال کریمه، بجاق و بعضی از نواحی دیگر را به رسمیت بشناسند (همو، ۹۶۸/۲، ۹۷۱). در ۱۲۰۵ق/۱۷۹۱م بجاق ضمیمهٔ روسیه شد (BSE^3، IV/96) و سرانجام طبق معاهدهٔ بخارست در ۱۶ جمادی‌الاول ۱۲۲۷ق/۲۸ مهٔ ۱۸۱۲م دولت عثمانی بجاق را رسماً به روسیه واگذار کرد («دائرة‌المعارف»، VI/342)؛ در نتیجه تاتارهای این منطقه به دوبروجا و بلغارستان کوچ کردند.

مآخذ: اولیا چلبی، *سیاحت‌نامه*، استانبول، ۱۳۱۵ش؛ راسم، احمد، *عثمانلی تاریخی*، استانبول، ۱۳۲۶-۱۳۲۸ق؛ کاشغری، محمود، *دیوان لغات الترک*، ترجمهٔ محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۷۵ش؛ نیز:
Brockhaus, Entsiklopedicheskiĭ slovar', St. Petersburg, 1891; BSE^3; EI^2; Minorsky, V., introd. *Hudūd al-'Ālam*, London, 1937; *Türkiye diyanet vakfı İslâm ansiklopedisi*, Istanbul, 1992.

نادیزدا خارچینکو

بَجّانه، شهرکی واقع در جنوب اسپانیا و شمال بندر المریه. رود ریوآندرا که از کوههای سیرانوادا سرچشمه می‌گیرد، از این شهر عبور کرده، در شهر بندری المریه به دریا می‌ریزد (EI^2, I/864).

بجانه در زمان محمد بن عبدالرحمان (حک ۲۳۸-۲۷۳ق/ ۸۵۲-۸۸۶م) ساخته شد (سالم، ۱۷-۱۹) و به گفتهٔ ابن حوقل (۱۱۰/۱) در میان شهرهای مشهور و کهن اندلس مانند جیان و طلیطله که در تصرف عربها بود، تنها این شهر در زمان استیلای مسلمانان بر اندلس به وجود آمد. المریه که تا بجانه ۱۰ کمـ فاصله دارد، به منظور نگهبانی و حفاظت بجانه از حملهٔ بیگانگان بنیاد نهاده شد (سالم، ۱۹).

امرای بنی‌امیه برای حراست از نوار دریایی و کناره‌های جنوب

---

1. *Türkiye...*

شرقی اندلس در مقابل حملهٔ نرمانها، از قبیلهٔ بنی سراج یمنی منتسب به بنی قضاعه دعوت کردند تا پاسداری از آن نواحی را برعهده گیرند. آنان نیز در منطقهٔ وسیعی از وادی بجانه که ارش الیمن نام یافت، مستقر شدند (ابن عبدالمنعم، *صفة...*، ۳۷). در ۲۷۱ق/۸۸۴م گروهی از اندلسیها به نام بحریون در ارش الیمن پیاده شدند (سالم، ۲۲). ایشان که با کشتیهایی کالا و مسافران را در طول سواحل جنوبی اندلس و سواحل مغرب افریقا حمل می‌کردند، زمانی در ارش الیمن پیاده شدند که سواحل آن به سبب فتنه و آشوب حاکم بر اندلس، مورد بی‌توجهی قرار گرفته بود. آنان رفته‌رفته در ارش الیمن مستقر شدند و حاکمان عرب آن را بیرون راندند و باروی شهر را به هیأت شهر قرطبه بنا کردند. بحریون برای این کار از محمد بن عبدالرحمان اجازه خواستند. محمد چون گرفتار فرو نشاندن قیام ابن حفصون (ﻫ م) و مروان بود، درخواستشان را پذیرفت. در نتیجه بحریون قلعه‌هایی گرد بجانه بنا کردند و با عربهای ساکن ارش الیمن وارد گفت و گو شدند تا به یاری آنان حکومتی تشکیل دهند و با اجازهٔ امیران قرطبه یعنی منذر و برادرش عبدالله در ۲۷۶ق/۸۸۹م جمهوری بحریون را تأسیس کردند و شهر بجانه را مرکز آن قرار دادند (ابن عبدالمنعم، *الروض*...، ۸۰؛ سالم و عبادی، ۱۶۸). جمهوری بحریون در اواخر سدهٔ ۳ق بیشتر از بربرها، مولّدون و مستعربون تشکیل می‌شد (عبادی، ۳۴۴؛ لوی پرووانسال، «تاریخ...[1]»، II/155).

بجانه پس از ۳۷ سال استقلال نسبی در ۳۱۰ق/۹۲۲م جزو قلمرو امویان درآمد و در نیمهٔ سدهٔ ۴ق/۱۰م هنوز شهرتش پابرجا بود (همان، همانجا؛ EI²: II/22). اما در ۳۴۴ق/۹۵۵م عبدالرحمان سوم، المریه را پایتخت خود قرار داد و مردم بجانه به تدریج به المریه نقل مکان کردند و بجانه کم‌کم از رونق افتاد، تا آنکه در سدهٔ ۵ق/۱۱م، به قریه‌ای کوچک تبدیل شد و تنها مسجد جامع و ویرانه‌های بناهایی از آن دیار برجای ماند (همانجا).

بجانه مسجد بزرگی داشت که توسط عمر بن اسود در روزگار محمد ابن عبدالرحمان ساخته شده بود. این مسجد دارای گنبدی نیمکره‌ای شکل، مرکب از ۱۱ طاق بود که بر ستونهایی حامل تکیه داشت. قسمت بالای این ستونها به نقشهای بسیار زیبا منقوش بود. در قسمت شرقی مسجد ۳ رواق و در قسمت غربی آن ۴ رواق وسیع‌تر از رواقهای شرقی بنا شده بود که بر روی ستونهای سنگی استوار بودند. این مسجد همچنین دارای چاهی با آب گوارا بود (ابن عبدالمنعم، *صفة*، ۳۸؛ سالم، ۲۱). حدود ۵ کیلومتری شرق بجانه، معادن قابل ملاحظهٔ مس، روی، سنگ آهک و نیز چشمهٔ آب گرم با خواص شفابخش وجود داشت که آب آن از نظر طعم و زلالی در اندلس بی‌نظیر بود (ابن عبدالمنعم، *الروض*، ۷۹؛ لوی پرووانسال، «شبه جزیره...[2]»، 49).

مآخذ: ابن حوقل، محمد، *صورة‌الارض*، به‌کوشش کرامرس، لیدن، ۱۹۳۸م؛ ابن عبدالمنعم حمیری، محمد، *الروض المعطار*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۷۵م؛ همو، *صفة جزیرة الاندلس* (بخشی از *الروض المعطار*)، به کوشش لوی پرووانسال، قاهره، ۱۹۳۷م؛ سالم، عبدالعزیز، *تاریخ مدینة المریة الاسلامیة*، بیروت، ۱۹۶۹م؛ همو و احمد مختار عبادی، *تاریخ البحریة الاسلامیة فی المغرب و الاندلس*، بیروت، ۱۹۶۹م؛ عبادی، احمد مختار، *فی التاریخ العباسی و الاندلسی*، بیروت، ۱۹۷۲م؛ نیز: EI²; Lévi-Provençal, E., *Histoire de l'Espagne musulmane*, Paris, 1950; id, *La Péninsule ibérique au Moyen-age*, Leiden, 1938.

نادیزدا خارجینکو

بجایه، یکی از شهرهای بندری الجزایر در ساحل مدیترانه. فرانسویها بجایه را به سبب شمعهایی که در آنجا تهیه، و به خارج صادر می‌شد، بوژی[3] (شمع) نامیده‌اند (*دایرة المعارف*...). این شهر پیش‌تر ناصریه خوانده می‌شد، سپس آنجا را به نام قبیلهٔ بربری که در آن حوالی می‌زیست، بجایه نامیدند (عبادی، ۲۱۹، حاشیهٔ ۳). این شهر ساحلی میان افریقیه و مغرب (عبدالمؤمن، ۱۶۳/۱)، مقابل طرطوشهٔ اندلس (ابوالفدا، ۱۳۷) و در ۱۷۵ کیلومتری شرق شهر الجزایر قرار گرفته است («دائرة المعارف...[4]»، 179).

به نوشتهٔ ادریسی شهر بجایه پس از ویران شدن قلعه‌ای که حماد بن بلکین ساخته بود، بنا گردیده است. این قلعه پیش از ساخته شدن بجایه پایتخت بنی حماد بوده، و در مخازن آنجا اموال و اسلحه انبار می‌شده است (ص ۹۱).

این شهر را نخستین‌بار فنیقیها بنا نهاده، و اسم آن‌را صلده گذاشتند. سپس که به تصرف رومیان درآمد، آنجا را صلدای نامیدند و سرانجام از سوی واندالها و بربران ویران شد (عبادی، همانجا؛ حجی، ۵۰/۲، حاشیهٔ ۲). بنابر روایتی منصور بن بلکین به تجدید بنای بجایه پرداخت و آن را پایتخت خود قرار داد و منصوریه نامید (ابن عبدالمنعم، ۸۱) و در روایت دیگر بجایه در حدود سال ۴۵۷ق/۱۰۶۵م، توسط ناصر بن عَلَنّاس (اعلی الناس) بن حماد بن زیری بن مناد بن بلکین احداث و ناصریه نامیده شد (یاقوت، ۴۹۵/۱). طبق روایت دیگر این شهر در همان تاریخ توسط محمد بن بعبع، دریا سالار تمیم بن معز بن بادیس زیری احداث گردیده است (مونس، ۳۹۷) و برخی نیز احداث آن توسط ناصر بن علناس را در ۴۶۰ق ذکر کرده‌اند (سامی، ۱۲۴۲/۲). بجایه زمانی که مرکز حکومت حمادیان بوده، ۲۱ محله و ۷۲ مسجد داشته است (EI¹, II/766).

در قرن ۵ق، ابوعبید بکری آن‌را شهری کهن و پناهگاه زمستانی کشتیها خوانده که ساکنانش اندلسی بوده‌اند. وی می‌نویسد که در کوههای کنار این بندر قبایل شیعی مذهب کتامه زندگی می‌کنند و برای افراد موافق با اعتقاداتشان احترام خاصی قائلند (ص ۷۵۷).

در ۵۴۶ق/۱۱۵۱م بجایه به تصرف عبدالمؤمن موحدی درآمد و آخرین بازماندگان خاندان حمادی از طریق دریا به سیسیل گریختند. این شهر که روزی شاه‌نشین بود، کرسی یکی از ایالات موحدون و تابع

1. *Histoire*... 2. *La Péninsule*... 3. Bougie 4. *Encyclopedia*...

دولت مراکش گردید (EI², I/1205). علی بن اسحاق بن حمو، معروف به ابن غانیه در ۵۸۰ق/۱۱۸۴م در اوایل حکومت المنصور یعقوب بن یوسف بن عبدالمؤمن، نخست به بجایه هجوم برد و پس از تصرف آنجا به محاصرهٔ قسنطینه پرداخت، ولی کاری از پیش نبرد و در ۵۸۴ق درگذشت (ابن عبدالمنعم، ۸۲).

در ۶۲۶ق/۱۲۲۹م ابوزکریا یحییٰ پسر ابومحمد عبدالواحد دو شهر قسنطینه و بجایه را از دست فرزندان عبدالمؤمن موحدی خارج ساخت (قلقشندی، ۱۲۷/۵). در اواسط سدهٔ ۸ق/۱۴م شهر بجایه توسط سلطان ابوعنان فارس مرینی پادشاه مغرب تصرف شد (نک: ابن خطیب، ۱۶۷؛ نیز نک: قلقشندی، ۱۲۸/۵).

ابن بطوطه که در قرن ۸ق سفری به بجایه نموده، از قاضی آن شهر، ابوعبدالله زواوی و حاکم شهر ابوعبدالله محمد بن سیدالناس حاجب نام برده است (ص ۳۳). شهرهای تلمسان، بجایه و قسنطینه که در مسیر حمل طلای سودان قرار داشتند، به پایتختی ۳ حکومت نابرابر انتخاب شده، و این دولتها همواره در نزاع بودند (نک: ابن خلدون، ۹۹-۱۰۰ب؛ لاکوست، ۲۴).

از ۷۶۱ق/۱۳۶۰م به بعد دزدان دریایی بجایه را مرکز فعالیت خود قرار داده بودند، تا اینکه در ۹۱۶ق/۱۵۱۰م این شهر به تصرف اسپانیاییها درآمد و تا ۹۶۲ق/۱۵۵۵م در دست آنان بود و سپس عثمانیهای ساکن الجزایر آنجا را به چنگ آوردند که خود از زمرهٔ راهزنان دریایی بودند و بدین‌سان بجایه در سراشیبی اضمحلال افتاد.

در ۱۲۴۹ق/۱۸۳۳م پس از جنگی شدید، این شهر به تصرف فرانسویان درآمد (چمبرز...، 465) و تا استقلال الجزایر در دست آنان بود.

از شخصیتهای مهمی که از مردم بجایه بوده، و یا مدتی در این شهر به سر برده‌اند، می‌توان از اینان نام برد: ابن حمدیس (ه م)، شاعر عرب‌زبان سیسیلی که نخست در دربار زیریان در مهدیه بوده، و سپس به بجایه، به دربار حمادیان رفته، و در آنجا در ستایش پیروزی مسلمانان (۵۱۶ق/۱۱۲۳م) اشعاری سروده است (احمد، ۱۲۶). ابوعبدالله محمد بن حیان مرسی، محدث، و از متبحران در نظم و نثر مدتی در شهر بجایه اقامت داشته، در ۶۵۰ق/۱۲۵۲م در این شهر وفات یافته است (عنان، ۴۵۵). تقی‌الدین بجایی هم پزشکی مسلمان بود که در قرن ۷ق/۱۳م از آنجا به سیسیل رفته است (احمد، ۱۴۰).

مآخذ: ابن بطوطه، *رحلة*، به کوشش طلال حرب، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ ابن خطیب، محمد، *کناسة الدکان*، به کوشش محمدکمال شبانه، قاهره، ۱۹۶۶م؛ ابن خلدون، عبدالرحمان، *التعریف*، بیروت، ۱۹۷۹م؛ ابن عبدالمنعم، محمد، *الروض المعطار*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۸۴م؛ ابوعبید بکری، عبدالله، *المسالک و الممالک*، به کوشش وان لون و فره، تونس، ۱۹۹۲م؛ ابوالفدا، *تقویم البلدان*، به کوشش رنو و دوسلان، پاریس، ۱۸۴۰م؛ احمد، عزیز، *تاریخ سیسیل در دورهٔ اسلامی*، ترجمهٔ نقی لطفی و محمدجعفر یاحقی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی؛ ادریسی، محمد، *صفة المغرب و ارض السودان و مصر و الاندلس*، به کوشش دوزی و دخویه، فرانکفورت، ۱۴۱۲ق/۱۹۹۲م؛ حجی، محمد و محمد اخضر، حاشیه بر *وصف افریقای* حسن وزان فاسی، بیروت، ۱۹۸۳م؛ *دایرة المعارف فارسی*؛ سامی، شمس‌الدین، *قاموس الاعلام*، استانبول، ۱۳۰۶ق؛ عبادی، احمدمختار، حاشیه بر *نفاضة الجراب* ابن خطیب، قاهره، دارالکاتب العربی؛ عبدالمؤمن، *مراصد الاطلاع*، به کوشش علی محمد بجاوی، بیروت، ۱۳۷۳ق/۱۹۵۴م؛ عنان، محمد عبدالله، *نهایة الاندلس و تاریخ العرب المتنصرین*، قاهره، ۱۳۸۶ق/۱۹۶۶م؛ قلقشندی، احمد، *صبح الاعشیٰ*، قاهره، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۳م؛ لاکوست، ایو، *جهان‌بینی ابن خلدون*، ترجمهٔ مهدی مظفری، تهران، ۱۳۵۴ش؛ مونس، حسین، *تاریخ الجغرافیة و الجغرافیین فی الاندلس*، قاهره، ۱۹۸۶م؛ یاقوت، *بلدان*؛ نیز:

Chambers's Encyclopaedia, London, 1968; EI¹; EI²; *Encyclopedia International*, New York, 1974.

بهزاد لاهوتی

بِجِستان، بخش و شهری در جنوب استان خراسان.

بخش بجستان: بجستان یکی از بخشهای شهرستان گناباد است. این بخش در شمال غربی شهرستان گناباد واقع شده، و دارای ۳ دهستان به نامهای بجستان، جزین یا زین‌آباد و یونسی (به لهجهٔ محلی یُنسی) است (*سازمان...*، ۲۲؛ *سرشماری...*، پنجاه). بجستان در سابق از توابع فردوس بود و پس از آنکه گناباد شهرستان شد، یکی از بخشهای آنجا گردید که از دو دهستان به نام میان تکاب در جنوب، و لب‌کویر در شمال تشکیل می‌شد (تابنده، ۱۷۴-۱۷۵). قسمتی از شمال بجستان که نزدیک کویر نمک است، آب و هوای گرم و خشک دارد، ولی بخشهای مرکزی و جنوبی و شرقی آن دارای آب و هوای کم و بیش معتدل است (همو، ۱۷۴). کوههای بیزنگ، گرگان، آهنگ و زین‌آباد در قسمت غربی گناباد و در بخش بجستان واقع است (بهرامی، ۳۳۴). کوههای سلیمان نیز در جنوب بجستان و شمال قاین قرار دارد و قسمت‌شرقی فلات طبس به کوههای بجستان متصل است (کیهان، ۵۶/۱، ۶۲).

اراضی منطقه با ۱۹۴ رشته قنات آبیاری می‌شود. آب قناتهای آن شیرین و گوارا است، فقط آب چند آبادی که در حدود شمال شرقی بجستان واقع شده، مانند یونسی و مارندیز، اندکی شور، اما قابل استفادهٔ کشاورزی است (تابنده، همانجا). قنات گل بید از قناتهای معروف بجستان است و ۱۵ کمـ طول دارد و عمق مادر چاه آن ۷۵ متر است (پورابراهیم، ۱۸۶). رود موسمی کال شور در شمال بجستان در دهستان یونسی جریان دارد. عمق آن در حدود ۴ تا ۵ متر است، ولی آب آن قابل شرب و زراعت نیست و فقط برای تهیهٔ نمک از آن استفاده می‌شود. این رود از کوه سرخ کاشمر سرچشمه گرفته، پس از جریان یافتن به سمت شمال باختری به همراه دو رودخانهٔ مهم دیگر به نام کال‌سالار و کال شصت دره، تشکیل رودخانهٔ واحدی را می‌دهد. طول این رود حدود ۱۵۰ کمـ است که با ادامهٔ جهت به طرف باختر در بخش بجستان به کویر نمک می‌ریزد. این رودخانه پس از عبور از دهستان یونسی است که کال شور نامیده می‌شود (مجتبوی، ۴۱-۴۲).

بجستان دارای معادن متعددی است (*مشهد...*، 76). محصولات عمدهٔ کشاورزی آن نیز گندم، جو، پنبه، زعفران و میوه، خصوصاً انار، گلابی، هندوانه، زردآلو، انجیر و انگور است (تابنده، ۱۷۷؛ برزگر،

۱۷۳). اکنون بیشترین زمینهای زراعتی بجستان به کشت زعفران اختصاص یافته است (همو، ۱۷۱). پرورش کرم ابریشم در بجستان رواج دارد و ابریشم درگذشته از صادرات مهم آن به شمار می‌رفته است (نک: بهرامی، ۳۳۵). پارچهٔ بَرَک بجستان درگذشته به‌خصوص در دورهٔ قاجار شهرت خاص داشت. قالیچه نیز در بجستان بافته شده، به خارج صادر می‌شود (تابنده، همانجا).

اهالی بجستان مانند دیگر مردم گناباد شیعهٔ اثنا عشری هستند (همو، ۱۷۸). علما و فقها و محدثان بسیاری از بجستان برخاسته‌اند (همو، ۱۷۹).

شهر بجستان: این شهر در ۵۸° و ۱۲′ طول شرقی و ۳۴° و ۳۱′ عرض شمالی قرار دارد و ارتفاع آن ۱٬۲۵۰ متر است. در ۱۳۷۵ش جمعیت شهر بجستان ۹٬۳۰۷ نفر بود (سرشماری...، سی و نه).

درگذشته بجستان قصبهٔ بزرگی بوده، و جادهٔ قدیم مشهد ـ یزد از آن می‌گذشته است. شهر بجستان ۴ رشته قنات دارد که در داخل شهر جاری است (تابنده، ۱۷۶)، ولی از هنگام استفاده از چاههای شهرداری، آب قناتها به‌میزان قابل‌توجهی کاهش یافته است (مجتبوی، ۷۴). پیش از ۱۳۴۵ش که شهر هنوز لوله‌کشی نشده بود، آب انبارهای بزرگ و حوضهایی وجود داشته که آب موردنیاز را ذخیره می‌کرده‌اند (همو، ۸۲-۸۳).

پیشینهٔ تاریخی: قدمت بجستان همچون گناباد احتمالاً به دورهٔ هخامنشی می‌رسد (همو، ۴۹). در تُرفان (چین) کتیبه‌ای به زبان و خط پهلوی کشف شده که از وجود شخصیتی تاریخی با نام «مهر» یاد کرده، و محل درگذشت او را بجستان آورده است (برزگر، ۵۰). در قرون اولیهٔ اسلامی بجستان مانند گناباد ضمیمهٔ ولایت قهستان، و مدتی ضمیمهٔ نیشابور و گاهی از توابع هرات شمرده می‌شد (مجتبوی، ۵۰). یاقوت بجستان را از قرای نیشابور دانسته است (۴۹۷/۱).

حافظ ابرو در قرن ۹ق از بجستان به عنوان ناحیه‌ای «مختصر» مشتمل بر ۳ قریه با نامهای زین‌آباد، مارندز، یونسی، و ۲۰ مزرعه نام برده، و آن را از نواحی هرات به شمار آورده است (۴۴/۲). ظاهراً لشکریان تیمور در مسیر حرکت به خراسان از بجستان گذشته‌اند (مجتبوی، ۱۱۸، ۱۶۸-۱۶۹). این شهر در عهد صفویه نیز در معرض تاخت و تاز ازبکان بود (همو، ۱۱۸). بجستان در ۱۲۸۹ق/۱۸۷۲م قحطی شدیدی را به خود دید که باعث مرگ و میر و مهاجرت گروههایی از این ناحیه گردید (مشهد، همانجا).

آثار باستانی: در حاشیهٔ شرقی گورستان شهر، مسجدی واقع است که اهالی به این محوطه، صُنعه یا صمعه مزار می‌گویند که با توجه به نوع استفاده از آن باید همان صومعه یا معبد باشد و گمان می‌رود که این مکان در دورانهای پیشین پرستشگاه مهر بوده است (مجتبوی، ۱۵۹). قلعه دختر بجستان یا قلعهٔ گرد کوه بر فراز قله‌ای منفرد و رفیع در ۵ کیلومتری جنوب غربی قریهٔ مزار در کوهستانی به همین نام (نام محلی آن گُرکو) قرار دارد که اصل آن از دورهٔ ساسانی و یا پیش از آن است و در اواخر سدهٔ ۵ق به تصرف اسماعیلیان نزاری درآمد و در سدهٔ ۷ق توسط هولاکوخان مغول ویران شد (پورابراهیم، ۲۴۷-۲۵۰). این قلعه مانند دیگر قلعه دخترهای ایران نام خود را از ایزد اناهیتا گرفته است (مجتبوی، ۱۳۷).

مهم‌ترین اثر تاریخی بجستان مسجد جامع بزرگ شهر است که در زمان میرزا شاهرخ پسر امیر تیمور و توسط محمد بن فخرالدین بجستانی بنا شده است (تابنده، ۵۴، ۱۷۵). این مسجد دو ایوانی در زمان شاه عباس اول (۱۰۲۴ق) و اخیراً در ۱۳۷۲ش مرمت شده است (همو، ۵۴؛ مجتبوی، ۱۵۷). آثار قلعهٔ قدیمی شهر نیز در حسینیهٔ حاجیه دیده می‌شود (نک: تابنده، ۱۷۷). در زین‌آباد و یونسی کاروانسراهایی وجود دارد که به رباط شاه عباس معروفند (مجتبوی، ۱۶۲؛ برزگر، ۷۸). همچنین می‌توان به پل یونسی که با ۹ چشمه بر روی رودخانهٔ کال‌شور قرار گرفته، و از آثار دورهٔ صفوی است، اشاره کرد (مجتبوی، همانجا؛ تابنده، ۱۸۱).

مآخذ: برزگر، علی، *گذر سرزمین ایزد*، تهران، ۱۳۷۰ش؛ بهرامی، تقی، *جغرافیای کشاورزی ایران*، تهران، ۱۳۳۳ش؛ پورابراهیم، حسین، *جغرافیای گناباد*، گناباد، ۱۳۷۱ش؛ تابنده، سلطان حسین، *تاریخ و جغرافی گناباد*، تهران، ۱۳۴۸ش؛ حافظ ابرو، عبدالله، *تاریخ*، به کوشش درتا کراوولسکی، ویسبادن، ۱۹۸۲م؛ *سرشماری عمومی نفوس و مسکن (۱۳۷۵ش)*، نتایج تفصیلی، استان خراسان، تهران، ۱۳۷۶ش؛ سازمان *تقسیمات کشوری جمهوری اسلامی ایران*، وزارت کشور، تهران، ۱۳۷۶ش؛ کیهان، مسعود، *جغرافیای مفصل ایران*، تهران، ۱۳۱۱ش؛ مجتبوی، حسین، *جغرافیای تاریخی گناباد*، مشهد، ۱۳۷۴ش؛ یاقوت، *بلدان*؛ نیز:
Meshed and Northeastern Iran, ed. L. W. Adamec, Graz, 1981.

ابوالحسن مبین

بَجْکَم، ابوالحسین (مق‍ ۲۱ رجب ۳۲۹ق/۲۱ آوریل ۹۴۱م)، معروف و ملقب به ماکانی و رائقی، سردار ترک و امیرالامرای بغداد.

نام بجکم که به شکلهای گوناگون تصحیف و تحریف شده (برای نمونه، نک: قفطی، ۱۹۲؛ قمی، ۲۳۳؛ گردیزی، ۱۹۵؛ میرخواند، ۵۱۵/۳، ۵۱۶)، احتمالاً واژه‌ای ایرانی است که وارد زبان ترکی شده، و در اصل «بجکم» به معنی دم اسب یا دم گاووحشی بوده است (بنونیست، 183؛ کلاوسن، 295؛ کاشغری، ۴۰۱/۱). در عین حال، معانی دیگری چون تیرکمان، نشان و علامت و نیز پرچم برای آن ذکر شده است (*لغت فرس*، ۳۳۸؛ قزوینی، ۱۶/۴، ۲۵؛ کاشغری، کلاوسن، همانجاها).

بجکم ابتدا از غلامان ابوعلی عارض بود و به واسطهٔ همو به ماکان کاکی و سپس به مرداویج زیاری پیوست. در ماجرای قتل مرداویج به دست غلامان ناراضی ترک، از بجکم به عنوان یکی از سران آنها یاد شده است. از بعضی روایات این احتمال بر می‌آید که الراضی عباسی در توطئهٔ قتل مرداویج دست داشته، و بجکم با او مرتبط بوده است (ابوعلی مسکویه، ۳۸۳/۱؛ صولی، ۲۰، ۶۲؛ *العیون ...*، ۴(۲)/۳۵؛ ابن اثیر، ۳۰۱/۸، ۳۴۷؛ مسعودی، ۳۸۲/۴-۳۸۳؛ گردیزی، همانجا؛ فقیهی، ۸۰).

به هر حال، بجکم به سر کردگی یک دستهٔ قابل توجه از ترکان کشندهٔ

مرداویج به ناحیهٔ جبل رفت و خراج دینور و مناطق اطراف آن را جمع کرد و از الراضی، اجازهٔ ورود به بغداد خواست. با آنکه غلامان حُجَریهٔ بغداد این درخواست را دسیسه‌ای برضد خود می‌پنداشتند، و به ممانعت برخاستند، ولی چندی بعد، ابن رائق (هـ م) حاکم واسط و بصره، بجکم را نزد خود خواند و او را «رائقی» لقب داد (۳۲۳ق/۹۳۵م) و به واسطهٔ او دیگر ترکان و دیلمیانِ باقی مانده از سپاه مرداویج را نزد خود گرد آورد و همه را خلعت بخشید و بجکم را برایشان فرماندهی داد (ابوعلی مسکویه، ۳۳۱/۱؛ ابن اثیر، ۳۰۳/۸؛ مسعودی، ۳۸۳/۴؛ *العیون*، همانجا).

اندک اندک، پریشانی دستگاه خلافت، الراضی عباسی را واداشت تا ابن رائق را به امیرالامرایی برگزیند و امور را به او بسپارد. ابن رائق نیز در ۳۲۴ق وارد بغداد شد و بجکم را در ۳۲۵ق، صاحبِ شرطهٔ بغداد گردانید (همدانی، ۹۹/۱؛ ابن اثیر، ۳۲۲/۸-۳۲۳؛ ابوعلی مسکویه، ۳۶۵/۱). ابن رائق از همان ابتدای کار، با رقیبانی سرسخت، به ویژه با آل بریدی رویه‌رو شد و چون ابوعبدالله بریدی حاکم خوزستان، از پرداخت مالیات خودداری می‌کرد، بجکم را به سوی او فرستاد. بجکم نیز شوش را تصرف کرد و آنگاه سپاه ابوعبدالله را در هم شکست و اهواز را نیز گرفت و برای ابن رائق، فتح نامه فرستاد (صولی، ۸۸-۹۰؛ ابوعلی مسکویه، ۳۵۶/۱-۳۵۷، ۳۷۰-۳۷۴؛ ابن اثیر، ۳۳۳/۸-۳۳۷). با اینهمه، در ۳۲۶ق/۹۳۸م، بجکم در ارجان از معزالدولهٔ دیلمی که به دستور برادرش عمادالدوله به یاری ابوعبدالله برخاسته بود، شکست خورد و به اهواز گریخت و پس از سقوط عسکر مکرم به دست سپاه آل‌بویه، به واسط عقب نشست (ابوعلی مسکویه، ۳۷۸/۱). اما به تدریج میان معزالدوله و ابوعبدالله بریدی اختلاف افتاد و بجکم با استفاده از موقعیت، ظاهراً سپاهی به تسخیر شوش و جندیشاپور فرستاد (همو، ۳۸۱/۱-۳۸۲؛ ابن اثیر، ۳۴۲/۸).

در این زمان، اوضاع سیاسی منطقه به شدت آشفته بود و بجکم با تقویت نیروی خود به اندیشهٔ تسخیر بغداد افتاد، ولی آن را پنهان می‌داشت، اما ابن رائق از او بیمناک شده، با ابوعبدالله بریدی به مکاتبه پرداخت و به او پیشنهاد صلح کرد. بجکم پیشدستی کرد و لشکری به بصره فرستاد و بریدیان را مغلوب نمود و آنگاه ابوعبدالله را به سوی خود متمایل ساخت و با او صلح کرد (ابوعلی مسکویه، ۳۸۴/۱-۳۸۵؛ ابن اثیر، ۳۴۳/۸-۳۴۴).

در عین حال، در بغداد نیز اختلاف میان ابن مقله و ابن رائق (هـ مم) شدت گرفت و ابن مقله، بجکم را به پایتخت خواند و به سرنگونی ابن‌رائق تشویق کرد و از خلیفه خواست تا بجکم را امیرالامرا کند، اما الراضی، ابن رائق را از ماجرا آگاه کرد. آنگاه ابن مقله دستگیر شد و پس ازچندی به‌قتل رسید (همدانی، ۱۰۹/۱-۱۱۰؛ *العیون*، ۴(۲)/۵۵-۶۱؛ ابوعلی مسکویه، ۳۸۶/۱-۳۸۷؛ ابن اثیر، ۳۴۵/۸-۳۴۶؛ ابن جوزی، ۳۱۱/۶).

در ابتدای ذیقعدهٔ ۳۲۶/سپتامبر ۹۳۸، بجکم نام ابن رائق را از پرچمها و سپرها زدود و لقب رائقی را از نام خود انداخت و به سوی بغداد روان شد. خلیفه به پیشنهاد ابن رائق بجکم را دستور بازگشت داد، اما وی اعتنا نکرد. پس، ابن رائق و سپاه او گریختند و بجکم در ۱۲ یا ۱۳ ذیقعده وارد بغداد شد. الراضی او را گرامی داشت و خلعت بخشید و وی را لقب «امیرالامرا» داد. ابن رائق نیز پنهانی به بغداد بازگشت (ابوعلی مسکویه، ۳۹۳/۱-۳۹۶؛ *العیون*، ۴(۲)/۶۲-۶۸؛ انطاکی، ۲۲؛ صولی، ۴۳؛ دربارهٔ خلعتهای بجکم، نک: صابی، ۹۳-۹۴).

در محرم ۳۲۷، الراضی و بجکم برای جنگ با ناصرالدولهٔ حمدانی (حک ۳۱۷-۳۵۸ق/۹۲۹-۹۶۹م) که مدتی پرداخت مالیات را به تأخیر انداخته بود، به سوی موصل و دیار ربیعه رفتند. الراضی در تکریت ماند و بجکم به پیشروی ادامه داد و در نبردی که روی داد، بجکم پیروز شد و ناصرالدوله به آمد گریخت؛ اما سپاه حمدانیان به نبرد ادامه دادند و نصیبین و دیار ربیعه را باز پس گرفتند (ابوعلی مسکویه، ۴۰۴/۱-۴۰۶).

پیش از اینکه، خبر فتح موصل به دست بجکم، به الراضی برسد، عده‌ای از قرمطیان که همراه سپاه وی بودند، به سبب کمبود جیره، خشمگین شده، به بغداد بازگشتند. در این هنگام، ابن رائق نیز از نهانگاه خود خارج شده، قرمطیان و عده‌ای از سپاهیان و تودهٔ مردم را گرد آورد و بر بغداد مسلط شد. از آن سوی بجکم و الراضی پس از صلح با ناصرالدوله رهسپار بغداد شدند. ابن رائق نیز پیکی فرستاد و تقاضای صلح کرد. سرانجام قرار شد که راه فرات، دیار مضر، حران، رها، قنسرین و عواصم در دست ابن رائق باشد. بنابراین، وی از بغداد خارج شد و الراضی وبجکم، به‌بغداددرآمدند (ابوعلی مسکویه، ۴۰۵/۱-۴۰۹؛ صولی، ۱۱۷-۱۲۲؛ ابن اثیر، ۳۵۳/۸-۳۵۴).

در ۳۲۸ق/۹۴۰م ابوعبدالله بریدی با بجکم صلح کرد و دختر خود را به زنی به او داد. دو طرف، توافق کردند که بجکم به بلاد جبل لشکرکشی کند و ابوعبدالله نیز اهواز را از چنگ معزالدوله خارج سازد. اما بریدی که قصد تصرف بغداد را داشت، در حرکت به سوی اهواز درنگ می‌کرد. چون بجکم از تصمیم ابوعبدالله آگاه شد، به بغداد بازگشت و سپس برای دستگیری ابوعبدالله رهسپار واسط شد، اما بریدی به‌بصره گریخت (ابوعلی‌مسکویه، ۴۱۰/۱-۴۱۳؛ ابن‌اثیر، ۳۶۱/۸-۳۶۳؛ ابن زبیر، ۴۶؛ همدانی، ۱۱۵/۱-۱۱۶؛ صولی، ۱۳۳).

چون الراضی درگذشت (۳۲۹ق/۹۴۱م)، به‌فرمان بجکم، ابوعبدالله کوفی دبیر وی، تمام دیوانیان، قاضیان، فقیهان و اعیان و اشراف بغداد را احضار کرد و با آنان دربارهٔ انتخاب خلیفه، به گفت و گو پرداخت. برگزیدن المتقی (حک ۳۲۹-۳۳۳ق/۹۴۱-۹۴۵م) به عنوان خلیفه، در واقع، به خواست بجکم صورت گرفت. المتقی نیز برای بجکم که در واسط بود، درفش و خلعت فرستاد (ابوعلی مسکویه، ۲/۲-۳؛ صولی، ۱۸۶-۱۸۸، ۱۹۱؛ گردیزی، ۱۹۷؛ ابن اثیر، ۳۶۸/۸-۳۶۹).

در ۳۲۹ق ابوعبدالله بریدی سپاهی از بصره به مذار فرستاد. نیرویی که بجکم به فرماندهی توزون به مقابله با ایشان فرستاده بود، شکست خورد. بنابراین، بجکم خود از واسط به قصد سرکوب ابوعبدالله به راه افتاد؛ اما در میان راه، خبر رسید که لشکر توزون بر بریدیان غلبه یافته

است. بجکم عزم کرد که مدتی را در نواحی نهرجور به شکار بگذراند. در آنجا بجکم به طمع دستیابی به دارایی برخی از کردان ثروتمند، با شمار اندکی از غلامان و سپاهیان به سوی ایشان شتافت، ولی در نزاع با کردان به قتل رسید و سپاهش پراکنده شد (ابوعلی مسکویه، ۱۱ـ۹/۲؛ ابن اثیر، ۳۷۲ـ۳۷۱/۸؛ انطاکی، ۳۴). مدت امارت بجکم را ۲ سال و ۸ماه و ۹ روز نوشته‌اند (نک: ابوعلی مسکویه، ۱۱/۲؛ ابن اثیر، ۳۷۲/۸).

بجکم بسیار مال دوست بود، چنانکه پس از مرگ الراضی و پیش از برگزیدن المتقی به خلافت، وی فرش و مقداری از اشیاء گرانبهای دیگر را از کاخ خلافت ربود. المتقی نیز پس از مرگ بجکم، کاخ و اموال او را تصاحب کرد (همو، ۳۶۹/۸، ۳۷۲؛ صولی، ۱۹۷). بجکم نه تنها اموال بسیاری را در کاخ خودپنهان کرده بود، بلکه بخشی از گنجینهٔ خویش را نیز در بیابان مدفون ساخته بود. به قولی، پس از مرگش، گنجهای مدفون او، گم شد (ابوعلی مسکویه، ۱۲ـ۱۱/۲؛ گردیزی، همانجا؛ ابن اثیر، ۳۷۲/۸؛ همدانی، ۱۲۲/۱؛ *العیون*، ۹۹ـ۹۸ /(۲)۴؛ ابن جوزی، ۳۲۲ـ۳۲۱/۶؛ متز، 116). بجکم، جویای قدرت و شهرت بود (برای نمونه، نک: ابوعلی مسکویه، ۳۷۱ـ۳۷۰/۱). وی در روزگار الراضی، به ضرب سکه‌های زر و سیم دست زد که بر یک روی آن، تصویر بجکم را در لباس نظامی و بر روی دیگر، او را در حال تفکر نشان می‌داد (صولی، ۱۳۶؛ مسعودی، ۳۳۷/۴). در عین حال، بجکم عنوان «مولیٰ امیرالمؤمنین» را برای خود به کار می‌برد (صابی، ۱۲۳ـ۱۲۲).

دربارهٔ بجکم روایاتی نقل شده که زیرکی و هشیاری او را نشان می‌دهد (نک: ابوعلی مسکویه، ۳۷۷ـ۳۷۵/۱، ۳۹۸ـ۳۹۷، ۴۱۶؛ ابن اثیر، ۳۴۸/۸). همچنین شجاعت او، عامل مهمی برای پیروزیهای نظامیش بود؛ چنانکه، یک بار تنها با ۲۹۰تن، سپاهی ۱۰هزار نفری را در هم شکست (نک: ابوعلی مسکویه، ۳۷۱ـ۳۷۰/۱؛ متز، 28).

بجکم زبان عربی را با اینکه خوب می‌فهمید، برای پرهیز از اشتباه، بدان سخن نمی‌گفت (صولی، ۱۹۴)، اما به همنشینی با ندیمان الراضی علاقه داشت و بیش از همه ازسنان بن ثابت پزشک بهره می‌برد و از وی خواسته بود تا در نگاهداری جسم و جان و در تعدیل رفتار و اخلاق، او را یاری رساند (نک: قفطی، ۱۹۳ـ۱۹۲؛ ابن ابی اصیبعه، ۳۰۳ـ۳۰۲؛ ابوعلی مسکویه، ۳۷۶/۱، ۴۱۸ـ۴۱۷؛ تنوخی، ۲۴۹ـ۲۴۸/۷؛ متز، همانجا،نیز 29: دربارهٔ خشونتهای بجکم). افزون براین، سنان رساله‌ای نیز برای بجکم نوشت (قفطی، ۱۹۵).

بجکم به روزگار خشک سالی، در واسط، میهمانخانه‌ای برای نیازمندان ساخت و همچنین در بغداد بیمارستانی بنا کرد (همو، ۱۹۳؛ ابن ابی اصیبعه، ۳۰۴؛ ابوعلی مسکویه، ۴۲۰ـ۴۱۹/۱؛ ابن جوزی، ۳۲۰/۶). مسجد براثا نیز پس از آنکه در عهد المقتدر عباسی (حک ۲۹۵ـ۳۲۰ق/۹۰۸ـ۹۳۲م) ویران گردید، در ۳۲۸ق به فرمان بجکم، بازسازی شد و بر ایوان آن نام الراضی خلیفه را نوشتند (خطیب، ۱۰۹/۱؛ متز، 68؛ نیز نک: یاقوت، ۵۳۴/۱). وی برای باز پس گیری حجرالاسود از قرمطیان، پیشنهاد پرداخت ۵۰هزار دینار کرد، اما ایشان نپذیرفتند، تا سرانجام آن را در ۳۳۹ق به مکه باز گرداندند (همدانی، ۱۶۳/۱؛ ابن اثیر، ۴۸۶/۸). ظاهراً بجکم به سبب حضور در میان ایرانیان، به بعضی از آیینهای ایشان علاقه داشت و بدان عمل می‌کرد. چنانکه، نوروز، سده و مهرگان را به جشن و سرور می‌گذراند (نک: صولی، ۱۳۲؛ مسعودی، همانجا).

مآخذ: ابن ابی‌اصیبعه، احمد، *عیون الانباء*، به کوشش نزار رضا، بیروت، دار مکتبة الحیاة؛ ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن جوزی، عبدالرحمان، *المنتظم*، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۷ق؛ ابن زبیر، رشید، *الذخائر و التحف*، به کوشش محمد حمیدالله، کویت، ۱۹۵۹م؛ ابوعلی مسکویه، احمد، *تجارب الامم*، به کوشش آمدرز، قاهره، ۱۹۱۴ـ ۱۹۱۵م؛ انطاکی، یحیی، *تاریخ*، به کوشش عمر عبدالاسلام تدمری، طرابلس، ۱۹۹۰م؛ تنوخی، محسن، *نشوار المحاضرة*، به کوشش عبود شالجی، بیروت، ۱۹۹۵م؛ خطیب بغدادی، احمد، *تاریخ بغداد*، بیروت، دارالکتب العلمیه؛ صابی، هلال، *رسوم دارالخلافة*، به کوشش میخائیل عواد، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ صولی، محمد، *الاوراق*، قسم اخبار الراضی بالله و المتقی لله، به کوشش هیورث دن، قاهره، ۱۳۵۴ق/۱۹۳۵م؛ *العیون و الحدائق*، به کوشش نبیله عبدالمنعم داوود، بغداد، ۱۹۷۳م؛ فقیهی، علی اصغر، *آل بویه و اوضاع زمان ایشان*، تهران، ۱۳۵۷ش؛ قزوینی، محمد، *یادداشتها*، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۳۷ش؛ قفطی، علی، *تاریخ الحکماء*، اختصار زوزنی، به کوشش لیپرت، لایپزیگ، ۱۹۰۳م؛ قمی، حسن‌بن محمد، *تاریخ قم*، ترجمهٔ حسن‌بن علی قمی، به کوشش جلال الدین طهرانی، تهران، ۱۳۶۱ش؛ کاشغری، محمود، *دیوان لغات الترک*، استانبول، ۱۳۳۳ق؛ گردیزی، عبدالحی، *زین الاخبار*، به کوشش عبدالحی حبیبی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ *لغت فرس*، اسدی طوسی، به کوشش عباس اقبال آشتیانی، تهران، ۱۳۱۹ش؛ مسعودی، علی، *مروج الذهب*، به کوشش محمد محیی الدین عبدالحمید، قاهره، ۱۳۸۷ق/۱۹۶۷م؛ میرخواند، محمد، *روضة الصفا*، تهران، ۱۳۳۸ش؛ همدانی، محمد، *تکملة تاریخ الطبری*، به کوشش البرت یوسف کنعان، بیروت، ۱۹۶۱م؛ یاقوت، *بلدان*؛ نیز:

Benveniste, E., «Mots voyageurs en Asie centrale», JA, 1948, vol. CCXXXVI; Clauson, G., *An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth-Century Turkish*, Oxford, 1972; Mez, A., *The Renaissance of Islam*, tr. S. Khuda Bakhsh and D.S.Margoliouth, London, 1937.

روزبه زرین کوب

بَجَلی، حسن، نک: بجلیه.

بَجَلی، یزید، نک: یزید بن اسد.

بَجَلیّه، نام فرقه‌ای شیعی مذهب که بیش از دو قرن در محدودهٔ جغرافیایی کشور مغرب کنونی وجود داشته است.

به گزارش ابن حوقل (د بعد از ۳۶۷ق/۹۷۸م) در منتهی‌الیه قلمرو سرزمینهای اسلامی در مغرب زمین که به کرانه‌های اقیانوس اطلس ختم می‌شد، در منطقه‌ای به نام سوس دور (السوس الاقصیٰ) گروهی از شیعیان موسوی می‌زیستند که از شخصی به نام علی بن ورصند (نک: مادلونگ، 91، حاشیهٔ 4 : ورسند) پیروی می‌کردند (۹۱/۱). بسیار محتمل است که این گروه همان باشد که طبق گزارشهای مؤلفان پس از ابن حوقل، از شخصی به نام ابن ورصند بجلی پیروی می‌کردند و به بجلیه معروف بودند؛ با این تفاوت آشکار که آنان از نظر ابن حوقل و دیگرانی که از او نقل کرده‌اند (مثلاً نک: ادریسی، ۲۲۸/۱؛ یاقوت، ۳۲۰/۱)، جریان امامت را به موسی‌بن جعفر(ع) می‌رسانده‌اند (برای موسویه،

نک: نوبختی، ۶۷ ـ۶۹؛ سعد، ۹۱ـ۹۳؛ بغدادی، ۳۹ـ۴۰؛ شهرستانی، ۱۴۹/۱ـ۱۵۰)؛ اما از نظر ابن حزم (۴۱/۵) که گویا نخستین بار او آنان را بجلیه خوانده است، فرقه‌ای منشعب از کیسانیه (ﻫ م) بوده‌اند که امامت را در فرزندان امام حسن(ع) منحصر می‌دانسته‌اند. البته ابوعبید بکری نیز با ارائهٔ گزارشی که تردید وی در انتهای آن نمایان است (ص ۸۵۳)، به گونه‌ای به تکرار قول ابن حزم پرداخته است. در این میان، پاره‌ای دیگر از منابع، دربارهٔ این فرقه، تنها به اطلاق عنوان «رافضی» اکتفا کرده‌اند (ابن ابی زرع، ۱۲۹؛ سلاوی، ۱۴/۲). گفتنی است که نظر ابن‌حوقل در حدود یک قرن پیش از دیگران ابراز شده، و مستند به دیده‌ها و شنیده‌های خود اوست، به ویژه آنکه از گفتهٔ وی به روشنی برمی‌آید که او پس از اواخر دههٔ ۳۰ از سدهٔ ۴ق (۸۳/۱، ۱۰۴) باردوم به آن دیار سفر کرده، و به بازبینی و تأیید گزارش قبلی خویش پرداخته است. این نکته‌ای است که نقل نخست وی را تأکید می‌کند و بر استحکام آن می‌افزاید.

در آن روزگار، سوس منطقه‌ای پر آب و حاصل‌خیز بود که در آنجا محصولات بسیار به عمل می‌آمد و به دیگر نقاط روانه می‌شد. همین امر باعث شده بود که ساکنان شهرهای متعدد آن خطه، همواره در رفاه زندگی کنند (همو، ۹۱/۱، ۱۰۳؛ ابوعبید، همانجا؛ ادریسی، ۲۲۷/۱ـ۲۲۹؛ ابن عبدالمنعم، ۳۲۹ـ۳۳۰). در حوزه‌ای که مرکز سوس را تشکیل می‌داد، دو شهر تارودنت (رودانه) و تیوین وجود داشت که ساکنان شهر اول مذهب مالکی، و اهالی شهر دوم (که همان قبیلهٔ بنی لماس بوده‌اند، نک: ابوعبید، ۸۵۲) تشیع موسوی داشته‌اند (ادریسی، همانجا؛ قس: ابن ابی زرع، همانجا). اما دور افتادگی آن سامان از مناطق شهری و مراکز دانش و تمدن در قلمرو شرقی، موجب انزوا و بی‌خبری ساکنانش را فراهم آورده بود. این خصیصهٔ ناآگاهی و رفاه‌طلبی ساکنان مغرب دور، چنان سیاحان و جغرافی‌دانان شرق اسلامی را به شگفت آورده بود که در مجموع، از آنان به عنوان مردمی یکسره بدوی و بی‌فرهنگ یاد کرده‌اند (ابن حوقل، ۹۱/۱ـ۹۲؛ ادریسی، همانجا؛ نیز نک: ابن ابی زرع، ۲۲). این توصیفها را که به طور مشخص در روایات مربوط به نزاعهای مذهبی میان بجلیان و مالکیان قوت بیشتری می‌گیرد (ابن حوقل، ۹۱/۱؛ نیز نک: ادریسی، همانجا)، لزوماً نباید بسیار جدی گرفت. در واقع نوع رفتار بجلیان را نمی‌توان از الگوی جامع رفتاری در آن خطه مستثنیٰ دانست. می‌توان چنین انگاشت که مردم آن منطقه بیشتر به توسعهٔ امر زراعت و داد و ستد اهتمام داشته‌اند و بیشتر مردمی اقتصاد مدار بوده‌اند، تا دین مدار. در این‌باره، این نکته را که مرکز منطقهٔ ثروتمندی چون سوس، تنها یک مسجد داشته است (ابن حوقل، همانجا) می‌توان مدنظر قرار داد.

افزون بر آنچه گذشت، باید گفت که اصولاً خصیصهٔ رفاه مادی و برخورداری از مواهب، نه تنها به طور طبیعی با روحیهٔ جنگاوری چندان سازگاری ندارد، بلکه خود نوعی انگیزهٔ همزیستی و تمایل به آبادانی و توسعه نیز هست. درک این واقعیت می‌تواند گره از این نکته بگشاید که چگونه سوس‌نشینان، قبیله به قبیله و شهر به شهر، هر یک مذهب و آیینی برای خود برگزیده بودند، چندان که بجز تشیع و تسنن رسمی، می‌توان از تمایلات اعتزالی و خارجی نیز در آنجا نشانه‌هایی یافت (نک: همو، ۱۰۲/۱ـ۱۰۳). همچنین آمده است که در همان حوالی گروهی از مجوسیان ــ بدون آنکه از هرگونه تعرض به آنها گزارشی در دست باشد ــ از دیر زمان تا حدود سال ۴۴۸ق/۱۰۵۶م می‌زیسته‌اند (ابوعبید، همانجا؛ ابن ابی زرع، ۲۱، ۱۲۹). سرانجام جالب توجه است که در جریان سقوط سوس به دست مرابطون، با آنکه گزارشهایی از کشتگان بسیار از بجلیان هست، اما از سر سختی و مقاومت آنان و همچنین تلفات بسیار طرف مقابل، خبری نیست (همانجا)، و دور نیست که سپاه فاتح، تنها رنج عبور از مسیرهای کوهستانی و نفوذ در استحکامات را برخود هموار کرده باشد (نک: ادریسی، ۲۲۹/۱ـ۲۳۰). از این‌رو، می‌توان دریافت که چرا میان بجلیان و همسایگان مالکی آنان، که از قضا پرخاشگر وصف شده‌اند، نوعی مدارا در رفتار دیده می‌شده است؛ تا آنجا که در مسجد جامع شهر ۱۰ مرتبه نماز برپا می‌داشته‌اند و هر گروه نمازهای پنجگانهٔ خود را به نوبت می‌خوانده‌اند (نک: ابن حوقل، ۹۱/۱ـ۹۲).

بجلیان همچون دیگر ساکنان منطقهٔ سوس دور، مردمی اُمی بودند که به دور از دغدغه‌های دینی و تمایلات سیاسی، شادمانه از خاک حاصل‌خیز و طبیعت غنی سرزمین خویش بهرهٔ وافی می‌بردند و نیز از عیش و عشرت و باده‌گساری پرهیز نمی‌کردند (نک: ادریسی، ۲۲۸/۱؛ ابن عبدالمنعم، همانجا). آنان اهل دانش و فرزانگی نبودند، تا دفاع از عقیده‌ای را وجههٔ نظر خود قرار دهند یا به رد و نقض عقیده‌ای دیگر بپردازند. شاید به همین سبب است که منابع موجود از ارائهٔ عقاید کلامی آنان و بحث دربارهٔ آن، عاجز مانده‌اند. اهتمام ابن ورصند همان قدر بود که این مردم را به لباس تشیع درآورد تا ولایت امامی را بر گردن گیرند؛ و شاید که مقصود او جز این هم چیزی نبود (نک: دنبالهٔ مقاله).

رمز دوام این مذهب در این نقطه هم همین بود که فراگیری پاره‌ای آداب دینی، مستلزم ایجاد تغییر و تحول در الگوی زندگی این مردم نبود. اینان نیز نسل اندر نسل، چیزی بر آن نیفزودند و چیزی بیشتر نخواستند (نک: ابن ابی زرع، سلاوی، همانجاها)؛ گویی که می‌پنداشتند دنیا تا ابد چنین تواند بود و بر همین منوال خواهد گردید (نک: ابن حزم، ۴۱/۵).

وصف ابوعبید بکری (ص ۸۵۲) از بغض دینی آنان نسبت به صحابیان پیامبر(ص)، چندان مقرون به صحت نیست، زیرا این موضوع، پیش از هر چیز، حق تعامل با همسایگان مالکی مذهب را از آنان سلب می‌کرد.

با اینهمه، پاره‌ای گزارشها، از آنچه می‌توان به حوزهٔ احکام عملی آنان مربوط دانست، در دست هست. این احکام عملی چندان اندک و ابتدایینند که تنها می‌توانند رنگ و بویی از گونه‌ای گرایش شیعی را بنمایانند، و به‌طور عمده در افزودن یک ـ دو عبارت در اذان (همو، ۸۵۲ـ۸۵۳) خلاصه می‌شوند؛ بسا که همین اصرار بر افزودن آن دو جمله،

بیشترین گرانیگاه تمایل شیعی آنان را شکل می‌داده است، تا آنجا که نمازهای خود را در مسجد، با اذان و اقامهٔ مستقل شروع کنند (ابن حوقل، همانجا). بدین‌سان، به نظر می‌رسد که ابن حزم (همانجا) در حکم به اینکه نماز آنان غیر از نماز مسلمانان (یعنی اهل سنت) است، قدری راه افراط پیموده است. ابوعبید بکری نیز که ادعا کرده بود که ابن‌ورصند محرمات را بر پیروان خویش حلال کرده است (ص ۸۵۲)، تنها به بیان یک مورد بسنده می‌کند که چیزی جز حکم دادن به حلیت ربا، آن هم از طریق داخل دانستن آن در مصادیق عنوان بیع محلل نیست. اما بیش از این معلوم نیست که آیا محافظه‌کاری ابوعبید بکری مانع بوده است که از ذکر سایر مصادیق تحلیل حرام، برای مثال در روابط زن و مرد، خودداری ورزد، یا نه؛ هر چند که اصولاً می‌توان پنداشت که ابوعبید بکری خود به آنچه در این مجال آورده، اشراف کافی و نیز بر صحت استناد آن، اطمینان کامل نداشته است.

اما این مسأله که بجلیان از خوردن میوهٔ درختانی که ریشهٔ آنها خشک شده بود، امتناع می‌کرده‌اند (ابن حزم، همانجا)، می‌تواند از جملهٔ همان افکار خرافی باشد که در آن منطقه بسیار شایع بوده، و دیگر گزارشها و بررسیها بر آن صحه گذارده است (ابن عبدالمنعم، همانجا؛ نیز نک: نجار، ۳۷؛ قس: قاضی، ۱۸۳-۱۸۴).

اطلاعات مندرج در منابع موجود دربارهٔ عقاید بجلیان، از این حد فراتر نمی‌رود و این گزارشها اصولاً چندان کمکی در زمینهٔ شناخت پایه‌گذار این فرقه و ماهیت آموزه‌های او ارائه نمی‌کنند. منابع دست اول، ضمن اتفاق نسبی بر اینکه نام پدر یا یکی از اجداد او «ورصند» بوده است، در نام خود او هیچ اشتراک نظری ندارند و از وی به صورتهای «علی»، «حسن بن علی»، «محمد»، «عبدالله» و «علی بن عبدالله» یاد کرده‌اند (نک: ابن حوقل، ۹۱/۱؛ ابن حزم، ابوعبید، ابن ابی زرع، سلاوی، همانجاها). اما این نکته که قاضی نعمان (د ۳۶۳ق/ ۹۷۴م) در یکی از آثار خویش دو بار از ابن ورصند نام برده، خود بر پیچیدگی مسأله افزوده است؛ زیرا او هربار به گونه‌ای از او یاد کرده است: یک بار «ابوالحسین علی بن فرصند» و بار دیگر «ابوالحسن علی بن الحسین بن ورصند بجلی»، آن هم در احادیثی که اسناد آنها یا مقطوع است و یا مجهول (نک: مادلونگ، 90-87)؛ به گونه‌ای که می‌توان گفت این موضوع بر دانسته‌های قطعی ما چیزی نمی‌افزاید. در هر صورت نامی از برخی کتابهای منسوب به ابن ورصند و نیز اشاره‌ای به این احتمال که او احادیثی را که گردآورده، در عراق سماع کرده باشد، به میان آمده است (همو، 91).

ابن ورصند خود اهل نفطه از توابع قفصه و قسطیلیه (واقع در کشور تونس کنونی) بوده که به سوس آمده، و به تعبیر ابن حزم به گمراه کردن مردم پرداخته است (همانجا). نفطه شهری است که از دیرباز، دست‌کم از نیمهٔ قرن ۲ق/۸م به تشیع معروف بوده است (قاضی نعمان، ۵۴-۵۸؛ نیز نک: مادلونگ، 92؛ قاضی، ۱۷۳). اینکه ابن ورصند خود از نژاد بربر افریقا بوده، و نسبت «بجلی» او (منسوب به قبیلهٔ عربی بَجیله) صورت ولایی داشته است، کاملاً محتمل می‌نماید (نک: همو، ۱۷۱-۱۷۲).

ابن‌ورصند اگر پیش از ابوعبدالله شیعی (د ۲۹۸ق/۹۱۱م) (ابوعبید، همانجا) و یا مقارن با مهدی فاطمی (د ۳۲۳ق/۹۳۵م) (ابن ابی زرع، همانجا)، به آن سامان آمده باشد، تاریخ ورود وی را می‌توان پیش از ۲۸۶ق/۸۹۹م و یا در حوالی سال ۲۹۶ق/۹۰۹م دانست (نیز نک: مادلونگ، 89؛ قاضی، ۱۷۸).

چنین به نظر می‌رسد که ابن ورصند در اجتماع سوسیان، بیش از یک مرشد اخلاقی، از آن نوع که در قلوب عوام جای می‌گیرند، نبوده است. سندی در دست نیست که او در آنجا، مجلس درسی به‌پا داشته، و یا شاگردانی به معنای خاص تربیت کرده باشد. از این روست که حتیٰ نام و نسب او در اذهان آن مردمان و نسلهای بعد، به درستی ثبت نشده، و از شرح احوالش چیزی برجای نمانده است. دور نیست که همین فقدان منابع، به این احتمال که اصولاً بجلیان تنها از طریق آموزه‌های ابن‌ورصند با عقاید وی آشنا شده‌اند و او باید بسیار پیش‌تر از زمان مهدی فاطمی به نفطه بازگشته، و در همانجا درگذشته باشد، مجال طرح داده باشد (مادلونگ، 92-91).

به مجموعهٔ این عوامل می‌توان در بررسی علل اختلاف نام ابن‌ورصند، در میان مؤلفانی که بعدها از وجود چنین فرقه‌ای خبر داده‌اند، توجه کرد. آنان همگی در نام بردن از او، تنها به یک برههٔ زمانی و یک شخص خاص اشاره داشته‌اند و اختلاف، در واقع بر سر یک تن بیشتر نمی‌توانسته باشد. احتمال اینکه آن اسامی به افرادی مختلف از خاندان «بنی ورصند» ناظر باشد که در دورهٔ حیات بجلیه، هر یک از پس دیگری به پیشوایی این فرقه رسیده باشند، چیزی جز یک فرض نیست (قس: همو، 95-92؛ قاضی، ۱۷۰، ۱۸۷-۱۸۸).

آنچه دربارهٔ بجلیه توجه انظار را از دیرباز به خود جلب کرده، تنها وجود یک مرکز شیعی در دورترین نقطه از قلمرو حکومت اسلامی، با اکثریت دارای تمایلات سنی بوده است که به شکل یک کانون یکپارچه برای مدتی مدید دوام یافت؛ نه آنکه اصولاً حضور این اجتماع در آن منطقه، منشأ اثری سیاسی و یا تحول تاریخی درخوری بوده باشد. چنانکه می‌دانیم، بجلیه فاقد هرگونه قدرت سیاسی و نظام حکومتی و اداری ویژهٔ خویش بوده‌اند؛ و بر این موضوع، کلمهٔ «قبیل» در گزارش ابوعبید بکری (همانجا) به نیکی گواهی می‌دهد. این نکته البته از عدم انسجام آموزه‌های ابن ورصند و فقدان تبیین یک نظام اداری در افکار عمومی مردم آن نقطه ــ که جز به گذران زندگی به چیزی دیگر نمی‌اندیشیدند ــ نیز حکایت دارد. بجلیان همواره تابعیت والیان ادریسی منطقه را، احتمالاً حتیٰ در زمان خود ابن ورصند، می‌پذیرفتند و از میان خود رهبر یا امامی نداشته‌اند. همین امر باعث شده است تا برخی از صاحب‌نظران، به تبع پاره‌ای مصادر قدیم (مثلاً نک: ابن حزم، همانجا؛ ابوعبید، ۸۵۳) بپندارند که اینان هم شیعهٔ حسنی بوده‌اند (نک: مادلونگ، 96؛ قس: قاضی، ۱۷۵ بب). از سوی دیگر، این مسأله می‌توانسته است برای حکام ادریسی منطقه، به ویژه پس از آنکه قلمرو تحت تصرف

ادریس دوم (۱۷۷ـ۲۱۳ق/۷۹۳ـ ۸۲۸م) در میان فرزندان وی تقسیم شد، حائز اهمیت باشد؛ زیرا هر یک خود را از جلب حمایت بجلیان به‌عنوان یک قبیلهٔ متحد و ثروتمند شیعی ناگزیر می‌دیده است تا بتواند بخش کوچک تحت تصرف خویش را در قبال دیگر مدعیان محافظت کند. گزارش ابن حوقل حاکی است که بجلیان، از توجه عبدالله بن ادریس بن ادریس بن عبیدالله بن ادریس، بسیار برخوردار بودند و در رفاه و ارزانی می‌زیستند (۱/۱۰۳ـ۱۰۴).

بجلیه سرانجام در هجوم مرابطون که در ربیع‌الآخر ۴۴۸ق/ژوئیهٔ ۱۰۵۶م به قصد تصرف سوس صورت گرفت، از هم پراکندند (ابن ابی زرع، ۱۲۹؛ سلاوی، ۲/۱۳ـ۱۴)؛ هرچند مسلم نیست که بر اثر این حادثه کاملاً از میان رفته باشند (نک: مادلونگ، 90-88).

دربارهٔ بجلیه دو تحقیق مستقل در دست است: یکی «نکاتی دربارهٔ تشیع غیر اسماعیلی در مغرب» نگاشتهٔ ویلفرد مادلونگ، و دیگری «الشیعة البجلیة فی المغرب الاقصی» به قلم وداد قاضی.

مآخذ: ابن ابی زرع، علی، *الانیس المطرب*، رباط، ۱۹۷۲م؛ ابن حزم، علی، *الفصل*، به‌کوشش محمد ابراهیم نصر و عبدالرحمان عمیره، ریاض، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۲م؛ ابن‌حوقل، محمد، *صورة الارض*، به کوشش کرامرس، لیدن، ۱۹۳۸م؛ ابن عبدالمنعم حمیری، *الروض المعطار*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۸۰م؛ ابوعبید بکری، *المسالک و الممالک*، به کوشش وان لون و ا. فره، تونس، ۱۹۹۲م؛ ادریسی، محمد، *نزهة المشتاق*، بیروت، ۱۴۰۹ق/۱۹۸۹م؛ بغدادی، عبدالقاهر، *الفرق بین الفرق*، به کوشش عزت عطار حسینی، قاهره، ۱۳۶۷ق/۱۹۴۸م؛ سعد بن عبدالله اشعری، *المقالات و الفرق*، به کوشش محمدجواد مشکور، تهران، ۱۳۶۱ش؛ سلاوی، احمد، *الاستقصاء*، به کوشش جعفر ناصری و محمد ناصری، دارالبیضا، ۱۹۵۴م؛ شهرستانی، محمد، *الملل و النحل*، به کوشش محمد بدران، قاهره، مکتبة الانجلو المصریه؛ قاضی، وداد، «الشیعة البجلیة فی المغرب الاقصی»، *اشغال المؤتمر الاول لتاریخ المغرب العربی و حضارته*، تونس، ۱۹۷۹م؛ قاضی نعمان، *افتتاح الدعوة*، به کوشش وداد قاضی، بیروت، ۱۹۷۰م؛ نجار، عبدالمجید، *المهدی بن تومرت*، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ نوبختی، حسن، *فرق الشیعة*، به کوشش ریتر، استانبول، ۱۹۳۱م؛ یاقوت، *بلدان*؛ نیز:
Madelung, W., «Some Notes on Non - Ismā'ilī Shiism in the Maghrib», SI, 1976, vol. XLIV.

عبدالامیر جابری‌زاده

بِجِنگ، نک: پچنک.

بِجْنور[1]، شهر و ناحیه‌ای در شمال غربی ایالت اوتارپرادش در شمال هند که بخشی از جمعیت آن مسلمانند.

شهر بجنور در ۲۹° و ۲۲′ عرض شمالی و ۷۸° و ۸′ طول شرقی قرار گرفته، و مرکز ناحیه‌ای به همین نام است. طبق آمار ۱۹۷۱م/۱۳۵۰ش این شهر ۴۳٬۳۱۳ نفر جمعیت داشت («مجله...[2]»، VIII/201؛ ندوی، ۹؛ بریتانیکا، II/14). وسعت ناحیهٔ بجنور ۴٬۸۳۳ کمـ۲ و طبق آمار ۱۹۹۰م/۱۳۶۹ش جمعیت آن ۲٬۱۰۰٬۰۰۰ نفر بوده است. ناحیهٔ بجنور دارای تولیدات متنوع کشاورزی از جمله نیشکر، برنج و ذرت است و از مراکز تولیدات شیمیایی و دارویی هند به شمار می‌رود. بزرگ‌ترین شهرهای ناحیهٔ بجنور، نجیب‌آباد و ناگیناست («اطلس...[3]»، 135, 156, 160-161, 170, 174؛ موکرجی، 220؛ بریتانیکا، همانجا).

آگاهی درستی از پیشینهٔ تاریخی بجنور در دست نیست. طبق افسانه‌ای، پایه‌گذار شهر بجنور یکی از پادشاهان اساطیری هند به نام وِنا بوده است. نخستین بار در زمان التتمش (ه‌ م)، بجنور به تصرف مسلمانان درآمد. در ۸۰۱ق/۱۳۹۹م امیرتیمور گورکانی (حک‍ ۷۷۱ـ۸۰۷ق/۱۳۶۹ـ۱۴۰۴م) بجنور را غارت، و کشتار بسیار کرد (منهاج سراج، ۱/۴۸۷؛ «مجله»، VIII/194-195).

در مآخذ اسلامی هند تا دورهٔ اکبر شاه (حک‍ ۹۶۳ـ۱۰۱۴ق/۱۵۵۶ـ۱۶۰۵م) نام شهر بجنور ذکر نشده است. در این دوره بجنور یکی از «پرگنه»های «سرکار» سامبهال[4] «صوبهٔ» دهلی بود. بجنور پس از ضعف حکومت مرکزی هند، از پایگاههای قدرت حکمرانان افغان تبار روهیله[5] گردید و شهر نجیب‌آباد در ناحیهٔ بجنور به دستور نجیب‌خان پی‌افکنده شد (همانجا؛ ابوالفضل، ۱/۳۷۰، ۵۲۲). بجنور پس از ضعف حکومت روهیله در اختیار نوابان اوده (ه‍ م) قرار گرفت و در ۱۸۰۱م به حکومت استعماری انگلیس واگذار گردید (بریتانیکا، همانجا؛ «مجله»، VIII/195). بجنور از پایگاههای شورش ۱۸۵۷م برضد حکومت انگلیس بود و خارجیان شهر با یاری سید احمدخان از درگیری نجات یافتند (نک: خان[6]، سراسر کتاب؛ رضوی، II/372-373).

آثاری برجای مانده از بوداییان و خرابه‌های مقبرهٔ نجیب‌الدوله در شهر نجیب‌آباد از آثار کهن ناحیهٔ بجنور است («مجله»، همانجا).

مآخذ: ابوالفضل علامی، *آیین اکبری*، به کوشش بلوخمان، کلکته، ۱۸۷۲م؛ منهاج سراج، عثمان، *طبقات ناصری*، به کوشش عبدالحی حبیبی، کابل، ۱۳۴۲ش؛ ندوی، معین‌الدین، *معجم الامکنة*، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۳ق؛ نیز:
An Atlas of India, Delhi, 1990; *Britannica*, 1978; *The Imperial Gazetteer of India*, New Delhi, 1981; Khan, S. A., *History of the Bijnor Rebellion*, Delhi, 1982; Mukerji, A. B., «The Muslim Population of Uttar Pradesh, India», *Islamic Culture*, Hyderabad, 1973, vol. XLVII, no. 1; Rizvi, A. A., *A Socio - Intellectual History of the Isnā 'Asharī Shī'īs in India*, Canberra, 1986.

مجید سمیعی

بُجْنورْد، شهرستان و شهری در استان خراسان.

شهرستان بجنورد: این شهرستان در منتهی‌الیه شمال غربی خراسان واقع شده (*اطلس...*، ۸۶)، و از شمال به طول ۱۹۷ کمـ (سیدی‌زاده، ۴) با کشور ترکمنستان و از شرق با شهرستان شیروان، از جنوب شرقی با شهرستان اسفراین و از جنوب با شهرستان جاجرم، و از غرب با شهرستان کلاله (استان گلستان) محدود است (نقشه...).

شهرستان بجنورد تا پیش از دگرگونیهایی که در ۱۳۷۶ش در تقسیمات کشوری به عمل آمد، ۱۷٬۲۴۵ کمـ۲ مساحت (*جغرافیا...*، ۱/۶۲۱) و بالغبر ۴۱۵٬۳۲۱ نفر جمعیت داشت (سرشماری...، شانزده)،

1. Bijnor 2. *The Imperial...* 3. *An Atlas...* 4. Sambhal 5. Rohilla 6. Khan

اما در این سال، نخست بخش جاجرم که به سطح شهرستان ارتقا یافته بود، مشتمل بر بخشهای دشتکوه و مرکزی، از شهرستان بجنورد منتزع گردید (مجموعه قوانین، ۱۳۷۶ش، ص ۱۴۶) و سپس در ۱۳۷۹ش بخش مانه و سملقان با مرکزیت آشخانه به شهرستان تبدیل گردید (همان، ۱۳۷۹ش، ص ۱۸۶۷) و در نهایت جمعیت این شهرستان در ۱۳۸۰ش به ۲۶۵'۲۹۹ نفر، و مساحت آن به ۵۶۰'۶ کمـ ۲ کاهش یافت (نامهٔ فرمانداری...) و امروزه بخشهای راز و جرگلان (۵۸۲'۵۰ نفر) گرمخان (۳۵۷'۲۹ نفر) و مرکزی (۵۸۴'۶۱ نفر) جزو قلمرو اداری این شهرستان به شمار می‌روند (همانجا).

موقعیت طبیعی: بجنورد و آبادیهای تابع آن بر دامنه‌های شمالی آلاداغ تکیه دارند (*اطلس*...، ۸۴) که به صورت دنبالهٔ کوههای البرز به طول ۱۷۰ کمـ و با جهتی شمال غربی ـ جنوب شرقی در خراسان پیش می‌رود. مهم‌ترین رودخانهٔ شهرستان بجنورد، اترک است که از بلندیهای خاور قوچان سرچشمه گرفته، به سوی شمال باختری جریان می‌یابد و پس از عبور از شهرستانهای قوچان و شیروان وارد شهرستان بجنورد می‌گردد و در مسیر خود از خاور شهر بجنورد می‌گذرد (جعفری، ۱۰۲). در نواحی کوهستانی منطقه، جنگلهای پراکنده، غالباً به صورت غیرانبوه دیده می‌شود (افشار، ۹۷۹/۲).

پیشینهٔ تاریخی: درهٔ رود اترک، در اواخر هزارهٔ ۲ ق‌م نقش بسزایی در شکل گیری مراکز جمعیتی ایفا کرده است. اقوام هند و اروپایی هنگامی که از خاستگاههای خود به داخل ایران سرازیر شدند، چه بسا کرانه‌های اترک را برای اقامت اختیار کردند و شاید بتوان بسیاری از شهرها و آبادیهای دوره‌های اشکانی و ساسانی را در زیر لایه‌های آثار دوران اسلامی محدودهٔ بجنورد جست‌وجو کرد (نک: سیدی‌زاده، ۲۲). قدر مسلم این است که در دوران هخامنشی، سرزمین بجنورد، بخشی از ساتراپ‌نشین پارت محسوب می‌شده‌است (مجموعه *مقالات*...، ۶۵) و احتمال داده‌اند که مرکز حکومت اشکانیان، پیش از شهر صددروازه (دامغان) در ناحیهٔ بجنورد یا قوچان بوده است (پیرنیا، ۲۶۴۲/۳). در تقسیمات دوران بسط فرمانروایی پارتیان، بجنورد در ناحیهٔ آستاونه یا آستابنه قرار داشته است (مشکور، ۱۴۵/۱). بعدها در دوران اسلامی به نامهای جرمقان (جرمغان) و جرمگان (جرمکان) برمی‌خوریم که گاه به عنوان شهری از اعمال نسا (مقدسی، ۴۳۶/۲) و گاه همچون شهرکی از توابع نشابور نام برده می‌شد (*حدودالعالم*، ۹۰) و جرمغان همانجاست که اکنون مرکز شهرستان بر خرابه‌های باستانی آن بنیاد یافته است و قدمت آن به دوران پیش از اسلام می‌رسد (سیدی‌زاده، ۹۶).

تبارشناسی: ساکنان بومی خراسان غالباً از تبار اقوامی بوده‌اند که به زبانهای ایرانی سخن می‌گفته‌اند (نک: تفضلی، ۱۲). پس از ظهور اسلام نیز مردم خراسان رواج دهندگان زبان پارسی دری بوده‌اند. در ادوار اسلامی تیره‌های ترک زبان در خراسان استقرار یافتند و سپس در عصر صفوی، طایفه‌های کرد به دلایل سیاسی و نظامی به ویژه در شمال خراسان مستقر شدند. سهم حوزهٔ بجنورد از این جا به جاییها، ورود ترک تباران گرایلی و کردنژادان شادلو بود که با بومیان اصیل آن سامان درآمیختند و بدین‌گونه سرزمینهای پیرامون شهرستان بجنورد، زیستگاه اقوام مختلفی گردید که هر کدام زبان و آیین و آدابِ قومی خود را به گونه‌ای مسالمت‌آمیز همچنان پاس می‌دارند. در این میان عمدهٔ ساکنان منطقه را طوایف کُرد شادلو تشکیل می‌دهند که در ۱۰۰۹ق/ ۱۶۰۰م به اشارهٔ شاه عباس صفوی به این حدود کوچ کردند (*دایرة المعارف*...؛ امان‌اللهی، ۲۳۴؛ توحدی، ۹؛ اسکندربیک، ۵۹؛ مقیمی، ۲۷؛ میرنیا، ۱۲؛ سایکس، ۱۸؛ پاپلی، کوچ‌نشینی...، ۸۴؛ انوار، ۵۳۷- ۵۳۸؛ کرزن، ۲۶۲).

شهر بجنورد: این شهر یکی از ۷۳ شهر کنونی خراسان است (نامهٔ استانداری...) که ۰۱۰'۱ متر از سطح دریا ارتفاع دارد و در ۵۷° و ۲۰´ طول شرقی و ۳۷° و ۲۹´ عرض شمالی واقع است (پاپلی، *فرهنگ*...، ۹۳؛ سیدی‌زاده، ۱۴.۴). جمعیت شهر بجنورد در ۱۳۸۰ش بالغ بر ۷۴۲'۱۵۷ نفر بوده است (نامهٔ فرمانداری).

نام‌گذاری: نام شهر را بزنجرد، بیژن‌گرد، بوج نرد، بیژن یورت و بجنرد نیز نوشته‌اند (اعتمادالسلطنه، *مرآة*...، ۲۷۰/۱؛ اعتضادالسلطنه، ۴۴۱؛ سیدی‌زاده، ۳؛ توحدی، همانجا). در فاصلهٔ ۳ کیلومتری شمال غربی شهر، آثار قلعهٔ کهنی از اعصار دور به چشم می‌خورد که کهنه کَند یا بیژن یورت نامیده می‌شود که به احتمال باید همان بیژن گرد باشد. این شهر، روزگاری بر اثر زلزله ویران گردید و جای خود را به بجنورد داد (شریعتی، ۱۸۶؛ سیدی‌زاده، ۱۰۷).

به اعتبار اینکه واژهٔ یورت و یورد، ترکی ـ مغولی، و به معنای چراگاه دام، قرارگاه ایل و طایفه است (معین، ذیل یورت)، می‌توان باور داشت که این شهر در اواخر سدهٔ ۸ق پس از استقرار طوایف تیموری و گرایلی به جای شهر کهن گرمکان یا جرمغان پایه‌گذاری شده است.

شهر کنونی بجنورد در حدود سال ۱۱۰۰ق/۱۶۸۹م به وسیلهٔ تولی‌خان دوم، یکی از امیران کرد شادلو بنا شد و پس از آنکه در فتنهٔ حسن‌خانِ سالار (۱۲۶۳ق/۱۸۴۷م) به شدت آسیب دید، بار دیگر به دست فرزندان تولی‌خان مرمت شد. ساختمان شهر به ضرورت موقعیت تدافعی آن به‌هیأت قلعه‌ای با ۴ دروازه و چندین برج و خندقی بر پیرامون آن ساخته شده بود (اعتمادالسلطنه، *مطلع*...، ۱۲۹/۱؛ نیز نک: سیدی‌زاده، ۲۶: نقشهٔ بجنورد ترسیم مک گرگور، ۱۲۹۲ق/۱۸۷۵م). اما چنانکه گذشت، پیش از شهر کنونی و حتیٰ پیش از ظهور و سقوط بیژن یورت، مرکز ناحیه جایی می‌بوده است به نام جرمگان که در جریان حملهٔ مغول ویران گردید. تپهٔ باستانی جرمغان در کنارهٔ شهر کنونی بجنورد، بازماندهٔ ویرانه‌های آن شهر است.

شهرت بجنورد در سده‌های پس از اسلام بیشتر از دو جهت بوده است: یکی آوازهٔ چمن کالپوش یا دشت شاه که از مضافات بجنورد به حساب می‌آمده، و قرارگاه تمام کسانی بوده است که مرکز کشور را به قصد خراسان ترک می‌کرده‌اند، از جمله احمد تگودار، غازان خان،

ابوسعید بهادرخان، شاه اسماعیل، شاه عباس، آغا محمدخان، فتحعلی‌شاه، عباس میرزا و ناصرالدین شاه که گاه با اقامتی طولانی در چمن کالپوش آن را به نوعی مقر ییلاقی حکومت بدل می‌کرده‌اند (رشیدالدین، ۱۹۰، ۲۷۶؛ حکیم‌الممالک، ۳۸۳، ۳۸۶-۳۸۷؛ مجموعه مقالات، ۱۰۷، اعتمادالسلطنه، *مرآة*، ۱۵۵۸/۴)؛ دیگر از باب درگیریهای مستمر و خونین حاکمان شهر با ترکمانان مهاجم که مدتهای طولانی موجب آشفتگی منطقه و مایهٔ نگرانی دولت مرکزی بوده است (شیبانی، ۱۴۲؛ کرزن، ۲۵۹-۲۶۰؛ حکیم‌الممالک، ۳۵۲-۳۵۳؛ اعتمادالسلطنه، *تاریخ...*، ۱۸۹۵/۳، *مرآة*، ۲۷۴/۱؛ مک گرگور، ۲۵۹/۲؛ موزر، ۲۲۰؛ محمدکاظم، ۵۵/۱؛ فریزر، ۳۶۸؛ «راهنما...»[1]، 386).

ویژگیهای طبیعی: شهر بجنورد به گونه‌ای با ارتفاعات آلاداغ محاط شده است که موقعیت کلاردشت را در ارتفاعات البرز تداعی می‌کند؛ با این تفاوت که جنگلهای پیرامونی بجنورد به انبوهی صفحات مازندران نیست (حکیم‌الممالک، ۳۴۶-۳۴۷). آب رودخانه‌های عین‌اللطف، مهنان و چرمغان که همگی از دامن آلاداغ سرازیر می‌شوند، حوالی بجنورد را مشروب می‌سازند (اعتمادالسلطنه، *مطلع*، ۱۲۷/۱-۱۲۸؛ *لغت‌نامه...*).

آثار تاریخی: عمارتها، باغها، مساجد، آرامگاهها، برجها، قلعه‌ها، سنگ‌نگاره‌ها، رباطها و کاروانسراهای بسیاری در داخل شهر بجنورد و اطراف آن هنوز وجود دارد که عصر کنونی را سده به سده با دوران باستان پیوند می‌دهد (سیدی‌زاده، ۲۴ بب)، اما از این میان عمارت حکومتی سردار مفخم بجنوردی که به آینه خانه مشهور است و اکنون در محوطهٔ بیمارستان امام رضا(ع) قرار گرفته است و نیز تپه‌ها و قلعه‌های باستانی نارین قلعه، چرمغان، بیژن یورت و هم بنای مزار معصوم‌زاده، ساختمان قجری بش قارداش (۵ برادر)، مقبرهٔ میدان سرخ، امامزاده اسفیدان، مسجد جامع شهر و عمارت خسروخان توجه گردشگران را بیشتر به خود جلب می‌کند (اعتمادالسلطنه، همان، ۱۲۹/۱-۱۳۰؛ سیدی‌زاده، ۶۳، ۶۹، ۱۶۰، ۱۷۰، جم؛ *جغرافیا*، ۶۲۱/۱-۶۲۲؛ شریعتی، ۱۸۷-۱۸۸).

از بزرگان این سرزمین اسماعیل بجنوردی فیلسوف و عارف (د ح ۱۲۹۳ق)، محمدتقی بجنوردی، فقیه (د ۱۳۱۴ق) و سیدحسن بجنوردی (۱۳۱۶-۱۳۹۵ق)، فقیه، اصولی، فیلسوف و ادیب، از مراجع تشیع و صاحب آثار متعدد چون *القواعد الفقهیه* و *منتهی الاصول* را می‌توان نام برد. عبدالحسین تیمورتاش (۱۲۵۸-۱۳۱۲ش)، رجل سیاسی و وزیر دربار مقتدر رضاخان پهلوی نیز منسوب به این شهر است (بامداد، ۲۳۹/۲-۲۴۳).

مآخذ: اسکندربیک منشی، *عالم آرای عباسی*، تهران، ۱۳۵۰ش؛ *اطلس کامل گیتاشناسی*، تهران، ۱۳۶۴ش؛ اعتضادالسلطنه، علیقلی میرزا، *اکسیر التواریخ*، به کوشش جمشید کیانفر، تهران، ۱۳۷۰ش؛ اعتمادالسلطنه، محمدحسن، *تاریخ منتظم ناصری*، به کوشش محمداسماعیل رضوانی، تهران، ۱۳۶۷ش؛ همو، *مرآة البلدان*، به کوشش عبدالحسین نوایی و هاشم محدث، ۱۳۶۷-۱۳۶۸ش؛ همو، *مطلع الشمس*، تهران، ۱۳۵۵ش؛ افشار سیستانی، ایرج، *مقدمه‌ای بر شناخت ایلها، چادرنشینان و طوایف عشایری ایران*، تهران، ۱۳۶۰ش؛ امان‌اللهی بهاروند، سکندر، *کوچ‌نشینی در ایران*، تهران، ۱۳۶۰ش؛ انوار، عبدالله، تعلیقات بر *جهانگشای نادری* محمدمهدی استرابادی، تهران، ۱۳۴۱ش؛ بامداد، مهدی، *شرح حال رجال ایران*، تهران، ۱۳۷۱ش؛ پاپلی یزدی، محمدحسین، *فرهنگ آبادیها و مکانهایی مذهبی کشور*، مشهد، ۱۳۶۷ش؛ همو، *کوچ‌نشینی در شمال خراسان*، ترجمهٔ اصغر کریمی، تهران، ۱۳۷۱ش؛ پیرنیا، حسن، *ایران باستان*، تهران، ۱۳۶۲ش؛ تفضلی، احمد، *تاریخ ادبیات ایران پیش از اسلام*، به کوشش ژاله آموزگار، تهران، ۱۳۷۶ش؛ توحدی، کلیم‌الله، *حرکت تاریخی کرد به خراسان در دفاع از استقلال ایران*، مشهد، ۱۳۵۹ش؛ جعفری، عباس، *رودها و رودنامه‌های ایران*، تهران، ۱۳۷۶ش؛ *جغرافیای کامل ایران*، وزارت آموزش و پرورش، تهران، ۱۳۶۶ش؛ *حدودالعالم*، به کوشش منوچهر ستوده، تهران، ۱۳۴۰ش؛ حکیم الممالک، علینقی، *روزنامهٔ سفر خراسان*، تهران، ۱۳۵۶ش؛ *دایرة المعارف فارسی*؛ رشیدالدین فضل‌الله، *جامع التواریخ*، به کوشش عبدالکریم علی اوغلی، باکو، ۱۹۵۷م؛ سایکس، پرسی، *سفرنامه*، ترجمهٔ حسین سعادت نوری، تهران، ۱۳۶۳ش؛ *سرشماری عمومی و نفوس و مسکن (۱۳۷۵ش)، نتایج تفصیلی، شهرستان بجنورد*، مرکز آمار ایران، ۱۳۷۶ش؛ سیدی‌زاده، احسان و علی‌اکبر عباسیان، *بجنورد، گذرگاه شمالی خراسان*، مشهد ۱۳۷۱ش؛ شریعتی، علی، *راهنمای خراسان*، تهران، ۱۳۶۳ش؛ شیبانی، ابراهیم، *منتخب التواریخ*، تهران، ۱۳۶۶ش؛ فریزر، جیمز بیلی، *سفرنامه (سفر زمستانی)*، ترجمهٔ منوچهر امیری، تهران، ۱۳۶۴ش؛ کرزن، جرج، *ایران و قضیهٔ ایران*، ترجمهٔ وحید مازندرانی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ *لغت‌نامهٔ دهخدا*؛ مجموعه قوانین، سال ۱۳۷۶ش، نشریهٔ روزنامهٔ رسمی جمهوری اسلامی ایران؛ همان، سال ۱۳۷۹ش؛ *مجموعه مقالات سمینار دانشگاه آزاد اسلامی واحد بجنورد*، بجنورد، ۱۳۷۱ش؛ محمدکاظم، *عالم آرای نادری*، به کوشش محمدامین ریاحی، تهران، ۱۳۶۴ش؛ مشکور، محمدجواد، *پارتیها یا پهلویان قدیم*، تهران، ۱۳۵۰ش؛ معین، محمد، *فرهنگ فارسی*، تهران، ۱۳۶۰ش؛ مقدسی، محمد، *احسن التقاسیم*، لیدن، ۱۹۰۶م؛ مقیمی، محمداسماعیل، *جغرافیای تاریخی شیروان*، مشهد، ۱۳۷۰ش؛ مک گرگور، سی. م.، *شرح سفری به ایالت خراسان و شمال غربی افغانستان*، ترجمهٔ اسدالله توکلی طبسی، مشهد، ۱۳۶۸ش؛ موزر، هنری، *سفرنامهٔ ترکستان و ایران*، ترجمهٔ علی مترجم، به کوشش محمد گلبن، تهران، ۱۳۵۶ش؛ میرنیا، علی، *ایلها و طایفه‌های عشایری خراسان*، تهران، ۱۳۶۹ش؛ نامهٔ استانداری خراسان، مورخ ۸۰/۹/۲۶؛ نامهٔ فرمانداری بجنورد، مورخ ۸۱/۹/۲۱؛ نقشهٔ تقسیمات کشوری ایران، تهران، گیتاشناسی، شم ۱۲۹؛ نیز:

The Middle East Intelligence Handbooks, 1943-1946 (Persia), London, 1987.

محمدرضا خسروی

بُجنوردی، سید حسن (۱۳۱۶-۱۳۹۵ق/۱۸۹۸-۱۹۷۵م)، فرزند آقا بزرگ بن علی اصغر، از عالمان امامی برآمده در حوزهٔ نجف که آثار گوناگونی در فقه، اصول و حکمت برجای نهاده است.

وی در خُراشا یکی از روستاهای بجنورد در خانواده‌ای از سادات به دنیا آمد؛ پدرش سید آقابزرگ نسب به سید ابراهیم مُجاب، نوادهٔ امام موسی‌بن جعفر (ع) می‌رسانید و مادرش نیز از سادات موسوی بود (نک: بجنوردی، محمد، «شرح...»، ۱؛ بروجردی، ۷). وی پس از تحصیل مقدمات در بجنورد، برای تکمیل آموخته‌های خود در ۱۴سالگی راهی مشهد شد و به زودی به محفل درس میرزا عبدالجواد ادیب نیشابوری راه یافت و در ادب عربی و فارسی بهره‌ای وافر گرفت و همزمان به فراگیری ریاضیات نیز همت گمارد. افزون بر آن، در دروس

1. *The Middle East...*

سطوح فقه و اصول شرکت جست؛ از حاج آقا محمد آقازاده (فرزند آخوند خراسانی) اصول، و از حاج آقا حسین قمی و حاجی فاضل خراسانی که از شاگردان میرزای شیرازی بودند، فقه آموخت. وی در عرض علوم منقول، به فراگیری علوم معقول نیز همت گماشت و افزون بر حاجی فاضل خراسانی، از آقا بزرگ شهیدی که از بازماندگان حکما در حوزهٔ مشهد بودند، حکمت آموخت و با مشربهای گوناگون فلسفی از مشاء و اشراق و حکمت متعالیه آشنایی عمیق یافت. از حاجی فاضل در برهه‌ای افزون بر ۱۰ سال تفسیر و فقه نیز فرا گرفت و خود از مدرسان توانای حوزهٔ مشهد در علوم معقول و منقول شد؛ از شاگردان او در این دوره، کسانی چون بدیع الزمان فروزانفر و محمود شهابی درخور یاد کردند (نک: آقا بزرگ، ۳۸۵/۱؛ شریف رازی، ۱۸۴/۳؛ آشتیانی، «چهره‌ها...»، ۳۱-۳۲؛ بجنوردی، کاظم، ۱/۱؛ بجنوردی، محمد، همان، ۱-۳؛ بروجردی، ۸-۹). گفتنی است که هانری کربن در معرفی بازماندگان حلقه‌های حکمت در مشهد و یادکردی از حاجی فاضل و آقا بزرگ، از شاگردان آنان به بجنوردی اشاره کرده، و او را میراث بری توانا برای حلقه‌های حکمت خراسان شمرده است (نک: ص ۵۱۰).

بجنوردی در ۱۳۴۰ق/۱۹۲۲م با تأکید استادش حاجی فاضل به منظور تکمیل آموخته‌های خود راهی نجف شد و بی‌درنگ به محفل درس بزرگانی چون آقا ضیاء عراقی، محمد حسین نائینی و سید ابوالحسن اصفهانی راه یافت. وی افزون بر فراگیری یک دوره اصول نزد آقا ضیاء عراقی و نائینی، در فقه چندی از آقا ضیاء و یک و نیم دهه از محفل نائینی، و افزون بر آن از محفل اصفهانی بهره برد. وی علاوه بر رابطهٔ علمی که با سید ابوالحسن اصفهانی داشت، با نوهٔ دختری او ازدواج کرد (آقا بزرگ، شریف رازی، نیز بجنوردی، کاظم، همانجاها؛ بجنوردی، محمد، همان، ۳-۴؛ مشکوة، ۱۴؛ آشتیانی، همان، ۳۲؛ بروجردی، ۹-۱۱). وی در یاد کرد از استادانش، از آقا ضیاء عراقی به «استاذنا المحقق»، از نائینی به «شیخنا الاستاذ» یا «استاذنا العلامة» و از اصفهانی به «بعض المحققین» تعبیر می‌کرده است (نک: منتهی...، ۳/۱؛ نیز آشتیانی، همان، ۳۳).

بجنوردی از اوان ورود به نجف، همزمان به تدریس سطوح فقه و اصول نیز اشتغال داشت و پس از درگذشت استادش آقا ضیاء، در سطحی محدود تدریس خارج اصول را آغاز کرد. وی پس از درگذشت سید ابوالحسن اصفهانی، مسجد شیخ طوسی را که نماد قدمت حوزهٔ نجف بود، به عنوان محل القای دروس خود برگزید و رسماً به درس خارج فقه و اصول اشتغال ورزید. او درس را به عربی می‌گفت و به همین سبب، محفل او برای طلاب عرب زبان نیز جاذبه داشت (نک: آل محبوبه، ۳۰۳؛ آقابزرگ، ۳۸۷/۱؛ بجنوردی، محمد، همان، ۴؛ آشتیانی، همان، ۳۲؛ بروجردی، ۱۱-۱۲).

در شمار شاگردان او می‌توان کسانی چون شیخ محمدرضا مظفر، سید یوسف حکیم، سید محمد تقی‌حکیم، سید محمد علی قاضی طباطبایی، شیخ محمد تقی جعفری، شیخ عبداللطیف حائری تنکابنی، سید محمد کلانتر، شیخ عبدالله بروجردی، شیخ علی کاشف الغطاء، سید موسیٰ بحر العلوم، سید هادی تبریزی، شیخ حسین وحید خراسانی، سید جلال الدین آشتیانی و فرزندان او سید مهدی بجنوردی و سید محمد بجنوردی را نام برد (نک: بجنوردی، حسن، «اجازه...»؛ آقابزرگ، ۳۸۶/۱؛ کلانتر، ۶؛ حائری، مهدی، «نامه...»؛ آل محبوبه، آشتیانی، نیز بجنوردی، محمد، همانجاها؛ حکیم، مقدمه، ۱۴؛ امین، ۱۳۴/۳؛ بروجردی، ۱۲).

بجنوردی افزون بر فقه و اصول، در دیگر رشته‌های منقول از تفسیر و درایه و رجال نیز تبحر داشته (مشکوة، همانجا؛ آشتیانی، همان، ۳۳)، و در زمینهٔ معقول نیز بی‌تردید وی از رجال شاخص حوزهٔ نجف بوده است (نک: حائری، مهدی، نیز مشکوة، همانجاها؛ امینی، ۵۲)؛ اما با اینکه در برخی از منابع سخن از آن رفته که وی در نجف به تدریس فلسفه نیز اشتغال ورزیده است (مثلاً نک: آقا بزرگ، ۳۸۵/۱)، آشتیانی تصریح می‌کند که وی در مقام تدریس متمحض در فقه و اصول بوده، و افادات او در فلسفه به جلسات بحث و گفت و گو اختصاص داشته است (نک: آشتیانی، «مصاحبه»، ۱۴؛ نیز حائری، مهدی، همانجا).

بجنوردی دربارهٔ آموزش خارج فقه، نسبت به شیوهٔ رایج در حوزه انتقاد داشت و بر این باور بود که روش معمول تنها در مدتی دراز قادر است به طور تجربی توانایی استنباط را در طالب پدید آورد و اگر شیوهٔ آموزش به گونه‌ای تغییر یابد که به جای بررسی فروع، قواعد را با ذکر مصادیق و به شیوه‌ای استدلالی به طالب آموزش دهند، ملکهٔ استنباط در زمانی کوتاه‌تر قابل دستیابی خواهد بود (نک: بجنوردی، محمد، همان، ۷-۸). این اندیشهٔ او نه تنها زمینه ساز و شالودهٔ کتاب *القواعد الفقهیة* او بود، بلکه در نحوهٔ طرح مباحث در *منتهی الاصول* او نیز تأثیری بسزا داشت.

این نو اندیشی بجنوردی در آموزش معارف دینی در تشویق او نسبت به کوشش برخی شاگردانش در تأسیس «دانشگاه دینی نجف» (جامعة النجف الدینیة) نیز بازتاب یافته است (نک: بجنوردی، حسن، «نامه...»).

وی افزون بر نواندیشی در زمینهٔ آموزش، در تدوین آثار نیز روشهای نوین، به ویژه مستندسازی را می‌پسندید و نسبت به انتشار متون با شیوه‌های جدید تحقیق برخوردی مشوقانه داشت (مثلاً نک: همانجا).

آگاهی وسیع و بر ادب فارسی و عربی با بهره‌گیری از حافظه‌ای که در تعبیر برخی نویسندگان حیرت‌آور وصف شده است، زمینهٔ مناسبی را برای وسعت مشرب او فراهم آورده بود. وی چنانکه خود می‌گوید، دانش ادبیش را از دورهٔ تحصیل در مشهد اندوخته بود، اما انس با ادب را همواره در حیات علمیش محفوظ داشت و در کنار بحث در فقه و حکمت، از مذاکرات ادبی روی نمی‌تافت. وی در عین اینکه برخی متون مذهبی از *قرآن* کریم و *نهج البلاغه* را در حفظ داشت، اشعار بسیاری از شاعران عرب و پارسی گوی، حتیٰ معاصرانی چون بهار را نیز در سینه داشت؛ چنانکه گفته‌اند: شمار ابیاتی که از بر داشت، از ۱۰۰ هزار فراتر

بود. وی بر معانی اشعار نیز وقوف کافی داشت و از جمله، تمامی مواردی را که نمودی از تأثیرپذیری سعدی از متنبی دیده می‌شد، به بحث می‌نهاد و نشان می‌داد که سعدی در بیان معنا موفق‌تر بوده است (نک‌: حائری، مرتضی، «نامه...»، ۱۳؛ حائری، مهدی، نیز مشکوة، همانجاها؛ آشتیانی، «چهره‌ها»، ۳۱-۳۳، «مصاحبه»، همانجا، «سرگذشت‌نامه»، ۱۷؛ عباسیان، ۱۴۷؛ بجنوردی، محمد، همان، ۵-۶).

بجنوردی با محافل علمی و دانشگاهی جهان اسلام مربوط بود و با عالمانی از بغداد، جامع الازهر، جامع زیتونهٔ تونس، جامع قرویین فاس و مراکزی در سوریه و لبنان مکاتبات علمی و ادبی داشت (نک‌: همان، ۷). وسعت نظر و گشودگی رابطهٔ بجنوردی با محافل علمی اهل سنت، زمینه‌ساز این اظهار نظر شده بود که او را مناسب‌ترین طرف گفت و گو برای شیخ محمود شلتوت درنجف برای تقریب بین مذاهب اسلامی شمارند (نک‌: همو، ۹، به نقل از علامه امینی).

رویکرد به تقلید از بجنوردی، به خصوص پس از درگذشت آیت الله بروجردی در ۱۳۸۰ق/۱۳۳۹ش افزایش یافت (عباسیان، همانجا)، ولی او گرایشی به امر مرجعیت از خود نشان نداد. شماری از شاگردان وی در خاطرات خود، او را دارای خلقی ملایم و جذاب و دارای روحیه‌ای شاد و به دور از تظاهر و تکلف وصف کرده‌اند (مثلاً نک‌: آشتیانی، «چهره‌ها»، ۳۳؛ کلانتر، ۶). برخی «خوی افتادگی و آزادمنشی» او را سبب نشناختن قدر و منزلتش در نجف و دور ماندنش از ریاست دانسته‌اند (نک‌: حائری، مهدی، نیز آشتیانی، همانجاها).

او در ۲۰ جمادی الآخر ۱۳۹۵ق/۳۰ ژوئن ۱۹۷۵م در نجف وفات یافت و پیکرش در جوار مرقد امیرالمؤمنین علی (ع) در مقبرهٔ سیدابوالحسن اصفهانی به خاک سپرده شد (بجنوردی، کاظم، ۲/۱؛ بجنوردی، محمد، همان، ۱۲؛ بروجردی، ۱۲). برخی از فرزندان او در شمار اهل فقه و فرهنگ نامبردارند.

وی در دو اثر اصلی خود *القواعد الفقهیه* و *منتهی الاصول* ضمن تحلیل دیدگاههای شیوخ متقدم چون شیخ انصاری و آخوند خراسانی و نیز استادان بی‌واسطه‌اش، همواره به داوری و نقد آراء نیز توجه داشته، و در بسیاری از مسائل، دیدگاههایی جدید ارائه کرده است؛ از جمله دیدگاههای اصولی جالب توجه بجنوردی، برداشت او دربارهٔ چیستی علم اصول است؛ وی در گفتاری دربارهٔ موضوع علم اصول که مورد مناقشه بین اصولیان پیشین بود، یادآور می‌شود که برخی از علوم اساساً دانشهایی جامع مسائل متشتت با موضوعات مختلفند که تنها به سبب اشتراک در غرض گرد هم آمده‌اند و دانش اصول فقه از همین قسم است (نک‌: *منتهی*، ۹/۱؛ برای بازتاب آن، نک‌: مظفر، ۶/۱-۷؛ بیات، ۱۹؛ برای بازتاب دیدگاه او در باب مشتق، نک‌: مروج، ۲۱۳/۱). در باب اصول عملیه، از جمله نظریات او آن است که «حکومت» اصول همانند «حکومت» ادلهٔ امارات، حکومتی ظاهری، و نه واقعی است (*منتهی*، ۲۵۶/۱؛ برای توضیح؛ نک‌: بجنوردی، محمد، *مقالات*...، ۸۵).

در حوزهٔ فقه، وی بر اهمیت عرف تکیه‌ای ویژه داشت و این گرایش به اشکال گوناگون در نظریات او نمود یافته است؛ از جمله باید به دیدگاههای او مبنی بر عرفی بودن اصطلاحات فقهی، حتیٰ فقه عبادات جز در دامنه‌ای محدود (*القواعد*...، ۹۸/۱)، یا به دیدگاه او دربارهٔ امارات شرعی مبنی بر اینکه این امارات همه از مواردی هستند که نزد عقلا به عنوان اماره پذیرفته شده‌اند (همان، ۱۴۲/۱)، اشاره کرد (نیز نک‌: خردمند، ۴). از جمله نمودهای دوری از شکل‌گرایی و روی‌آوری به معناگرایی در فقه بجنوردی، بابی است که او دربارهٔ «مشکک» بودن احکام شرعی اعم از حرمت و وجوب گشوده است؛ اگر چه وی مجال بسط این اندیشه را نیافته، اما آن را به عنوان زمینه‌ای برای حل تعارض ادله مطرح کرده است (نک‌: همان، ۱۰۴/۷؛ نیز خردمند، همانجا).

بجنوردی افزون بر بحث مبسوط خود دربارهٔ قواعد فقه، از آن روی که قواعد را اساس فقاهت می‌شمرده است، به رابطهٔ میان قواعد و موارد تعارض آنها ــ از جمله به مسألهٔ تعارض ضررین ــ نیز توجهی ویژه داشته، و در جای جای *القواعد الفقهیه* به بررسی موارد آن و ارائه راه‌حلهایی پرداخته است (مثلاً نک‌: ۲۳۸/۱-۲۴۰). وی گاه در ماهیت برخی قواعد ریزبینیهایی داشته است که از آن جمله باید به اندیشهٔ او مبنی بر امتنانی بودن قاعدهٔ لاحرج و ثمرات فقهی آن اشاره کرد (همان، ۲۶۱/۱ به؛ برای توضیح، نک‌: بجنوردی، محمد، *قواعد*...، ۱۴۷؛ برای بررسی برخی دیگر از دیدگاههای اصولی و فقهی او، نک‌: حائری، مرتضیٰ، *الخمس*، ۳۹۶؛ بجنوردی، محمد، *مقالات*، ۸۵، ۱۶۲؛ بیات، ۱۹-۲۲؛ خردمند، همانجا).

بجنوردی در بحث خود دربارهٔ حکومت یا ورود امارات بر اصول عملیه، از آن رو که دست کم بخشی از قواعد فقهی را از مقولهٔ امارات می‌شمرد، این قواعد را بر همهٔ اصول عملی اعم از تنزیلی و غیر تنزیلی حاکم دانسته است؛ سخن وی بر این پایه استوار است که با قیام اماره، موضوع اصل عملی در عالم تعبد منتفی می‌گردد، نه در حقیقت و واقع، چون رفع حقیقی موضوع اصول عملی که شک در آن اخذ شده است، تنها با علم وجدانی حقیقی ممکن می‌گردد و علم تعبدی که از طریق امارات حاصل می‌شود، شک را تعبداً و نه حقیقتاً رفع می‌کند (نک‌: بجنوردی، حسن، *منتهیٰ*، ۵۳۷/۲؛ بیات، ۲۱).

آثار:

۱. *القواعد الفقهیة*، در قواعد فقه که افزون بر جامعیت آن در گردآوری قواعد، در کیفیت بحث نیز روشی متفاوت با کتب پیشین قواعد فقه داشته است. مؤلف در این اثر نخست به مستندات و دلالت هر قاعده پرداخته، و سپس به بررسی مصادیق کاربردی آنها روی آورده است. از مجموعهٔ ۱۲ جلدی این کتاب، ۷ جلد آن مشتمل بر ۶۴ قاعدهٔ فقهی در نجف (۱۳۸۹ق به) (مدرسی، 119)، بار دیگر به کوشش محمد مهریزی و محمد حسین درایتی در قم (۱۳۷۷ش) به چاپ رسیده است.

۲. *منتهی الاصول*، در بردارندهٔ یک دوره از مباحث اصول که در دو مجلد در نجف (۱۳۷۹ق) به چاپ رسیده است؛ جلد اول این اثر مشتمل بر مباحث الفاظ و جلد دوم، مشتمل بر بحث اصول عملیه است و مؤلف

در آن از ذکر مسائل اصولی کم اهمیت صرف نظر کرده، تنها به مسائل حساس و بحث انگیز پرداخته است (نیز نک‍: آشتیانی، «چهره‌ها»، ۳۳).

۳. *ذخیرة العباد لیوم المعاد*، رساله‌ای عملیه که در ۱۳۷۵ق در نجف به چاپ رسیده است.

۴ـ ۸. *قولنا فی الحکمة*، که حاشیه‌ای است بر *اسفار* صدرالدین شیرازی؛ رساله‌ای فقهی در رضاع؛ رساله‌ای اصولی در اجتماع امر و نهی؛ حواشی بر دو رسالهٔ عملیهٔ *العروة الوثقیٰ* از سید کاظم یزدی و *وسیلة النجاة* از اصفهانی (آقابزرگ، ۱/۳۸۶؛ امینی، ۵۲ ـ۵۳؛ آشتیانی، همانجا؛ بجنوردی، محمد، «شرح»، ۱۲).

همچنین تقریر بخشی از مباحث خارج فقه او توسط شمس‌الدین واعظی با عنوان *الاشارات الیٰ مدارک الاحکام* در نجف، انتشار یافته است.

مآخذ: آشتیانی، جلال الدین، «چهره‌های درخشان»، *معارف اسلامی*، تهران، ۱۳۴۷ش، شم ۶؛ همو، «سرگذشت نامه»، کیهان فرهنگی، تهران، ۱۳۶۴ش، س ۲، شم ۶؛ همو، «مصاحبه»، همان؛ آقا بزرگ، *طبقات اعلام الشیعة* (قرن ۱۴ق)، نجف، ۱۳۷۳ق/۱۹۵۴م؛ آل محبوبه، جعفر، *ماضی النجف وحاضرها*، بیروت، ۱۴۰۶ق/ ۱۹۸۶م؛ امین، حسن، *مستدرکات اعیان الشیعة*، بیروت، ۱۴۰۶ق؛ امینی، محمد هادی، *معجم رجال الفکر و الادب فی النجف*، نجف، ۱۳۸۴ق/۱۹۶۴م؛ بجنوردی، حسن، «اجازهٔ اجتهاد به شیخ عبدالله بروجردی»، اسناد مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی؛ همو، *القواعد الفقهیة*، به کوشش مهدی مهریزی و محمدحسن درایتی، قم، ۱۴۱۹ق/ ۱۳۷۷ش؛ همو، *منتهی الاصول*، نجف، ۱۳۷۹ق؛ همو، «نامه به سید محمد کلانتر»، مورخ ۱۳۷۸ق، در مقدمهٔ ج ۵ *شرح لمعه*، به کوشش کلانتر، قم، ۱۴۱۰ق؛ بجنوردی، کاظم، *خاطرات*، اسناد مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی؛ بجنوردی، محمد، «شرح زندگانی ... سید حسن موسوی بجنوردی»، متن گفت و گوی پیاده شده از برنامهٔ سیمای فرزانگان، اسناد مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی؛ همو، *قواعد فقهیه*، تهران، ۱۳۷۲ش؛ همو، *مقالات اصولی*، تهران، ۱۳۶۷ش؛ بروجردی، مصطفی، «کمال فقاهت در سیمای فقیهی نامور»، *کتاب ماه* (دین)، تهران، ۱۳۷۰ش، س ۱، شم ۱۲؛ بیات، محمد حسین، «مروری بر برخی دیدگاههای آیت الله العظمیٰ بجنوردی»، همان؛ حائری یزدی، مرتضی، *الخمس*، قم، ۱۴۱۸ق؛ همو، «نامهٔ تسلیت خطاب به فرزندان آیت الله بجنوردی»، *کتاب ماه* (دین)، تهران، ۱۳۷۰ش، س ۱، شم ۱۲؛ حائری یزدی، مهدی، «نامه‌ای خطاب به فرزندان آیت الله بجنوردی»، مورخ ۶۸/۹/۱۲، اسناد مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی؛ حکیم، محمد تقی، *الاصول العامة للفقه المقارن*، بیروت، ۱۹۷۹م؛ خردمند، رضا، «مروری کوتاه بر برخی از دیدگاههای اصولی آیت الله بجنوردی»، *کتاب ماه* (دین)، تهران ۱۳۷۰ ش، س ۱، شم ۱۲؛ شریف رازی، محمد، *گنجینهٔ دانشمندان*، تهران، ۱۳۵۲ش؛ عباسیان، علی‌اکبر و احسان سیدی زاده، *دانشوران بجنورد*، بجنورد، ۱۳۷۲ش؛ کربن، هانری، *تاریخ فلسفهٔ اسلامی*، ترجمهٔ جواد طباطبایی، تهران، ۱۳۷۳ش؛ کلانتر، محمد، مقدمه بر *شرح لمعهٔ* شهید ثانی، قم، ۱۴۱۰ق، ج ۵؛ مروج، محمدجعفر، *منتهی الدرایة*، قم، ۱۴۱۰ق؛ مشکوة، محمد، «نامهٔ تسلیت خطاب به فرزندان آیت الله بجنوردی»، مورخ ۵۴/۴/۲۶، *کتاب ماه* (دین)، تهران ۱۳۷۰ ش، س ۱، شم ۱۲؛ مظفر، محمدرضا، *اصول الفقه*، نجف، ۱۳۸۶ق/ ۱۹۶۷م؛ نیز:

Modarressi Tabātabā'i, H., *An Introduction to Shi'i Law*, London, 1984.

احمد پاکتچی

بَجور، سرزمینی کوهستانی در شمال کشور پاکستان، در ایالت سرحدشمال غربی. نام این سرزمین در منابع به صورت باجور نیز آمده است (نک‍: هروی، ۱/۱۲۰؛ میرک، ۱۱۴؛ EI²).

بجور میان ۳۴°و ۲۵′ تا ۳۵° و ۵′ عرض شمالی، و ۷۰° و ۱′ تا ۷۲° طول شرقی قرار گرفته است که مرزبندیهای طبیعی آن را از افغانستان و سرزمینهای مجاور در پاکستان جدا می‌کند. در غرب آن، سلسله جبال هندوکش، در شرق بلندیهای اُتمان خیل، و در جنوب بلندی مُهموند و چیترال قرار دارد. بجور با ۲۵ میل درازا و ۲ تا ۷ میل پهنا، از نواحی پیشاور به شمار می‌آید که از مجموعهٔ ۵ دره به نام چهارمونگ، بابوکارا، واتالی (یا اوتالی)، رود و سورکمر تشکیل شده است. برخی از این دره‌ها وسیع و بسیار حاصلخیزند و رودخانه‌های پرآب در آنها جریان دارد. قبایل مختلفی در سرزمین بجور زندگی می‌کنند که بیشتر آنان از تیرهٔ پشتو هستند؛ از جملهٔ آنها می‌توان به قبایل یوسف زایی و سالارزایی، اشاره کرد. بجور از سرزمینهای طبیعی و دست نخورده‌ای است که سنتهای کهن پشتو هنوز در آن از اصالت برخوردار است (اسپین، 44؛ اسکوفیلد، 132؛ *آسیاتیکا*، I/236؛ «مجله...»[1]، VI/219-220؛ *پاکستان*، 492؛ الفینستون، 37-35).

از پیشینهٔ تاریخی بجور آگاهی دقیقی در دست نیست. بجور بخشی از سرزمینهای کوهستانی شمال غربی هند بود که مسیر ارتباطی مناطق کابل و شمال افغانستان امروزی با شبه قاره به شمار می‌آید. در برخی از منابع معاصر، بجور را بخشی از سرزمین باستانی اودیانه می‌نویسند که در سفرنامه‌های زائران بودایی به وصف آن پرداخته‌اند. همچنین بجور را مسیر حرکت اسکندر برای تصرف پیشاور می‌دانند. بجور به سبب موقعیت مناسب ارتباطی، شاهد رویدادهای بسیاری بوده‌است. احتمالاً نخستین بار در سدهٔ ۵ق/۱۱م در هجوم محمود غزنوی، بجور و سواد که بخشی از سرزمینهای سلسلهٔ شاهی بود، به تصرف مسلمانان درآمد (اسکوفیلد، 17؛ عبدالرحمان، 147؛ کانینگم، 69-68؛ سن، 304-303,98).

در منابع دورهٔ بابری نام دو سرزمین بجور و سواد در کنار یکدیگر آمده است. در بیشتر این منابع، از سرزمین بجور به عنوان جایگاهی ناامن نام برده شده که حکومت مرکزی از قدرت و نفوذ در آنجا برخوردار نبوده است. بابر (حک‍ ۸۹۹ ـ۹۳۷ق/۱۴۹۴ـ۱۵۳۱م) در دومین هجوم خود به هند، بجور را که در مسیر سپاهیانش قرار داشت، تصرف کرد و برای برقراری روابط دوستانه با قبایل ساکن این منطقه و جلوگیری از نافرمانی آنان، با دختر یکی از رؤسای قبایل یوسف‌زایی ازدواج کرد. در دورهٔ اکبر (۹۶۳ـ۱۰۱۴ق/۱۵۵۶ـ ۱۶۰۵م)، بجور از ولایتهای سرزمین سواد در صوبهٔ کابل بود. سپاهیان اکبر در درگیری با قبایل بجور در ۹۹۴ق/۱۵۸۶م شکست سختی را متحمل شدند. همچنین، بجور در منطقه‌ای قرار داشت که جایگاه نفوذ و تبلیغ فرقهٔ روشنیه در سدهٔ ۱۱ق/۱۷م بوده است و قبیلهٔ یوسف زایی که از قدرتمندترین طوایف بجور بود، از بایزید انصاری، رهبر فرقهٔ روشنیه حمایت می‌کردند، ولی پس از مرگش به مخالفت با پسرش برخاستند. در دورهٔ جهانگیر (۱۰۱۴ـ۱۰۳۷ق/۱۶۰۵ـ۱۶۲۸م)، حکمرانان منتخب

1. *The Imperial...*

کابل بر سواد و بجور نیز حکومت می‌کردند. در دورهٔ اورنگ زیب (۱۰۶۸ـ۱۱۱۸ق/۱۶۵۷ـ۱۷۰۶م)،قبیلهٔ‌یوسف‌زایی بر حکومت‌مرکزی شورید و درگیری حکمرانان بابری در سرزمین بجور به طور متناوب ادامه داشت (احمد، 103، 48؛ اسپین، 34-33، 31-30؛ توزک ...، ۷۴؛ بیات، ۱۵۴؛ ابوالفضل، *اکبرنامه*، ۴۸۱/۳، ۴۹۳، ۵۲۵، ۵۲۶، *آیین‌اکبری*، ۵۶۲/۱، ۵۸۵؛ سجان رای، ۱۵۵؛ هیگ، 135-134؛ بختاورخان، ۳۶۷/۱ـ۳۶۹؛ بابر، 377-I/375).

با تصرف پیشاور از سوی نیروهای انگلیسی، مبارزهٔ قبایل منطقه از جمله بجور با آنان آغاز شد. از ویژگیهای مبارزات قبایل بجور در این دوره جنبهٔ مذهبی آن است که روحانیون محلی در رأس آن قرار داشتند، از جمله جنگ امبیلا در ۱۲۸۰ق/۱۸۶۳م که با رهبری طرفداران سید احمد صورت گرفت و جهاد مذهبی ۱۳۱۳ق/۱۸۹۵م که با رهبری عمرخان در منطقهٔ دیروسواد و بجور روی داد که تمامی قبایل، تحت فرمان یک رهبر بر ضد انگلیسیان متحد شدند (اسپین، 243، 175، 44؛ دیویس، 464-463)

مآخذ: ابوالفضل علامی، *آیین اکبری*، به کوشش بلوخمان، کلکته، ۱۸۷۲م؛ همو، *اکبرنامه*، به کوشش عبدالرحیم، کلکته، ۱۸۸۶م؛ بایزید بیات، *تذکرهٔ همایون و اکبر*، به کوشش محمدهدایت حسین، کلکته، ۱۳۶۰ق/۱۹۴۱م؛ بختاورخان،محمد، *مرآةالعالم: تاریخ اورنگ زیب*، به کوشش ساجده، س. علوی، لاهور، ۱۹۷۹م؛ *توزک جهانگیری*، به کوشش محمدهاشم، تهران، ۱۳۵۹ش؛ سجان رای، «خلاصة التواریخ» (نک: مل، انصاری)؛ میرک سندهی، یوسف، *تاریخ مظهر شاهجهانی*، به کوشش حسام‌الدین راشدی، کراچی، ۱۹۶۲م؛ هروی، نعمت‌الله، *تاریخ خان جهانی و مخزن افغانی*، به کوشش محمدامام‌الدین، کلکته، ۱۹۶۰م؛ نیز:
Abdur Rehman, *The Last Two Dynasties of the Šāhis*, Islamabad, 1979; Ahmad, Tariq, *Religio-Political Ferment in the N. W. Frontier During the Mughal Period*, Delhi, 1982; Ansari, M. Z., *Geographical Glimpses of Medieval India*, Delhi, 1989, vol, III; *Asiatica*; Bābur, Z. M. *Bābur Nāma*, tr. A. S. Beveridge, New Delhi, 1970; Cunningham, A., The *Ancient Geography of India*, Varanasi, 1988; Davies, C.C., «The North-West Frontier 1843-1918», *The Cambridge History of India*, vol. VI, ed. H.H. Dodwell and V.D.Mahajan, New Delhi, 1989; EI[2]; Elphinstone, M., *Kingdom of Caubul*, Karachi, 1972, vol. II; Haig, W., «Akbar, Mystic and Prophet», ibid, vol., IV, ed. R. Burn, 1987; *The Imperial Gazetteer of India*, New Delhi, 1981; *Pakistan 1988*, Islamabad; Schofield, V., *North-West Frontier and Afghanistan*, New Delhi, 1984; Sen. S. N., *Ancient History of Bangladesh, India and Pakistan*, New Delhi, 1988; Spain, J. W., *The Pathan Borderland*, Karachi, 1985.

مجید سمیعی

بَجه، نک: باجه.

بَجه، قومی که از روزگاران کهن در حوزهٔ نیل علیا سکنی داشته است. نام این قوم در کتیبه‌های کهن حبشی به صورت بِگا (توخ، 64) و در منابع قدیم عربی به شکل بَجه و بُجه ضبط شده است. بجه قومی است بدوی و متشکل از قبایل گوناگون که مسکن آن عموماً از شمال به مصر علیا، از جنوب به حبشه، از شرق به دریای سرخ و از غرب به صحرای نوبه، رودنیل و رود آتبَره محدود می‌شده است. از نظر دینی، در منطقهٔ بجه در طول سده‌های ۲ـ۴ق مسیحیت یعقوبی (مونوفیزیت) و تا حدی ادیان جان‌گرا از اکثریت برخوردار بودند (نک: ابن فقیه، ۷۸؛ ادریسی، ۴۷/۱؛ ابن سعید، ۵۰)، اما با گسترش تدریجی اسلام در منطقه، این قوم عموماً به دین اسلام گرویده‌اند.

ویژگیهای قوم‌شناختی: حضور تاریخی بجه در شمال‌شرقی افریقا، دست کم حدود ۴ هزار سال گمانه زده می‌شود. یاد کرد بجه در متون باستانی، از جمله یونانی و حبشی، به عنوان قومی شناخته شده در منطقه نشان می‌دهد که این قوم از روزگاران دور، از همگنی قومی برخوردار بوده است. با این حال، آمیزش آن با اقوام مجاور و مهاجر، همچون قبایل حبشی و عربی در یک و نیم هزارهٔ اخیر، موجب پدید آمدن تغییراتی در ویژگیهای قوم‌شناختی آن گشته است.

دربارهٔ منشأ قوم بجه، برخی از محققان سعی داشته‌اند با تمسک به شواهدی، این قوم را خویشاوندان نزدیک مصریانِ پیش از عصر سلسله‌ها بدانند (نک: سلیگمن، 83؛ نیز ویتسیخل، 373ff.؛ تریمینگام، «اسلام در سودان[1]»، 10؛ جنکینز، npn.). این نکته که بجه منشأی متفاوت از اقوام کوشی مجاور داشته، نکته‌ای است که از روزگاری کهن مطرح بوده، و از آن میان، به خصوص باید به دیدگاهی از سده‌های میانه توجه کرد که بنابر آن اصل بجه از بربر بوده است (نک: مقریزی، ۲۶۷/۳). کاوالی اسفورتسا[2] در ۱۹۹۴م با استفاده از روشهای ژنتیک مدعی وجود خویشاوندی باستانی میان بجه و بربرهای طوارق شد و پس از او مک ایچرن، با تردید از ارتباط قومی میان بجه با جمعیت غالب الجزایر سخن به میان آورد (نک: مک ایچرن، 357ff.).

دربارهٔ شعبه‌های بجه، باید یادآور شد که برخی محققان، قبیلهٔ بلمیه[3]، نامبردار در متون باستانی را با اطمینان شعبه‌ای از آن دانسته‌اند (کوئن، 168؛ قس: EI[1], II/687). در سدهٔ ۳ق/۹م، یعقوبی اطلاعاتی مهم دربارهٔ تشکیلات قومی بجه به دست داده است و در فهرست او شعبه‌های حَداربه (حدرات) و زَنافجه پراهمیت‌تر به نظر می‌رسند. از شعب یاد شده توسط یعقوبی برخی نامها چون حباب و عماعر (امَّرآر) با نام شعب کنونی تطبیق دارند (نک: «البلدان»، ۳۳۶ـ۳۳۷، تاریخ، ۱۹۲/۱).

مهاجرت برخی قبایل عرب، به خصوص بنی عامر، ربیعه و جهینه به منطقهٔ بجه، و آمیزش آنان با این قوم، ترکیب قومی بجه را دچار تغییر ساخت (نک: تریمینگام، «اسلام در اتیوپی[4]»، 156، «اسلام در سودان»، 12؛ عابدین، ۱۲۰، ۱۲۳ به). چنانکه از سویی شکل‌گیری بنی‌عامر، به عنوان یک شعبهٔ بجایی، و از سوی دیگر، مستعرب شدن برخی از قبایل بجایی مانند شعبهٔ حداربه را می‌توان مورد توجه قرار داد (نک: قلقشندی، ۲۷۴/۵). پس از طی سده‌های متمادی، اکنون فرهنگ مشترک بجه بیش از هر عامل دیگر می‌تواند در تمییز این قوم از دیگر اقوام مجاور سودمند واقع شود.

اکنون در میان شعب بجه، سه شعبهٔ هَدِنْدُوه، امرار و بِشارین،

1. *Islam in the Sudan*. 2. C. Sforza 3. Blemmye 4. *Islam in Ethiopia*.

اصیل‌ترین قبایل بجه به شمار می‌آیند. در کنار آنها، بنی عامر و حلانقه قبایلی بجه‌ای با آمیزهٔ عربی، عبابده به عنوان قبیله‌ای از بجه که از قرن ۱۳ق/۱۹م عرب زبان شده، و رشائده به عنوان گروهی کوچیده از عربستان که به بجه ملحق شده، و هنوز هویت عربی خود را حفظ کرده‌اند، حضور دارند (نک: کوئن، همانجا؛ سیداحمد، .npn).

دربارهٔ عامل زبان، باید گفت که در حال حاضر گروهی از کسانی که خود را از بجه می‌شمارند، به زبانهایی دیگر چون عربی و تیگره سخن می‌گویند، چنانکه بخشی از بنی عامر به زبان بجه، و بخشی دیگر به زبان تیگره، و شعبهٔ حلانقه که پیش‌تر تیگره زبان بوده‌اند، اکنون به زبان بجه سخن می‌گویند. براساس آمارهای غیررسمی و تخمینی مردم‌شناسان، از میان ۲٬۳۰۰٬۰۰۰ نفر متکلم به زبان بجه که خود را از این قوم می‌دانند، ۱۰۷٬۰۰۰ در اریتره، ۶۰٬۰۰۰ در مصر و ۲٬۱۳۳٬۰۰۰ نفر در سودان زندگی می‌کنند و شمار کل بجه‌ها با هر زبانی، ۲٬۵۴۰٬۳۱۵ نفر برآورد شده است. بجه‌های مصر بیشتر از عبابده و بشارین، و بجه‌های اریتره از بنی عامر هستند (نک: جنکینز، .npn).

ویژگیهای سیاسی و اجتماعی: سرزمین بجه منطقه‌ای دشوارزی، و برای فعالیتهای منظم نظامی بسیار نامساعد است. به همین سبب، قوم بجه در طول تاریخ، با وجود همسایگی با کشورهایی چون مصر و حبشه، اگر گاه به طور رسمی تابعیت دولتی خارجی را پذیرفته، عموماً از استقلال واقعی برخوردار بوده است (مثلاً نک: ابن جبیر، ۷۱-۷۲). شرایط اقلیمی منطقه و زیست بدوی مردم بجه، زمینه را برای ایجاد قدرتهای کوچک سیاسی چون ریاستهای قبیله‌ای و در حدی گسترده‌تر، پادشاهیهای بدوی فراهم آورده است. در تاریخ قوم بجه، چنین گونه‌هایی از حاکمیت سابقه داشته (مثلاً نک: یعقوبی، «البلدان»، *تاریخ*، همانجاها)، و تنها گه‌گاه حکومتی مرکزی بر این قدرتهای محلی تسلطی نسبی داشته است (مقریزی، ۲۶۷/۳- ۲۶۸؛ نیز حدود *العالم*، ۱۹۷).

مهم‌ترین اشتغال مردم بجه در طول تاریخ، پرورش دام، به خصوص شتر بوده، و در منطقهٔ محدودی نیز کشت غله، به خصوص ذرت رواج داشته است. این قوم، با آنکه تمدنهای دیگری در همسایگی خود داشته، بدون علاقه به تغییر جامعهٔ خود زندگی سنتی بدوی را ترجیح می‌داده، و تا سدهٔ پیش تغییر مهمی در زندگی اقتصادی خود ایجاد نکرده بوده‌اند؛ در حالی که سرزمین بجه به سبب داشتن معادن غنی طلا و زمرد، از عصر مصریان باستان مورد توجه قدرتهای همسایه بوده است (نک: بیرونی، ۲۶۴-۲۶۵، ۳۹۴؛ مقریزی، ۲۷۰/۳-۲۷۱).

در دورهٔ اسلامی، به دنبال فتح مصر، از انعقاد صلحی میان مسلمانان با پادشاهی بجه، تقریباً مقارن صلح با نوبه سخن به میان آمده است (ابن عبدالحکم، ۱۸۹؛ نیز طبری، ۲۰۳/۹). این صلح، زمینه‌ای مساعد برای بهره‌برداری از معادن بجه فراهم آورد که با گسترش اسلام در منطقه همراه بوده است (نک: تریمینگام، «اسلام در اتیوپی»، همانجا؛ هـ د، ۵۳۸/۸ - ۵۳۹). باید دانست که در میان مهاجران مسلمان در اطراف معادن، عالمانی نیز حضور داشتند (نک: مسعودی، ۴۳۸/۱؛ صبی، .95ff). لشکرکشی محمد بن عبدالله قمی به دستور متوکل عباسی به پایتخت بجه در ۲۴۱ق، تنها به قصد مهار حملات غارتگران بجه به مصر علیا و حفظ امنیت مسلمانان در مهاجرنشینهای معادن طلای بجه صورت گرفته است (نک: بلاذری، ۲۳۹-۲۴۰؛ طبری، همانجا؛ نیز برای درگیریهای دیگر، نک: شقیر، ۶۲/۲-۶۶).

تأسیس بندر عیذاب در ساحل بجه و رونق راه دریایی عیذاب - جده، زمینه‌ای برای گسترش روابط این قوم با جهان اسلام بود و از آنجا که مسلمانان، مردم بجه را بی‌آزار و قابل اعتماد می‌شناختند (ناصرخسرو، ۱۱۴)، خدمات کاروانی و راهداری نیز در برهه‌ای از زمان به زندگی اقتصادی بجه راه یافت (نک: ادریسی، ۱۳۴/۱؛ ابوالفدا، ۹۶/۲؛ ابن سعید، ۵۰). ابن ایاس (۱(۱)/۲۰۰) این برهه را از ۴۵۰ تا ۶۶۰ق دانسته است. اما از سدهٔ ۸ق چهرهٔ این روابط دگرگون شده است. معادن بجه که اهمیت اقتصادی خود را از دست داده بود، متروک گردید و رابطهٔ حکومت مصر و به طور کلی سرزمینهای اسلامی با بجه نیز روی به کاستی نهاد (نک: همو، ۱(۱)/۴۴۷) و این امر که انحطاط حداربه و حاکمیت سیاسی بجه را به دنبال داشت، زمینهٔ چندین سده از هم پاشیدگی سیاسی و فقر اقتصادی را فراهم ساخت.

زبان بجه: بیشتر قبایل منطقهٔ نیل علیا که خود را بجه می‌شناسند، به زبانی سخن می‌گویند که در تلفظ محلی «توبداویه[1]» یا به اختصار «بداویه»، و در اصطلاح زبان‌شناسان «بجه» خوانده می‌شود. این زبان، در طبقه‌بندیهای مشهور به عنوان یکی از زبانهای شاخهٔ کوشی از زیر خانوادهٔ حامی به شمار آمده است (نک: پامر[2]، 571؛ کریستال، 89). برخی ناهمگونیها میان زبان بجه با دیگر زبانهای کوشی، موجب شده تا زبان‌شناسانی چون مورنو آن را به عنوان زبانی جدا در درون شاخهٔ کوشی مطرح سازند (پامر، 572). اما این نظر پلازیکوفسکی[3] (۱۹۵۸م) که بجه یک زبان غیرکوشی است (همانجا)، در دههٔ ۱۹۸۰م طرفدارانی چون نیومن[4] (۱۹۸۰م) و بندر[5] (۱۹۸۹م) یافت (نک: نیکولز، .359ff؛ برای تأیید این جدایی از دیدگاه مردم‌شناسی، نک: بخش پیشین مقاله).

دربارهٔ گویشهای زبان بجه باید گفت: ارتباط مستقیمی میان گویشها و قبایل وجود دارد و مهم‌ترین گویشها، بشارین، هدندوه، حَلِنْقا و بنی عامر است (نک: کوئن، 168؛ جنکینز، .npn).

ابن ندیم در سخن از خطوط نوشتاری افریقا، با تردید نقل قولی آورده، مبنی بر اینکه قوم بجه دارای گونه‌ای خط بوده است (ص ۲۱)؛ اما ممکن است این خبر ناشی از خلط گزارشگر میان بجه و مروئه بوده باشد که قومی باستانی در نیل علیا و دارای خطی ویژه برای کتابت بوده‌اند (نک: فریدریش، 148,372). به هر حال زبان بجه، زبانی گفتاری

1. Tu Bedawiye 2. Palmer 3. Plazikowsky 4. P. Newman 5. M.L. Bender

بوده، و برای مکتوبات در منطقه به خصوص از زبان عربی استفاده می‌شده است (نک: شربونو، .391ff).

در سده‌های پیشین، از معدود اطلاعات داده شده دربارۀ زبان بجه، گفته‌های کوتاه لئون افریقی (د ۹۵۶ق) است؛ نمی‌توان به سادگی گفت چرا او احساس کرده که زبان بجه ممزوجی از کلدانی است، اما این گفتۀ او که زبان بجه به زبان اهل سواکن و حبشۀ علیا بسیار نزدیک است (۱۸۰/۱)، باید عملاً ناشی از مقایسه میان لهجه‌های داخلی بجه با لهجۀ بجاویان سواکن و احتمالاً بجاویان حبشه (منطقۀ اریتره) بوده باشد.

بررسیهای زبانشناختی دربارۀ بجه، از اواخر سدۀ ۱۹م آغاز گشت. مجموعۀ راینیش[1] دربارۀ ویژگیهای زبان بجه (۱۸۹۳-۱۸۹۵م) در دو مجلد از نخستین گامها در این زمینه است. در اوایل سدۀ ۲۰م، روپر[2] به بررسی عمومی زبان بجه پرداخت (۱۹۲۸م). روسلر در ۱۹۵۱م، مقاله‌ای در بررسی تطبیقی ساخت افعال در ۴ زبان ویژۀ حامی ـ سامی نوشت که بجه یکی از آنها بود (نک: ص .496ff). از گامهای بعدی باید به مقالۀ کوئن[3] دربارۀ افعال زبان بجه (۱۹۷۰م)، کتاب آندرزیوسکی[4] دربارۀ وضع حاضر و دورنمای زبان بجه (۱۹۶۸م)، رسالۀ هادسن[5] در دستور زبان (۱۹۸۴م) و بررسی مقایسه‌ای زابورسکی[6] در واژگان (۱۹۸۹م) اشاره کرد.

برای اطلاعات بیشتر، افزون بر آثار معرفی شده در مقالۀ هُلت (EI^2) که از ۱۹۵۴م پیش‌تر نیامده، و بیشتر منابع تاریخی را در بر گرفته است، به این مآخذ نیز می‌توان مراجعه کرد:

برای مردم‌شناسی فرهنگی:

اوهاج، محمد ادروب، *من تراث البجا الشعبی*، خرطوم، ۱۹۷۱م؛ شقیر، *تاریخ السودان*، ۱۹۹/۱ به بعد، بخش «اخلاق البجة و عاداتهم و خرافاتهم»؛ نیز:

Jacobson, F.F., *Theories of Sickness and Misfortune Amongst the Hadandowa Beja of the Sudan: Narratives as Points of Entry into Beja Cultural Knowledge*, London/New York, 1998; Shaaban, S., «Bedscha- Hadendowa. Eine wissenschaftliche Forschungsreise in das Gebiet der Bedscha», *African Studies Review*, 1972.

برای قوم‌شناسی:

Gamst, F.C., «Beja», *Muslim Peoples*, Greenwood Press, 1984; Gilbert, J., *Integrated Strategic Planning Database (ISPD)*, Richmond, People Information Network, 1995-1996; Palmisano, A.L., *Ethnicity: the Beja as Representation*, Berlin; *Papers in African Prehistory, 1991;* ed. J.D. Fage & R.A. Oliver, Cambridge, 1970; Seligman, C.G., *Races of Africa*, Oxford, 1978.

برای ویژگیهای اجتماعی و معیشتی:

Dahl, G., «The Beja of Sudan and the Famine of 1984-1986», *AMBIO: A Journal of the Human Environment*, 1991, vol.XX; Hjort, A., *Responsible Man: the Atmaan Beja of North-eastern Sudan*, [Stockholm], 1991; Morton, J., *Aspects of Labour in an Agro-pastoral Economy: the Northern Beja of Sudan*, 1990; Van Dijk, J.A., *Taking the Waters: Soil and Water Conservation Among Beja Nomads in Eastern Sudan*, Leiden, 1997; Wallmark, P., *Hos Begafolket vide Ble Nilen*, Stockholm, 1978; id, *I höglandets skugga: ekonomi, social organisation ock etnisk identitet hos Begafolket i norra Wollegas lågland, Etiopien*, Uppsala, 1986.

دربارۀ تاریخ بجه، افزون بر منابع عمومی تاریخ سودان به این منابع نیز می‌توان اشاره کرد:

ضرار، محمد صالح، *تاریخ شرق السودان: ممالک البجة، قبائلها و تاریخها*، قاهره، ۱۹۹۲م؛ نیز:

Imam, Y.B., *Die Einwirkungen der mamlukischen Beziehungen zu Nubien und Begaland auf die historische Entwicklung dieser Gebiete*, Hamburg, [1971]; Kheir, H.M., «A Contribution to a Textual Problem: Ibn Sulaym al-Aswani's Kitab *Akhbar al-Nuba wa-l-Maqurra wa-l-Beja wa-l-Nil*», *Arabica*, 1989; Paul, A., *A History of The Beja Tribes of the Sudan*, with author's revision, London, 1971; Zaborski, A., «Notes on the Medieval History of the Beja Tribes», *Folia Orientalia*, 1965; id, «Sir Douglas Newbold's File: an Unexplored Source to the Newest History of the Beja Tribes of the Sudan», ibid, 1966.

مآخذ: ابن ایاس، محمد، *بدائع الزهور*، به‌کوشش محمد مصطفی، قاهره، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۲م؛ ابن جبیر، محمد، *رحلة*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۰۷م؛ ابن سعید مغربی، علی، *بسط الارض*، به کوشش خوان ورنت خینس، تطوان، ۱۹۵۸م؛ ابن عبدالحکم، عبدالرحمان، *فتوح مصر و اخبارها*، به کوشش توری، لیدن، ۱۹۲۰م؛ ابن فقیه، احمد، *البلدان*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۸۵م؛ ابن ندیم، *الفهرست*؛ ابوالفدا، *المختصر فی اخبار البشر*، بیروت، دارالمعرفه؛ ادریسی، محمد، *نزهة المشتاق*، قاهره، مکتبة الثقافه؛ بلاذری، احمد، *فتوح البلدان*، به کوشش رضوان محمد رضوان، قاهره، ۱۳۹۸ق/۱۹۷۸م؛ بیرونی، ابوریحان، *الجماهر فی الجواهر*، به کوشش یوسف هادی، تهران، ۱۳۷۴ش؛ *حدودالعالم*، به کوشش منوچهر ستوده، تهران، ۱۳۴۰ش؛ شقیر، نعوم بک، *تاریخ السودان*، قاهره، ۱۹۰۳م؛ طبری، *تاریخ*؛ عابدین، عبدالمجید، یادداشتهایی بر *البیان و الاعراب* مقریزی، قاهره، ۱۹۶۱م؛ قلقشندی، احمد، *صبح الاعشی*، قاهره، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۳م؛ لئون افریقی، حسن بن محمد بن وزان، وصف

1. Reinisch, L., *Die Bedauye-Sprache in Nordost Afrika*, Vienna. 2. Roper, E.M., *Tu Bedawie*, Hertford. 3. Cohen, D., «L' Inaccompli en-n-du bedja et le système verbal chamito-sémitique», GLECS, 1969-1970. 4. Andrzejewski, B.W., *The Study of the Bedauye Language: the Present Position and Prospects*, [Khartoum]. 5. Hudson, R.A., *A Grammatical Study of Beja*, Ph.D., Thesis, Univ. of London. 6. Zaborski, A., «Der Wortschatz der Bedscha-Sprache. Eine vergleichende Analyse», ZDMG, Supplement VII.

افریقیا، ترجمهٔ محمد حجی و محمد اخضر، بیروت، ۱۹۸۳م؛ مسعودی، علی، مروج الذهب، به کوشش یوسف اسعد داغر، بیروت، ۱۳۸۵ق/۱۹۶۶م؛ مقریزی، احمد، الخطط، به کوشش گاستون ویت، قاهره، ۱۹۲۲م؛ ناصرخسرو، سفرنامه، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۵۴ش؛ یعقوبی، احمد، «البلدان»، همراه الاعلاق النفیسهٔ ابن رسته، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۹۲م؛ همو، تاریخ، بیروت، ۱۳۹۷ق/۱۹۶۰م؛ نیز:

Cherbonneau, A., «Histoire de la littérature arabe au Soudan», JA, 1855, vol. VI; Cohen, M., «Langues chamito-sémitiques», *Les Langues du monde*, Paris, 1952, vol. I; Crystal, D., *An Encyclopedic Dictionary of Language and Languages*, Massachusetts, 1992; EI[1]; Friedrich, J., *Istoriya pis'ma*, ed. I. M. Diakonov, Moscow, 1979; Jenkins, O. V., «The Beja of Sudan, Eritrea and Egypt», 1996, url Mar 2001: www.grmi.org/~jhanna/obj04.htm; MacEachern, S., «Genes, Tribes, and African History», *Current Anthropology*, Chicago, 2000, vol. XLI(3); Nichols, J., «Modelling Ancient Population Structures and Movement in Linguistics», *Annual Review of Anthropology*, Palo Alto, 1997, vol. XXVI; Palmer, F.R., «Cushitic», *Current Trends in Linguistics*, 1970, vol. VI; Rössler, O., «Verbalbau und Verbalflexion in den semitohamitischen Sprachen», ZDMG. 1951, vol. C; Sabby, O.S., *The History of Eritrea*, tr. M.F. Al-Azem, Beirut, Dar al-Masirah; Seligman, C.G.& Z. Brenda, «Notes on the History and Present Condition of the Beni-Amer (Southern Beja)», Sudan Notes and Records, 1930, vol. XIII(I); Sidahmed, A.S., «The Beja», *Sudan: Minorities in Conflict, the Minority Rights Group 1995 Report*, ed. P. Verney, 1995; Trimingham, J. S., *Islam in Ethiopia*, London/ NewYork, 1952; id, *Islam in the Sudan*, London, 1965; Tuch, F., «Erläuterungen und Berichtungen zu orientalischen Schriftstellern», ZDMG, 1847, vol. I; Vycichl, W., «Der bestimmte Artikel in der Bedja-Sprache,...», *Le Muséon, 1953, vol. LXVI*.

احمد پاکتچی

بُجَیرِ بنِ زُهَیرِ بنِ اَبی سُلْمیٰ، شاعر مخضرم. وی از قبیلهٔ مُزَینه از تیرهٔ مُضَر برخاست. پدرش زهیر بن ابی سلمیٰ، از اصحاب معلقات، و برادرش کعب، سرایندهٔ قصیدهٔ معروف «بانت سعاد» (ﻫ م) بود. از زندگی و فعالیتهای ادبی بجیر به رغم شهرت نسبیش، آگاهیهای تاریخی اندکی در دست است. ابن قتیبهٔ دینوری (ص ۵۹ ـ ۶۰) و ابوالفرج اصفهانی (۸۶/۱۷-۸۹)، در مقایسه با نویسندگان معاصر خود اطلاعات جامع‌تری از نحوهٔ اسلام آوردن وی تدارک دیده‌اند. از آن دو که بگذریم در دیگر منابع چیزی جز تکرار روایات کهن یا نقل حوادث بی‌اهمیت (به عنوان مثال، نک: بغدادی، ۴۹۸/۹-۴۹۹، ۵۰۲-۵۰۳) نمی‌توان یافت.

بجیر اندکی قبل از سال ۷ق پیش از برادرش کعب به دین اسلام گروید (ابوالفرج، همانجا؛ ابن ماکولا، ۱۹۱/۱؛ فروخ، ۲۸۲/۱). به محض آنکه خبر اسلام آوردن بجیر به کعب رسید، قصیده‌ای در نکوهش برادر سرود و این قصیده او را مبغوض پیامبر اکرم(ص) گردانید. کعب که بر جان خود هراسیده بود، پنهانی نزد پیامبر(ص) آمد و زنهار خواست (برای تفصیل، نک: ﻫ د، بانت سعاد، نیز کعب).

بجیر پس از گرویدن به آیین اسلام، به میان افراد قبیلهٔ خود بازگشت، اما چندی بعد، به حضرت پیامبر(ص) در مدینه پیوست و به حمایت از اسلام برخاست. وی در فتح مکه و غزوات خیبر و حنین همراه پیامبر(ص) بود و با سرودن اشعاری حماسی، روحیهٔ جهاد را در کالبد مسلمانان می‌دمید (ابن قتیبه، ۶۷؛ ابوالفرج، ۸۸/۱۷ ـ ۸۹؛ ابن کثیر، ۳۳۹/۴، ۳۵۰).

حطیئه اشعار او را روایت کرده است (ابوالفرج، ۸۲/۱۷؛ ازدی، ۱۳؛ دار قطنی، ۱۵۱/۱). در منابع جمعاً ۲۳ بیت از اشعار بجیر بن زهیر یافت شده است (نک: ابوالفرج، ۸۹/۱۷؛ آمدی، ۷۵؛ ابن عبدالبر، ۱۴۹/۱؛ ابن حجر، ۱۴۳/۱؛ ابن اثیر، ۱۶۵/۱؛ ابن کثیر، ۳۱۰/۴، ۳۳۹، ۳۵۰، ۳۶۸) که در آنها مفاهیمی چون برائت از آیین بت‌پرستی، تمجید از دلاوریهای مسلمانان و نکوهش دشمنان رسول(ص) به چشم می‌خورد (نک: ابن عبدالبر، ابن حجر، همانجاها؛ ابن کثیر، ۳۳۹/۴).

مآخذ: آمدی، حسن، *المؤتلف و المختلف*، به کوشش عبدالستار احمد فراج، قاهره، ۱۳۸۱ق/۱۹۶۱م؛ ابن اثیر، علی، *اسد الغابة*، بیروت، داراحیاء التراث العربی؛ ابن حجر عسقلانی، احمد، *الاصابة*، بیروت، ۱۳۲۷ق؛ ابن عبدالبر، یوسف، *الاستیعاب*، به کوشش علی محمد بجاوی، قاهره، ۱۳۸۰ق/۱۹۶۰م؛ ابن قتیبه، عبدالله، *طبقات الشعراء*، لیدن، ۱۹۰۲م؛ ابن کثیر، اسماعیل، *البدایة و النهایة*، به کوشش احمد ابوملحم و دیگران، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ ابن ماکولا، علی، *الاکمال*، به کوشش عبدالرحمان بن یحیی معلمی یمانی، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۴ق؛ ابوالفرج اصفهانی، *الاغانی*، به کوشش علی محمد بجاوی، بیروت، مؤسسة جمال للطباعة و النشر؛ ازدی، عبدالغنی، *المؤتلف و المختلف*، به کوشش محمد محیی‌الدین جعفری، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۷ق؛ بغدادی، عبدالقادر، *خزانة الادب*، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، قاهره، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ دار قطنی، علی، *المؤتلف و المختلف*، به کوشش موفق بن عبدالله، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ فروخ، عمر، *تاریخ الادب العربی*، بیروت، ۱۹۸۴م.

عزت ملاابراهیمی

بُجَیرِمی، سلیمان بن محمد بن عمر (۱۱۳۱-۱۲۲۱ق/۱۷۱۹-۱۸۰۶م)، فقیه شافعی مصر. گویا نسب وی به شیخ جمعهٔ زیدی از احفاد محمد بن حنفیه می‌رسیده است.

او در روستای بجیرم در غرب مصر متولد شد و در خردسالی به قاهره رفت. خویشاوندش موسیٰ بجیرمی او را پرورانْد و به وی قرآن آموخت تا برای طلب علم بایسته گشت. سپس نزد شیخ محمد عَشْماوی برخی از صحاح سته و متون دیگر حدیث، و نیز شماری از شروح *منهاج* نووی در فقه شافعی را فراگرفت. از دیگر استادانش محمد بن سالم حفنی (د ۱۱۸۱ق/۱۷۶۷م)، مصطفی بن محمد بن علی دَیرَبی (د ۱۱۵۱ق/۱۷۳۸م)، علی بن محمد صَعیدی مالکی (د ۱۱۸۹ق/۱۷۷۵م)، محمد بُلَیدی مالکی (د ۱۱۷۶ق/۱۷۶۲م) و عطیهٔ اُجهوری نامبردارند. همچنین شهاب‌الدین احمد بن عبدالفتاح مُجیری (د ۱۱۸۱ق)، عبدالله بن سلیمان جوهری (د ۱۲۰۱ق/۱۷۸۷م) و حسن بن علی مَدابغی (د ۱۱۷۰ق/۱۷۵۷م) به وی اجازهٔ روایت دادند (جبرتی، ۳۱۴/۶؛ مرادی، ۲۰۰/۴؛ بیطار، ۶۹۴/۲ ـ ۶۹۵). از شاگردان وی یاد نشده، اما به بهره‌وری خلقی بسیار از وی اشاره گردیده است. بجیرمی در اواخر عمر نابینا گشت؛ در مصطبه از قرای نزدیک زادگاهش درگذشت و همانجا به خاک سپرده شد (جبرتی، بیطار، همانجاها). وی را از علمای برجستهٔ جامع الازهر و همشأن و همدم محمد خُشَنی شافعی از استادان بنام آن جامع دانسته‌اند (نک: جبرتی، ۳۱۳/۶-۳۱۴؛ خفاجی، ۱۷۱/۱).

دیدگاههای فقهی بجیرمی، در آثار متأخر فقه شافعی چون *اعانة الطالبین* و *حواشی* شیروانی بازتابی وسیع داشته است (نک: دمیاطی، ۲/۱، ۵۰، ۵۷، ۶۵، جم؛ شروانی، ۷/۱، ۸، ۱۱، ۱۴، جم؛ نووی جاوی، ۲۹۰/۱).

از بجیرمی دو اثر در فقه شافعی باقی است:

۱. *التجرید لنفع العبید*، حاشیه‌ای بر شرح *منهج الطلّاب* قاضی زکریا انصاری در ۴ جلد که مشتمل بر دوره‌ای کامل از ابواب فقهی است. وی این کتاب را به درخواست برخی از دوستانش، و بر پایهٔ حواشیی نگاشته که پیش‌تر بر شرح منهج و حاشیهٔ شَبْرامَلّسی نوشته بوده است (نک: ۳/۱). این کتاب در قاهره (۱۲۸۶، ۱۳۰۹ و ۱۴۱۱ق) و سپس در بیروت (۱۴۱۵ق/۱۹۹۵م) منتشر شده است.

۲. *تحفة الحبیب علی شرح الخطیب*، که حاشیه‌ای است بر *الاقناع فی حل الفاظ ابی شجاع*. چنانکه بجیرمی خود گفته است، وی ابتدا برخی از حواشی *المنهج* را برگزیده، و سپس مطالبی بر آن افزوده است (نک: ۷/۱). این کتاب نخست در قاهره (۱۲۸۶ و ۱۳۰۹ق) در ۴ جلد و سپس در بیروت (۱۴۱۷ق/۱۹۹۶م) در ۵ جلد به چاپ رسیده است.

مآخذ: بجیرمی، سلیمان، *التجرید لنفع العبید*، بیروت، ۱۴۱۵ق/۱۹۹۵م؛ همو، *تحفة الحبیب*، بیروت، ۱۴۱۷ق/۱۹۹۶م؛ بیطار، عبدالرزاق، *حلیة البشر*، به کوشش محمد بهجت بیطار، دمشق، ۱۳۸۲ق/۱۹۶۳م؛ جبرتی، عبدالرحمان، *عجائب الآثار*، به کوشش حسن محمد جوهر و دیگران، قاهره، ۱۳۸۶ق/۱۹۶۶م؛ خفاجی، محمد عبدالمنعم، *الازهر فی الف عام*، بیروت، عالم الکتب؛ دمیاطی، ابوبکر، *اعانة الطالبین*، بیروت، دار الفکر؛ شروانی، عبدالحمید، *حواشی*، بیروت، دار الفکر؛ مرادی، محمد، *سلک الدرر*، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ نووی جاوی، محمد، *نهایة الزین*، بیروت، دارالفکر.

سیمین محقق

بُجَیْری، ابوحفص عمربن محمد بن‌بجیربن حازم‌همدانی‌سمرقندی (۲۲۳-۳۱۱ق/۸۳۸-۹۲۳م)، محدث و مفسر ماوراءالنهر. در برخی از آثار نام نیای او به صورت خازم آمده است (مثلاً نک: سمعانی، *الانساب*، ۲۸۶/۱؛ ابن عساکر، ۳۴۹/۱۳).

خاستگاه اصلی خاندان او قریهٔ خُشوفَغَن (= رأس القنطره)، یکی از قرای سغد بود و به همین سبب، به خشوفغنی نیز شهرت داشت (یاقوت، ۴۴۷/۲). بجیری در این دیار در خاندانی اهل علم (نک: سمعانی، همان، ۲۸۶/۱-۲۸۷؛ ذهبی، *المشتبه*، ۴۸/۱-۴۹) رشد کرد و ضمن آموزش علوم متداول نزد پدر، همراه او به سرزمینهای گوناگون اسلامی از جمله خراسان، بصره، کوفه، حجاز، شام و مصر سفر کرد و از مشایخ بسیاری دانش آموخت (نک: همو، *تاریخ*،... ۴۱۹-۴۲۰). سفرهای فراوان او بـرای طلب و استمـاع حدیث، سبب گشت تا نویسندگان بعدی از او به عنوان «رحّاله» یاد کنند (مثلاً ابن نقطه، ۱۷۵/۲). در میان استادان بنام او افزون بر پدرش، می‌توان از کسانی چون محمد بن بَشّار بُندار بصری (د ۲۵۲ق/۸۶۶م)، محمد بن مُثَنّیٰ بصری (د ۲۵۲ق)، عیسی بن حمّاد مصری (د ۲۴۸ق)، عمرو بن علی فلاس بصری، عباس ابن ولید خلّال (در دمشق)، ابوطاهر ابن سَرْح و اسحاق بن شاهین واسطی یاد کرد (نک: بیهقی، ۴۶۹/۲؛ ابن عساکر، همانجا؛ ابن‌ماکولا، ۴۶۴/۱؛ سمعانی، همان، ۲۸۶/۱؛ ابن‌نقطه، ۱۷۵/۲-۱۷۶؛ ذهبی، *سیر*...، ۴۰۳/۱۴).

بجیری که ظاهراً بیشترین بهرهٔ علمی را از محمد بن بشار برده است، خود به ۳ دورهٔ حضور در محضر شیخ اشاره کرده، و گفته است که از وی بالغ بر ۶۰ هزار حدیث شنیده بوده است (ابن‌نقطه، ۱۷۶/۲-۱۷۷؛ ذهبی، *تاریخ*، ۴۲۰). عنایت فراوان بجیری به طلب حدیث و تحمل خبر، جایگاه حدیثی وی را بدانجا رساند که نویسندگان بعدی، از او به عنوان ثبت، صدوق و حافظ یاد کرده‌اند (همو، سیر، ۴۰۲/۱۴؛ ابن نقطه، ۱۷۵/۲). توانایی بجیری در حدیث و به ویژه به سبب مسافرتهای فراوانش موجب علو اسانید او بود و همین عوالی، بسیاری کسان را برای طلب حدیث نزد او می‌کشانـد و ابوسعد ادریسی که به سبب بُعد مسـافت نتوانسته بود از عوالی او بهره بَرَد، ناخرسند بود (نک: ذهبی، همان، ۴۰۳/۱۴).

در میان شاگردان او می‌توان به ابن حبان، ابوبکر محمد بن علی قفّال چاچی، علی بن بندار صیرفی، احمد بن جناح کُشانی، سهل بن سری بخـاری، اعین بن جعفـر سمرقندی و ابونصـر کَرْمینی اشاره کـرد (ابن‌حبان، ۵۷/۸؛ بیهقی، سمعانی، ابن عساکر، همانجاها؛ ابن نقطه، ۱۷۶/۲).

آثاری را برای بجیری برشمرده‌اند که بیشتر آنها از میان رفته است. مهم‌ترین اثر وی، مجموعه‌ای حدیثی بوده است که در منابع از آن با عناوینی چون *الجامع المسند*، *الجامع الصحیح*، یا به طور مطلق *الجامع* و *المسند* یاد شده است. نسخه‌ای خطی از این اثر در کتابخانهٔ ظاهریهٔ دمشق نشان داده شده است که بر اساس اطلاعات نسخه شناختی، در شیوهٔ تبویب با صحیح بخاری قابل قیاس است (نک: ظاهریه، ۳۶۵؛ برای تداول آن، نک: سمعانی، همانجا، نیز *التحبیر*، ۸۷/۲؛ یاقوت، همانجا). از دیگر آثار او می‌توان به *المراسیل*، *التفسیر* (ابن نقطه، همانجا) و جزئی حدیثی (بغدادی، ۳۶۱/۱) اشاره کرد. کتاب *التفسیر* او انگیزهٔ داوودی برای آوردن نام او در *طبقات المفسرین* بوده است (۹/۲؛ برای محدثانی از فرزندان بجیری، نک: سمعانی، *الانساب*، ۲۸۷/۱).

مآخذ: ابن‌حبان، محمد، صحیح، به کوشش شعیب ارنؤوط، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ ابن‌عساکر، علی، *تاریخ مدینة دمشق*، عمان، دارالبشیر؛ ابن‌ماکولا، علی، *الاکمال*، به کوشش عبدالرحمان بن یحیی معلمی یمانی، حیدرآباد دکن، ۱۹۶۲م؛ ابن نقطه، محمد، *التقیید*، حیدرآباد دکن، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م؛ بغدادی، *ایضاح*؛ بیهقی، احمد، *السنن الکبری*، حیدرآباد دکن، ۱۳۴۶ق؛ داوودی، محمد، *طبقات المفسرین*، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ ذهبی، محمد، *تاریخ الاسلام*، حوادث سالهای ۳۰۱-۳۱۰، به کوشش عمر عبدالسلام تدمری، بیروت، دار الکتاب العربی؛ همو، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش شعیب ارنؤوط و دیگران، بیروت، ۱۴۰۴ق/ ۱۹۸۴م؛ همو، *المشتبه*، به کوشش علی محمد بجاوی، قاهره، ۱۹۶۲م؛ سمعانی، عبدالکریم، *الانساب*، به کوشش عبدالله عمر بارودی، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ همو، *التحبیر*، به کوشش منیره ناجی سالم، بغداد، ۱۳۹۵ق/۱۹۷۵م؛ ظاهریه، خطی (حدیث)، البانی؛ یاقوت، *بلدان*.

فرامرز حاج منوچهری

بَجیله، یکی از قبایل مشهور عرب قحطانی که در صدر اسلام نقش مهمی در حوادث عراق داشت. نام این قبیله ــ که فرزدق نیز از آن در اشعار خود یاد کرده (۳۷۱/۱) ــ مأخوذ از نام بجیله، دختر صعب بن سعد العشیره است (سمعـانی، ۹۱/۲؛ قلقشنـدی، ۳۲۹/۱؛ ابـن اثیـر، ۲۷۹/۱).

سلسله نسب بجیله به درستی معلوم نیست، اما بیشتر منابع آنها را مانند قبیلهٔ خثعم منسوب به انمار بن اراش بن عمرو بن غوث دانسته‌اند که در یمن ساکن بودند (ابن قتیبه، ۶۴؛ ابن درید، ۵۱۵؛ ابن حزم، ۴۸۴/۱۰؛ قس: ابن اثیر، همانجا؛ برای محل زندگی آنها، نک: همدانی، ۷۱، ۱۱۶، ۱۱۹، ۱۲۰-۱۲۲؛ کوسن دوپرسوال، I/190, II/48). به گفتهٔ یعقوبی در ۱۰ق قیس بن غربه پیشوایی بجیله را در دست داشت (۷۹/۲).

یکی از مهم‌ترین نبردهایی که این قبیله در آن شرکت داشت، واقعهٔ جبله میان ایرانیان و اعراب در عام‌الفیل بود (ابوعبید، ۶۲/۱؛ نولدکه، ۳۷۳). بجیله از جمله قبایلی به شمار می‌رفت که پس از فتح مکه، مسلمان شدند. گفته‌اند جریر بن عبدالله به نمایندگی از بجیله و به همراه تنی چند از افراد قبیله نزد پیامبر(ص) آمد و اسلام آورد (ابن سعد، ۳۴۷/۱؛ سمعانی، همانجا) و از طرف آن حضرت مأمور شد تا بت ذوالخلصه را که بت مشترک قبایل دوس، خثعم و بجیله بود، نابود کند (طبری، ۱۵۸/۳؛ کلبی، ۳۵-۳۶؛ ابن هشام، ۸۸/۱-۸۹؛ علی، ۲۷۰/۶-۲۷۱). جریر در نبرد قادسیه، فرماندهی نیروی فرستاده شده از بجیله را برعهده داشت (دینوری، ۱۲۲؛ ابن اثیر، همانجا؛ نیز نک: طبری، ۴۸۶/۳).

به سبب شرکت بجیله در جنگهای فتوح، عمر بن خطاب آنان را که دوست داشتند در شام سکنیٰ گزینند، در غنایم شریک کرد (همو، ۴۶۲/۳؛ بلاذری، ۳۵۳، ۳۷۳) و آنگاه پیشوایی گروهی از بجیله را به عرفجة بن هرثمه داد و جریر را پیشوای تیرهٔ دیگری از آن قبیله کرد (طبری، ۴۶۲/۳، ۴۷۱؛ قس: یعقوبی، ۱۴۲/۲-۱۴۳). در زمان امام علی(ع) افراد این قبیله در نبردهای جمل و صفین شرکت داشتند؛ هرچند در جنگ صفین گروهی از آنان با سپاه علی(ع) و گروهی دیگر با سپاه شام همراه بودند (طبری، ۵۰۰/۴، ۵۶۱، ۵۶۲؛ دینوری، ۱۴۴-۱۴۶، ۱۷۲؛ کحاله، ۶۵/۱؛ نک: هـ د، یزید بن اسد، نیز جریر بن عبدالله).

مآخذ: ابن اثیر، علی، *اسدالغابة*، قاهره، ۱۲۸۶ق؛ ابن حزم، علی، *جمهرة انساب العرب*، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، قاهره، ۱۳۸۲ق/۱۹۶۲م؛ ابن درید، محمد، *الاشتقاق*، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، بیروت / بغداد، ۱۳۷۸ق/ ۱۹۵۸م؛ ابن سعد، محمد، *الطبقات الکبریٰ*، بیروت، دارصادر؛ ابن قتیبه، عبدالله، *المعارف*، به کوشش ثروت عکاشه، قاهره، ۱۹۶۰م؛ ابن هشام، عبدالملک، *السیرة النبویة*، به کوشش مصطفیٰ سقا و دیگران، قاهره، ۱۳۵۵ق/۱۹۳۶م؛ ابوعبید بکری، عبدالله، *معجم ما استعجم*، به کوشش مصطفیٰ سقا، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ بلاذری، احمد، *فتوح البلدان*، به کوشش عبدالله انیس طباع، بیروت، ۱۴۰۷ق/ ۱۹۸۷م؛ دینوری، احمد، *الاخبار الطوال*، به کوشش عبدالمنعم عامر، قاهره، ۱۳۸۰ق/ ۱۹۶۰م؛ سمعانی، عبدالکریم، *الانساب*، به کوشش عبدالرحمان بن یحییٰ معلمی، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۳م؛ طبری، *تاریخ*؛ علی، جواد، *المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام*، بیروت، ۱۹۷۸م؛ فرزدق، *دیوان*، بیروت، ۱۴۱۴ق/ ۱۹۹۴م؛ قلقشندی، احمد، *صبح الاعشیٰ*، قاهره، ۱۹۶۳م؛ کحاله، عمر رضا، *معجم قبائل العرب*، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ کلبی، هشام، *الاصنام*، به کوشش احمد زکی پاشا، قاهره، ۲۰۰۰م؛ نولدکه، تئودور، *تاریخ ایرانیان و عربها در زمان ساسانیان*، ترجمهٔ عباس زریاب، تهران، ۱۳۵۸ش؛ همدانی، حسن، *صفة جزیرة العرب*، به کوشش هاینریش مولر، لیدن، ۱۸۸۴م؛ یعقوبی، *تاریخ*، بیروت، دارصادر؛ نیز:

Caussin de Perceval, A. P., *Essai sur l'histoire des Arabes*, Paris, 1847.

شادی دایی‌رضایی مقدم

بُچاقْچی، از ایلات بزرگ ترک زبان و شیعی مذهب استان کرمان.

نام‌گذاری: واژهٔ بچاقچی یا بوچاقچی از واژهٔ بُچاق (صورتهای دیگر آن بیچَق و بِچاق) ترکی به معنای چاقو و شمشیر، و پسوند نسبت و اتصاف «چی» ترکیب شده، و کلاً به معنای چاقویی، سازنده و فروشندهٔ چاقو، نیزه گذار و دشنه‌دار است (ابن بطوطه، ۲۹۷؛ قدری، ۶۵۱/۲؛ میرشکرایی، ۱۰۰-۱۰۱؛ بهنیا، ۹). برخی بچاقچی را مأخوذ از بوچاق به معنای عسل نیز دانسته‌اند (نک: باستانی، *وادی...*، ۴۲۸/۱؛ میرشکرایی، ۱۰۱).

خاستگاه و پراکندگی: بنابر گزارشهایی ایل بچاقچی از نسل شخصی به نام علمدار هستند که به روایتی ابتدا در قره‌داغ آذربایجان و به روایت دیگر در عَلَمده مرند می‌زیستند. در زمان نادرشاه افشار آنان را از آذربایجان به کرمان کوچاندند (همو، ۱۰۰؛ وثوقی، ۱۷۹؛ بهنیا، همانجا). نخستین بار ابن بطوطه در سفرنامه‌اش از گروهی پیاده و سواره از افراد احمد بجقجی (بچقچی)، ساکن در حوالی سیواس و نیز آخی بجقجی در ازاق (آزف در دریای سیاه) ترکیه نام می‌برد (ص ۲۹۷، ۳۲۶؛ نیز نک: *ایرانیکا*، IV/317). برخی از منابع بچاقچیها را وابسته به ایل افشار و کوچ آنها را همراه با ایل افشار، از آذربایجان به کرمان و در زمان سلطنت شاه طهماسب اول (۹۳۰-۹۸۴ق) دانسته‌اند (وزیری، ۱۹۸-۱۹۹؛ به‌آذین، ۱۲۴). اوبرلینگ نیز بچاقچیها را از ایل افشار می‌داند و به نقل از سالخوردگان این ایل می‌نویسد: آنها از ایل افشار زنجان و ری بوده‌اند که در زمان نادرشاه افشار به کرمان کوچیده‌اند (نک: *ایرانیکا*، I/585).

امروزه بچاقچیها در شرق و جنوب شرقی شهرستان سیرجان و در مناطق چهار گنبد، سوخته چالی و بَلْوَرْد زندگی می‌کنند. دهستان بلورد (بخش مرکزی شهرستان سیرجان)، محل اقامت خوانین ایل بچاقچی بوده است (وزیری، ۱۵۴؛ *فرهنگ...*، ۵۱/۸).

کوچ و اسکان: ایل بچاقچی تا چند دههٔ پیش کوچنده بودند، و پس از آن به تدریج گروهی از آنان یکجانشین شده‌اند. اوبرلینگ به کوچ بچاقچیهای سیرجان تا ۱۳۳۶ش/۱۹۵۷م اشاره دارد (*ایرانیکا*، همانجا). میرشکرایی در پژوهش میدانی خود در ۱۳۵۵ش در میان این ایل در دهستان بلورد به نقل از مطلعان ایل می‌نویسد (ص ۱۰۰-۱۰۱): آنها تا حدود ۳۰ سال پیش کوچ‌رو بوده، و امروزه یکجانشین شده‌اند. همو قلمرو کوچ آنها را در زمان کوچندگی در ییلاقات فواصل کوههای چهار گنبد (در حدود شمال شرقی و شرق سیرجان) و قشلاقات عین‌البقر و مراتع اطراف آن (در قسمت جنوبی سیرجان) گزارش می‌کند (نیز نک: راسخ، ۱۵۷). برخی از منابع، قلمرو کوچ آنها را میان استانهای کرمان، فارس و هرمزگان یاد کرده‌اند (میرشکاری، ۴۲؛ فیروزان، ۲۹). بنابر آمار ۱۳۷۷ش، ۴۶۱ خانوار از ایل بچاقچی کوچ‌رو بوده‌اند (*سرشماری...*، ۳۱).

تقسیم‌بندی طایفه‌ای: منابع مختلف ایل بچاقچی را میان ۸ تا ۱۸

طایفه، ۱۵ تیره و ۶۵ اِیشوم (نک: ادامهٔ مقاله) دانسته‌اند. بنابر روایت مطلعان، علمدار، نیای بزرگ بچاقچیها، ۱۲ پسر و ۲ دختر داشت که طایفه‌های ایل از آنها پدید آمدند (بهنیا، همانجا). مهم‌ترین طوایف ایل عبارت بودند از: آنَگلو (یا انگلو)، آرَشلو، عباس‌لو، سوخته چالی، سارسعدلو (یا سوار سعیدلو)، شول، خُرُس‌لو (یا خَرْسِلو)، نوکی رضوانی، رایینی و حلوایی (کیهان، ۹۵/۲؛ میرشکرایی، ۱۰۶؛ مجموعه...، ۱۰۴؛ میرشکاری، همانجا؛ نیز برای اسامی طوایف این ایل، نک: بهنیا، ۲۶-۲۸). در سرشماری ۱۳۷۷ش، طایفهٔ رایینی، با ۷۴۷ خانوار، جدا از ایل بچاقچی و به صورت ایلی مستقل و مستقر در استان کرمان در هرمزگان به شمار آمده است (سرشماری، همانجا).

سازمان اجتماعی: ساختار اجتماعی و نظام سنتی رده‌بندی ایل بچاقچی از بزرگ‌ترین تا کوچک‌ترین واحد، اینهاست: ایل، طایفه، تیره و خانوار. هر طایفه به چند تیره تقسیم می‌شود و هر تیره مجموعه‌ای از خانوارهای بچاقچی را در برمی‌گیرد. سازمان رهبری و سلسله‌مراتب قدرت در ایل به ترتیب: ایلخان (رئیس ایل)، کلانتر یا خان و یا ریش سفید (رئیس طایفه) و کدخدا یا ریش سفید (رئیس تیره) است (برای آگاهی بیشتر، نک: میرشکرایی، ۱۰۲-۱۰۳؛ نیز: بهنیا، ۴۷-۴۸).

کوچک‌ترین واحد اقتصادی ـ اجتماعی ایل بچاقچی ایشوم نامیده می‌شود. ایشوم یک واحد دامدار است که از ترکیب توافقی چند خانوار غیرثابت از تیره‌های مختلف که ممکن است با یکدیگر خویشاوند باشند، یا نباشند، شکل می‌گیرد. خانواده‌های هر ایشوم در کار دامداری به طور نسبی مستقل عمل می‌کنند. دامهای هر ایشوم معمولاً در یک گله جمع می‌شوند و خانوارهای ایشوم با یکدیگر «شریک گله» هستند. امور تولیدی و اجتماعی ایشوم عموماً به شکل تعاونی است و هر ایشوم نیز یک سرپرست و اداره کننده به نام «سرایشوم» دارد (میرشکرایی، ۱۰۱-۱۰۴؛ بهنیا، ۲۵-۲۶).

جمعیت و معیشت: جمعیت ایل بچاقچی را در منابع مختلف بسیار متفاوت آورده‌اند. شمار خانوار آنها را در سالهای مختلف از ۲۰۰ تا ۲٬۰۰۰ تخمین زده‌اند (نک: وزیری، ۱۹۹؛ کیهان، راسخ، همانجاها؛ احتسابیان، ۳۳۹؛ فیلد، 234؛ به‌آذین، ۱۲۴). طبق آخرین تحقیقات سرشماری اجتماعی ـ اقتصادی عشایر کوچندهٔ استان کرمان در ۱۳۷۷ش، جمعیت بچاقچیهای کوچنده ۴۶۱ خانوار (۲٬۶۳۸ نفر) بوده است (سرشماری، ۳۱، ۳۴).

بچاقچیها در پرورش اسب و سوارکاری مشهور بوده‌اند. به گزارش رزم‌آرا واحدهای سواره نظام کرمان از افراد ایل بچاقچی بوده‌اند (ص ۱۴۷). گله‌داری و پرورش بز و گوسفند و زراعت و باغداری کار اصلی مردم ایل است. در صنایع دستی، زنان بچاقچی به بافتن قالیهای زیبا و مرغوب (میرشکرایی، ۱۰۱) و گلیم و جاجیم در سراسر کرمان معروف بوده‌اند. بچاقچیها پرورش دهندهٔ نوعی بز شیری رنگ، معروف به نژاد رایینی بوده‌اند. درگذشته شال کرمانی را که به شال کاکی معروف بود، از کرک لطیف این بز می‌بافتند (*دانشنامه...*، ۲۶۶/۲).

زبان: بچاقچیها ترک زبانند و واژگان زبان آنها با عناصر فارسی‌ـ گونهٔ محلی آمیخته است. بچاقچیها به گویش فارسی کرمان نیز سخن می‌گویند (وزیری، ۱۵۷؛ فیروزان، ۲۹).

وقایع تاریخی: یکی از وقایع تاریخی مشهور ایل بچاقچی قیام اسفندیار خان، حاکم این ایل در ۱۳۱۵ق/۱۸۹۷م است. وی با نیرنگ خود را برگزیدهٔ شاه وقت و حاکم سیرجان خواند و با توقیف حکمران منطقه، سیرجان را تصرف کرد و به اخذ مالیات از مردم و تعدی و تجاوز پرداخت. همچنین او در فرونشاندن شورش بالاسریهای کرمان در ۱۳۲۲ق/۱۹۰۴م، به ظفرالسلطنه، حاکم کرمان کمک کرد (باستانی، تعلیقات، ۸۸۳/۲-۸۸۶؛ سایکس، «ده هزار مایل...[1]»، 435). حسین خان شجاع سلطان، فرزند اسفندیارخان در ۱۳۳۳ق/۱۹۱۴م، در زمان جنگ جهانی اول، با انگلیسیها به نبرد پرداخت و با یاری سواران ایل با پلیس جنوب ایران درگیر شد (سفیری، ۱۰۸؛ نیز نک: بهنیا، ۱۰-۱۱). سال بعد، وی در قلعهٔ بلورد به عده‌ای از فراریان آلمانی که اسیر ژنرال سایکس بودند، پناه داد (سفیری، ۱۲۵؛ نیدرمایر، 265؛ سایکس، «تاریخ...[2]»، II/464-465). در ۱۳۳۶ق/۱۹۱۷م بچاقچیها به سرپرستی مرادخان شکوه السلطان، ایلخان بچاقچی به کرمان حمله کردند و وارد شهر شدند (*ایران...*، ۱۵۹-۱۶۰). از وقایع مهم تاریخی دیگر شرکت حسین خان و افراد بچاقچی برضد ارتش ایران و جنگ با آنهاست (باستانی، مقدمه، ۵۵/۱؛ پیغمبر...، ۸۶).

مآخذ: ابن بطوطه، رحلة، بیروت، ۱۳۷۹ق/۱۹۶۰م؛ احتسابیان، احمد، *جغرافیای نظامی ایران*، تهران، ۱۳۱۵ش؛ *ایران و جنگ جهانی اول*، اسناد وزارت داخله، به کوشش کاوه بیات، تهران، ۱۳۵۵ش؛ باستانی باریزی، محمدابراهیم، مقدمه و تعلیقات بر *تاریخ کرمان* وزیری کرمانی، تهران، ۱۳۴۰ش؛ همو، *وادی هفت واد*، تهران، ۱۳۵۵ش؛ به‌آذین، م. ا.، *قالی ایران*، تهران، ۱۳۴۴ش؛ بهنیا، علاءالدین، بررسی مردم‌شناسی *طایفهٔ ارشلو از ایل بچاقچی*، کرمان، مؤسسهٔ کویر؛ پیغمبر دزدان، به کوشش محمد ابراهیم باستانی باریزی، تهران، ۱۳۶۴ش؛ *دانشنامهٔ جهان اسلام*، تهران، ۱۳۷۵ش؛ راسخ، شاپور و جمشید بهنام، «ایلات و عشایر ایران»، *ایرانشهر*، تهران، ۱۳۴۲ش، ج ۱؛ رزم‌آرا، علی، *جغرافیای نظامی کرمان*، تهران، ۱۳۲۳ش؛ سرشماری *اجتماعی ـ اقتصادی عشایر کوچنده* (۱۳۷۷ش)، نتایج تفصیلی، استان کرمان، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۷۸ش؛ سفیری، فلوریدا، پلیس جنوب *ایران*، ترجمهٔ منصوره اتحادیه و منصوره جعفری فشارکی، تهران، ۱۳۶۴ش؛ *فرهنگ جغرافیایی ایران* (آبادیها)، تهران، ۱۳۲۲ش؛ فیروزان، ت.، «دربارهٔ ترکیب و سازمان ایلات و عشایر ایران»، *ایلات و عشایر*، تهران، ۱۳۶۲ش؛ قدری، حسین کاظم، *تورک لغتی*، استانبول، ۱۹۲۸م؛ کیهان، مسعود، *جغرافیای مفصل ایران*، تهران، ۱۳۱۱ش؛ *مجموعهٔ اطلاعات و آمار ایلات و طوایف عشایری ایران*، تهران، ۱۳۶۱ش؛ میرشکاری سلیمانی، فریدون، «ایلات و طوایف استانهای کرمان و هرمزگان»، *فصلنامهٔ ذخایر انقلاب*، تهران، ۱۳۶۷ش، شم ۵؛ میرشکرایی، محمد، «بلورد، پایگاه ایل بچاقچی»، مجموعهٔ مقالات مردم‌شناسی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ وثوقی رهبری، علی‌اکبر، *تاریخ سیرجان*، کرمان، ۱۳۷۲ش؛ وزیری کرمانی، احمدعلی، *جغرافیای کرمان*، به کوشش محمدابراهیم باستانی باریزی، تهران، ۱۳۵۳ش؛ نیز:

Field., H., *Contributions to the Anthropology of Iran*, Chicago, 1939; *Iranica;* Niedermayer, O. von, *Unter der Glutsonne Irans*, Hamburg, 1925; Sykes, P., *A History of Persia*, London, 1930; id, *Ten Thousand Miles in Persia*, London, 1902.

معصومه ابراهیمی

1. *Ten Thousand...* 2. *A History...*

بَچه سَقّا، یا بچهٔ سقا، بچه سقو (ح ۱۲۶۹ـ ۱۳۰۸ش/۱۸۹۰ـ ۱۹۲۹م)، لقب یک رهبر شورشی افغانستان که در ۱۳۰۸ش نزدیک به ۹ ماه بر این کشور حکم راند. وی حبیب‌الله نام داشت و بدان‌سبب که پدرش عبدالرحمان، از مردم قریهٔ کلکان و کوهدامن شغل سقایی داشت، او را بچه سقا می‌خواندند.

از زندگی بچه سقا تا پیش از قیام برضد حکومت اصلاح طلب امان‌الله خان (ه م) اطلاعات اندکی در دست است. وی میان سالهای ۱۲۹۵ـ ۱۲۹۸ش، باغبان محمدحسین‌خان مستوفی‌الممالک بود و از ۱۲۹۹ تا ۱۳۰۱ش/۱۹۲۰ تا ۱۹۲۲م در قطعهٔ نمونه ــ که بهترین دستهٔ نظامی تعلیم یافتهٔ امان‌الله خان بود ــ داوطلبانه خدمت کرد و در ۱۳۰۳ش پس از شرکت در جنگ منگل، به دلیل نامعلومی از خدمت نظام فرار کرد و به راهزنی پرداخت (فرهنگ، ۱(۲)/۵۷۴). وی همچون عیاران، اموال ثروتمندان را می‌دزدید و میان فقرا پخش می‌کرد و به همین سبب، به عنوان فردی شجاع و سخاوتمند شهرتی به هم زد. بچه سقا علاوه بر راهزنی، به ترور نیز دست می‌زد؛ چنانکه به توصیهٔ عبدالقیوم خان فرقه مشرپغمانی، برادر او را به قتل رساند و حتیٰ قصد ترور امان‌الله‌خان را هم داشت، اما از این کار منصرف شد (همانجا).

در ۱۳۰۶ش وقتی که امان‌الله در اروپا بود، ناآرامیهایی برضد اصلاحات او، در افغانستان آغاز شد. بچه سقا و یارانش در ایجاد این آشوبها دست داشتند، تا آنکه پس از کشمکشهایی، شماری از یارانش را گرفتند و بچه سقا حاضر شد، درصورت گرفتن امان‌نامه، تسلیم دولت شود، اما چون قول مساعدی دریافت نکرد، ناگزیر با یکی از یارانش به نام سیدحسین به پیشاور گریخت. گویا در آنجا، این‌دو به دلیل دزدی به ۱۱ ماه حبس محکوم گردیدند، اما به دلایلی آزاد شدند و به افغانستان بازگشتند (همو، ۱(۲)/۵۷۵؛ غبار، ۸۲۱). برخی بر این باورند که بچه‌سقا در هند با انگلیسیها در تماس بوده است («افغانستان...[1]»، 155-154). بچه سقا پس از بازگشت به کوهدامن، از حمایت برخی از متنفذین محلی مانند ملک محسن کلکانی و خاندان مجددی، از روحانیون صاحب نام ــ که منافعشان با اصلاحات امان‌الله خان مغایرت داشت ــ برخوردار شد. بنابراین، تلاش دولت برای دستگیری او با مشکلاتی روبه‌رو گردید (غبار، همانجا).

در پی شورش قبیلهٔ شینواری در ۱۳۰۷ش و اغتشاش در شرق افغانستان، بچه سقا نیز راههای شمالی منتهی به کابل را مختل کرد (همانجا). دولت هم احمدعلی‌خان تیلفونی، والی کابل را برای مذاکره با بچه سقا راهی کوهدامن کرد. بچه سقا عفو شد و با موافقت امان‌الله، وی و گروهش در سرای خواجه مستقر و مسلح شدند و در زمرهٔ عمال دولتی جای گرفتند؛ اما این توافق دیری نپایید و بچه سقا به مرکز حکومت در سرای خواجه حمله برد و محافظان را خلع سلاح کرد و برای تسخیر کابل به راه افتاد (همو، ۸۲۱ـ۸۲۲؛ فرخ، ۴۸۹/۱ـ۴۹۰). وی در حملهٔ اول به کابل زخمی شد و عقب‌نشینی کرد (همو، ۴۹۱/۱) و در قلعهٔ مرادبیگ در نزدیکی کابل مستقر شد. در این گیرودار، نیروهای عبدالرحیم خان غند مشر نیز از بلخ به او ملحق شدند. در همین زمان شاه، برای خوشایند فئودالها و روحانیون اعلامیه‌ای ۱۸ ماده‌ای مبنی بر لغو اصلاحات صادر کرد. با اینهمه، ناآرامی گسترش یافت و بچه سقا که از حمایت روحانیون، خاصه نقشبندیان برخوردار بود، به کابل حمله کرد. شاه در ۱۳۰۸ش برادرش، عنایت‌الله‌خان را به نیابت خود گمارد و به قندهار رفت (غبار، ۸۲۴ ـ ۸۲۵). عنایت‌الله‌خان هیأتی را برای مذاکره نزد بچه سقا فرستاد و در این نشست ظاهراً بچه سقا را متقاعد کردند که از حمله به کابل دست بکشد (همو، ۸۲۵؛ قس: فرخ، ۴۹۴/۱، که می‌گوید: بچه سقا این هیأت را نپذیرفت)، اما وی که از ناکار آمدی حکومت آگاه بود، به کابل حمله کرد و شهر را تقریباً بدون خون‌ریزی گرفت و خود را با عنوان «امیر غازی، حبیب‌الله، خادم دین رسول‌الله» شاه افغانستان خواند (غبار، همانجا). پس از آن طی اعلامیه‌ای تمامی اصلاحات امان‌الله خان، به ویژه قانون اساسی را لغو کرد، مدارس را بست و اخذ مالیات و عوارض و گمرک را متوقف گردانید (فرهنگ، ۱(۲)/۵۷۶؛ مایل هروی، ۴۶؛ فرخ، ۴۹۵/۱؛ نیول، 57).

در همین سال کابینه‌ای مرکب از دو گروه نامتجانس تشکیل شد: گروه نخست متعلق به راهزنان و یاران بچه سقا بودند که داعیهٔ تشکیل حکومت اسلامی و برقراری شریعت اسلام داشتند و گروه دوم را وابستگان دربار امان‌الله شاه تشکیل می‌دادند؛ هر دو دسته به یکدیگر بدبین بودند و با یکدیگر دشمنی می‌ورزیدند (غبار، ۸۲۶؛ فرهنگ، ۱(۲)/۵۷۶ـ۵۷۷). از این‌رو، معلوم بود که حبیب‌الله (بچه سقا) با یک چنین دولتی دوام نخواهد داشت. افزون بر این، بچه سقا در حکومت خود با مشکلات دیگری مواجه بود که مهم‌ترین آنها عدم حمایت قبایل افغان، به ویژه پشتونها از او بود؛ چه آنان حکومت یک تاجیک را برنمی‌تافتند. خالی بودن خزانه، ناتوانی در ایجاد نظم و نداشتن ارتشی منظم هم موجب نارضایی مردم و قبایل شد. در هزاره‌جات، پاکتیا، وردک و قندهار نیز مخالفتها آغاز شد. با اینکه بچه سقا به ضرب سکه‌های جدید اقدام کرد، اما این کار به او کمکی نکرد و اوضاع اقتصادی خراب‌تر شد. خانوادهٔ مجددی که ابتدا حامی او بودند، نگران از اوضاع نابسامان، حمایتشان را متوجه نادرخان کردند (غبار، ۸۲۸؛ گرگوریان، 280؛ روی، 67). در این گیرودار کسانی هم به قصد ترور بچه‌سقا به کاربرخاستند، ولی دستگیر و اعدام شدند (همانجا، ۸۲۸).

بچه سقا علاوه بر درگیریهای داخلی، از ۳ ناحیه در خطر بود: یکی از جانب سمرقند که امان‌الله خان در آنجا مستقر شده بود؛ دوم از سمت شرق و از سوی علی احمدخان؛ و سوم از ناحیهٔ جنوب به رهبری محمد نادرخان، سپهسالار سابق و پسرسردار محمد یوسف‌خان که به قبایل سدوزایی و محمدزایی تعلق داشت و در آن وقت در فرانسه زندگی می‌کرد (فرهنگ، ۱(۲)/۵۸۸؛ گرگوریان، 281). امان‌الله خان در ۱۳۰۸ش برای تسخیر کابل از سمرقند حرکت کرد، اما به دلیل نامعلومی

---

1. *Afghanistan* ...

بخشی از لشکریانش به نافرمانی برخاستند و به ناچار وی چندی در غزنه ماند و سپس به سمرقند عقب نشست. در این ضمن، دولت نوبنیاد شوروی که در آغاز کار بچه‌سقا، از قیام او به عنوان قیامی دهقانی و مردمی حمایت کرده بود، پس از چندی تغییر موضع داد و او را دست‌نشاندهٔ انگلیسیها خواند و غلام نبی‌خان، سفیر افغانستان در روسیه را برای حمایت از امان‌الله خان با تجهیزات کامل و به همراه کارشناسان روسی به افغانستان فرستاد؛ اما اقدام آنها، به سبب عقب‌نشینی امان‌الله خان از حمله به کابل، ناکام ماند و آنان نیز خاک افغانستان را ترک کردند (گرگوریان، 279-278).

در این میان امان‌الله خان افغانستان را ترک کرد و بچه سقا بر شمال، نواحی مرکزی و غربی نیز مسلط شد. پس از چندی، علی احمدخان مدعی حکومت هم گرفتار و کشته شد و بچه سقا فقط از ناحیهٔ جنوب در خطر بود. پس وی شاه محمودخان، برادر نادرخان را که در کابل بود، به عنوان رئیس تنظیمیه برای دعوت از قبایل جنوبی به اتحاد، به آن حدود فرستاد، اما نتیجه‌ای از این کار نگرفت، چه، در همین وقت محمد نادرخان از اروپا به سرحد افغانستان آمد و شاه محمودخان به او ملحق شد. باید گفت: وقتی که محمد نادرخان در فرانسه بود، بچه سقا از او برای بازگشت به کشور و بازسازی ارتش دعوت کرده بود و ظاهراً محمد نادرخان این پیشنهاد را پذیرفته بود، اما وقتی به هند رسید، درصدد برآمد که قبایل افغان را برای مقابله با بچه سقا متحد کند. از این‌رو، بچه سقا نزدیکان نادرخان را زندانی نمود و برای سر او نیز جایزه‌ای تعیین کرد (فرهنگ، ۱(۲)/۵۸۸-۵۸۹؛ گرگوریان، 283؛ دوپره، 121).

برخی از نویسندگان برآنند که نادرخان با کمک غیرمستقیم انگلیسیها و یکی از ثروتمندان پیشاور، توانست جبهه‌ای برضد حکومت بچه سقا ترتیب دهد (فریزر تایتلر، 222-221). انگلیسیها که از بیم به خطر افتادن منافعشان در هند، ناامنی افغانستان را خوش نداشتند و در عین‌حال، از نفوذ روسها در هراس بودند، به ظاهر دولت بچه سقا را به رسمیت شناختند، اما هیأت نمایندگی سیاسی خود را از افغانستان خارج کردند (گرگوریان، 279). از طرف دیگر، نادر پایگاهی در خُست ایجاد کرد و به مواضع بچه سقا حمله برد، اما به سبب عدم حمایت قبایل با شکست مواجه شد. او پس از چندی، با کمک قبایل وزیری، قوای بچه سقا را در سنجک و کردیز شکست داد. در جنگ منارچکری شکست قطعی نصیب بچه سقا شد و نادر حمله به کابل را آغاز کرد (فرخ، ۱/۵۰۷) و بچه سقا را در ارگ به محاصره گرفت. اما او گریخت و به چاریکار رفت (فرهنگ، ۱(۲)/۵۹۰).

نادرخان در پاییز ۱۳۰۸ش/۱۹۲۹م، وارد کابل شد و با عنوان نادرشاه، زمام امور را در دست گرفت (فریزر تایتلر، همانجا). چگونگی دست یافتن نادرشاه بر بچه سقا به درستی دانسته نیست. به گفتهٔ فرهنگ بچه سقا درصدد ادامهٔ مبارزه و مقابله با نادرشاه بود، اما او دست به حیله زد و جمعی از روحانیون را نزد بچه سقا فرستاد و با دادن امان‌نامه‌ای در حاشیهٔ *قرآن*، او را به کابل کشاند (همانجا). گرگوریان بر آن است که پیروان بچه سقا به او خیانت کردند و او را به نادرخان تحویل دادند (ص 286؛ قس: دوپره، همانجا). به هر روی، حبیب‌الله به همراه جمعی از نزدیکانش تسلیم نادرخان شد و پس از چند روز همگی اعدام شدند (فرخ، ۱/۵۰۷-۵۰۸).

قیام بچه سقا به قیام سقوی شهرت یافت. برخی این قیام را دهقانی نامیده‌اند (*ایرانیکا*، III/336)؛ اما در واقع باید آن را نوعی قیام مذهبی و ضدتجدد طلبی تلقی کرد. بچه سقا از سواد و سیاست بهره‌ای نداشت، اما شجاع و متدین بود و می‌خواست شریعت اسلام را در افغانستان جاری سازد. با اینکه در جلب رضای مردم و ایجاد دولتی همگون توفیقی نداشت، اما نامش به عنوان شیر کوهستان در داستانهای عامیانه راه یافت. منابع افغانی نظر مساعدی به قیام او ندارند و او را بازیچهٔ سیاست انگلیس معرفی کرده‌اند (فرهنگ، ۱(۲)/۵۹۳). در واقع بچه سقا، در حکم وسیله‌ای برای از بین بردن امان‌الله خان و اصلاحات او، و ممانعت از نفوذ روسها در افغانستان به شمار می‌رفت. برخی از منابع غربی نیز برآنند که انگلیسیها در روی کار آمدن بچه سقا نقش اساسی داشته‌اند (هایمن، 43؛ نیز نک: *ایرانیکا*، III/338).

بچه سقا می‌خواست با دولتهای خارجی ارتباط برقرار سازد، حتیٰ اجازهٔ بازگشایی مدارس زبانهای خارجی را داد، اما از حمایت هیچ‌کدام از این دولتها برخوردار نشد (گرگوریان، 277-276). متن اعلامیهٔ او در آغاز حکومتش، دیدگاه وی را نسبت به حکومت و ادارهٔ کشور و مردم به خوبی نشان می‌دهد (مایل هروی، ۴۶):

«مه [من] اوضای [اوضاع] کفر و بی‌دینی و لاتی‌گری حکومت سابقه ره [را] دیده، و برای خدمت دین رسول‌الله کمر جهاده [جهاد را] بسته کدم [کردم] تا شما بیادرها ره [برادرها را] از کفر و لاتیگری نجات بتم [بدهم] مه بادا زی [بعد از این] پیسه [پول] بیت الماله به تعمیر و متب [مکتب] خرج نخات کدم [نخواهم کرد] بل همه ره [را] به عسکر خودمیتم [میدهم] که چای و قند و پلو بخورن، و به ملاها میتم که عبادت کنن، مه مالیه سفایی و ماسول [محصول] گمرک نمی‌گیرم و همه ره بخشیدم و دگه [دیگر] مه پاچای [پادشاه] شماستم، و شما رعیت مه می‌باشین بروین [بروید] بادازی همیشه سات خوده تیرکنین [ساعت خود را خوش بگذرانید]، مرغ بازی بودنه بازی کنین، و ترنگ تامه [شاداب] خوش بگذرانین».

مآخذ: غبار، غلام محمد، *افغانستان در مسیر تاریخ*، کابل، ۱۳۵۹ش؛ فرخ، مهدی، *تاریخ سیاسی افغانستان*، تهران، ۱۳۷۱ش؛ فرهنگ، محمد صدیق، *افغانستان در پنج قرن اخیر*، قم، ۱۳۷۱ش؛ مایل هروی، نجیب، *تاریخ و زبان در افغانستان*، تهران، ۱۳۶۲ش؛ نیز:

Afghanistan: Past and Present, Moscow, 1982; Dupree, L., *Afghanistan*, Princeton, 1973; Fraser-Tytler, W.K., *Afghanistan*, London etc., 1953; Gregorian, V., *The Emergence of Modern Afghanistan*, Stanford, 1969; Hyman, A., *Afghanistan under Soviet Domination*, London, 1982; *Iranica*; Newell, R.S., *The Politics of Afghanistan*, London, 1972; Roy, O., *Islam and Resistance in Afghanistan*, London etc., 1986.

شهناز رازپوش

بَچینا، نک: بجانه.

بَحّاثی، ابوجعفر محمد بن اسحاق بحاثی زوزنی (د ۴۶۳ق/۱۰۷۱م)، ادیب و قاضی. وی از جدش محمد بن حسین بحاث نسب گرفته است؛ نسبت زوزنی نیز شهر خاستگاه او زوزن (میان هرات و نیشابور) را نشان می‌دهد (باخرزی، ۱۳۶۶/۲؛ قفطی، *المحمدون...*، ۱۵۱/۱؛ غزی، ۶۸۴؛ عبدالقادر، ۸۷/۳).

بحاثی شاعر و ادیبی زبردست و نساخی ماهر بود، چندان‌که وی را زینت زوزن خوانده‌اند (ثعالبی، ۳۰/۲؛ یاقوت، *ادبا*، ۲۰/۱۸؛ قفطی، همانجا). او که حنفی مذهب بود، نسبت به آیین تسنن تعصب بسیار می‌ورزید (صریفینی، ۵۱/۱؛ یاقوت، همان، ۱۸/۱۸)؛ اما تعصب در دین مانع از آن نبود که وی با زبانی زهرآگین به هجو مردمان پردازد. او در این کار چندان افراط می‌ورزید که هیچ‌کس، از گزند زبانش در امان نبود. بحاثی ــ چنانکه خود می‌گوید ــ هر کس را که می‌دید، نخست هجو وی در ذهنش نقش می‌بست (صریفینی، همانجا؛ یاقوت، همان، ۱۹/۱۸؛ صفدی، ۱۹۷/۲).

بحاثی خط نسخ را نیکو می‌نوشت و کتابهایی نیز به خط او در دست بوده است. عبدالغافر فارسی می‌گوید: بحاثی نسخه‌ای از *غریب الحدیث* ابو سلیمان خطابی را که خود نگاشته بود، به قصد سماع نزد پدربزرگش عبدالغافر بن محمد، و برای تصحیح نزد ابوسعد ابن دوست قرائت کرد و می‌افزاید: نسخه‌ای به آن زیبایی و وضوح هرگز ندیده بوده است. همو در جای دیگر می‌گوید که نسخه‌ای از کتاب *یتیمة الدهر* ثعالبی در ۵ جلد به خط زیبای وی دیده که به ۳۰ دینار نیشابوری ــ که بس کمتر از بهای واقعی آن بوده ــ به فروش رسیده است (نک: صریفینی، ۵۱/۱-۵۲؛ یاقوت، همان، ۲۰/۱۸؛ قفطی، *انباه...*، ۶۷/۳).

بحاثی در مدرسهٔ سیوری در دروازهٔ عَزْره از محلات نیشابور (یاقوت، *بلدان*، ۶۶۸/۳) زندگی می‌کرد و در غزنه وفات یافت (صریفینی، ۵۲/۱؛ یاقوت، *ادبا*، نیز عبدالقادر، همانجاها). او علاوه بر ادب، در حدیث نیز دستی داشته است (نک: یاقوت، همان، ۲۲/۱۸)؛ اما شهرتش به سبب آثار و تألیفات متعددی است که در جد و هزل تألیف کرده بود (صریفینی، ۵۱/۱؛ یاقوت، همان، ۱۸/۱۸؛ قفطی، همان، ۶۶/۳). در مورد *دیوان* شعرش، یاقوت از قول محمد بن محمود نیشابوری در *سر السرور* می‌گوید: شعرش بیش از ۲۰ هزار بیت است که در ۹ مجلد گردآمده (همان، ۲۶/۱۸-۲۷؛ نیز نک: صفدی، ۱۹۹/۲). علاوه بر این، باخرزی (۱۳۷۴/۲) و عبدالغافر فارسی (نک: یاقوت، همان، ۲۲/۱۸) *دیوان* او را دیده، و پسندیده بودند. آنچه امروزه از اشعار وی باقی مانده، ابیاتی است پراکنده که در منابع مختلفی چون *دمیة القصر* (باخرزی، ۱۳۷۶/۲)، *تتمة الیتیمة* (ثعالبی، همانجا)، *معجم الادباء* (یاقوت، همانجا) آمده است. بحاثی علاوه بر شعر هجو که مایهٔ شهرت او بوده، در رثا، غزل، وصف، مدح (ثعالبی، ۳۰/۲-۳۱) و خمریات و فخر (باخرزی، ۱۳۸۰/۲-۱۳۸۴) نیز شعر سروده بود.

دیگر آثاری که به وی نسبت داده‌اند، اینهاست: ۱. *شرح دیوان بحتری* که یاقوت آن را بزرگ و سرشار از علم و فواید بسیار وصف می‌کند و می‌افزاید که جزاین کتاب، اثری از بحاثی نمی‌شناخته است (همانجا). ۲. *نحو القلوب* است (سمعانی، ۹۸/۲؛ ابن اثیر، ۱۲۳/۱؛ بغدادی، ۶۲۹/۲؛ کحاله، ۴۱/۹)، که هیچ اطلاعی از محتوایش در دست نیست. علاوه بر این، بغدادی اثر دیگری به نام *بحر القلوب* به وی نسبت داده (۱۶۵/۱) که شاید همان *نحو القلوب* باشد که تحریف شده است.

مآخذ: ابن اثیر، علی، *اللباب*، بغداد، مکتبة المثنی؛ باخرزی، علی، *دمیة القصر*، به کوشش محمد تونجی، بیروت، ۱۹۷۱م؛ بغدادی، *ایضاح*؛ ثعالبی، عبدالملک، *تتمة الیتیمة*، به کوشش عباس اقبال آشتیانی، تهران، ۱۳۵۳ش؛ سمعانی، عبدالکریم، *الانساب*، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۳م؛ صریفینی، ابراهیم، *تاریخ نیسابور* (منتخب *السیاق* عبدالغافر فارسی)، به کوشش محمدکاظم محمودی، قم، ۱۳۶۲ش؛ صفدی، خلیل، *الوافی بالوفیات*، به‌کوشش س. ددرینگ، ویسبادن، ۱۳۹۴ق/۱۹۷۴م؛ عبدالقادر قرشی، *الجواهر المضیة*، به‌کوشش عبدالفتاح محمدحلو، ۱۴۱۳ق/۱۹۹۳م؛ غزی، تقی‌الدین، *الطبقات السنیة فی تراجم الحنفیة*، نسخهٔ عکسی موجود در کتابخانهٔ مرکز؛ قفطی، علی، *انباه الرواة*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۷۴ق/۱۹۵۵م؛ همو، *المحمدون من الشعراء*، به کوشش محمد عبدالمعید، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۵ق/۱۹۶۶م؛ کحاله، عمررضا، *معجم المؤلفین*، بیروت، ۱۹۵۷م؛ یاقوت، *ادبا*؛ همو، *بلدان*.

محمدعلی سلمانی مروستی

بِحارُ الْاَنْوار، مشهورترین، مهم ترین و مفصل‌ترین اثر علمی محمد باقر مجلسی (۱۰۳۷-۱۱۱۰ یا ۱۱۱۱ق/۱۶۲۸-۱۶۹۸ یا ۱۶۹۹م) که مجموعه‌ای گسترده از احادیث امامیه است و گاه «دائرة المعارف بزرگ احادیث شیعه» لقب گرفته است.

نام کامل این اثر *بحار الانوار الجامعة لدرر اخبار ائمة الاطهار* (ع) است. عزم مؤلف بر نگاشتن این کتاب از ۱۰۷۰ق/۱۶۶۰م، پس از نگارش کتاب *فهرس مصنفات الاصحاب* جزم شده است و اولین تاریخ ثبت شده در خود کتاب ۱۰۷۲ق است (نک: ۲۵۵/۱۰۳) و سواد نامهٔ آن در ۱۱۰۴ یا ۱۱۰۶ق به پایان رسیده است، هر چند پاک نویس کتاب تا پس از فوت مؤلف و توسط شاگردان او همچنان ادامه داشته است (امین، ۱۸۳/۹؛ مشار، ۲۵/۲-۲۶؛ *المعجم*...، ۱۰۲/۱).

همزمان با کار ۳۶ سالهٔ او، کتابهای مهم دیگر حدیثی شیعه نیز نگاشته شده است: نخست *الوافی* از مولیٰ محسن فیض کاشانی (د ۱۰۹۱ق/۱۶۸۰م) و دیگر *وسائل الشیعة* از محمدبن حسن حرعاملی (د ۱۱۰۴ق/۱۶۹۳م). شروع کار تألیف *بحار الانوار* در زمان شاه‌سلیمان اول صفوی (سل ۱۰۷۷-۱۱۰۵ق) بود و اتمام کار به دورهٔ سلطنت شاه سلطان حسین اول (سل ۱۱۰۵-۱۱۳۵) بر می‌گردد. این در حالی است که مجلسی در ۱۰۸۹ق/۱۶۷۸م از طرف شاه سلیمان به شیخ‌الاسلامی منصوب شد (برای آشنایی با شرح وظایف واختیارات منصب شیخ الاسلامی، نک: مارچنکوفسکی، ۳۲۸-۳۲۹) و پس از مرگ وی، شاه سلطان حسین نیز وی را در این سمت ابقا کرد (بحرانی، ۵۵).

پس از ورود محقق کرکی در ۹۱۶ق/۱۵۱۰م به ایران و ایجاد بستر

تشکیل حکومتی شیعی، زمینه‌ای نیز برای رویکرد اخباری ایجاد شد که زیر بنـای آن توسط ابن ابـی جمهور احسایی (زنده در ۹۰۴ق) در رساله‌ای با عنوان *العمل باخبار اصحابنا* به وجود آمده بود و توسط میرزا احمدبن علی استرابادی (د ۱۲۰۸ق) و محمد امین استرابادی (د۱۰۳۶ق) ادامه یافت (نک: هـ د، ۱۶۰/۷). این فضا تا نگارش *الفوائد الحائریة* توسط محمدباقر بهبهانی در ۱۲۰۸ق در رد *الفوائد المدنیة* محمد امین استرابادی، همچنان جو چیره بر تفکر شیعی دوران خویش بوده است و این حکایت از آن دارد که شرایط حاکم بر حوزه‌های دینی آن زمان نگارش احادیث را می‌پسندیده، و فیض کاشانی و حرعاملی در همین فضا اقدام به تدوین مجموعه‌های حدیثی شیعه نموده‌اند. مجلسی نیز که خود گرایش هر چند معتدل اخباری داشت (مهاجر، ۱۵۱، بب؛ ملکی، ۲۶۱ بب)، به نگارش *بحار الانوار* پرداخت. چنانکه وی در جواب سؤالی که از او دربارهٔ حکما، فلاسفه، مجتهدین و اخباریون و فقها و صوفیه شده است، استفادهٔ عقل را برای فهم احادیث، آن هم به شیوهٔ حکما جایز نمی‌داند و خود را اخباری دور از افراط و تفریط در تقلید محض به عنوان درایت، یا اجتهاد آزاد بر اساس گرایشهای عقلی معرفی می‌کند (نک: زین العابدین شیروانی، ۶۱۸ـ۶۲۱).

مؤلف در مقدمهٔ کتاب، عنوان می‌کند که پس از آشنایی و تفحص در علوم دیگر به این نتیجه رسیده که راهی برای علم جز در کتاب الٰهی و اخبار ائمهٔ طاهرین (ع) وجود ندارد و راههای دیگر را هر چند بی‌بهره نمی‌داند، اما دور افتاده از مسیر معرفی می‌کند (۲/۱، ۳). مؤلف در جای دیگر این اثر، گرایش اخباری خود را نشان می‌دهد و حتیٰ با مسائل و شبهات عقلی مطرح شده، به شیوهٔ روایی برخورد می‌کند (۳۱۴/۲، ۲۳۴/۳، ۲۵۹/۱۱، ۲۵۴/۶۷) و جایی به صراحت نظر اخباریان را بهترین نظر در بحث بیان کرده است و ترک مسأله‌ای غامض را به دلیل عجز عقول بر احاطه به عمق آن، اولیٰ می‌داند (۲۶۰/۵؛ برای نمونه‌هایی دیگر، نک: *المعجم*، ۸۴/۱ـ۸۶).

اما آنچه مجلسی به عنوان انگیزهٔ شخصی بیان می‌کند، حفظ آثار گذشتـگان و جلوگیـری از نابـودی آنهاست. متونی که بـه واسطهٔ غرض ورزی فاسدان، بی‌توجهی جاهلان، استیلای سلاطین گمراه و مخالف با اهل بیت (ع)، رواج علوم باطل و نیز کم‌اعتنایی به احادیث، در حال از بین رفتن بوده، و جامعهٔ آن روز برای هدایت و استفاده به آنها نیازی مبرم داشته است (۳/۱ـ۴).

روش کار مجلسی هر چند به نظر می‌رسد نوعی برداشت از کارهای گذشته نیز باشد، اما ابتکـارات شخصی نیـز دارد. او ابتـدا عناوین مجلدات کتاب خود را انتخاب می‌کرد و سپس برای هر عنوان بابهایی می‌گشود. در ذیل هر باب پیش از هر چیز آیات قرآنی متناسب آن را فهرست می‌کرد که این کار او بسیار به کار *الوافی* فیض کاشانی نزدیک است. آنگاه برای هر آیه، تفسیری مناسب با استفاده از نظرات مفسران و توضیحات خود می‌نگاشت؛ این کار را از جلد ۵ به صورت جدی آغاز کرده، و در جزء ۷ و ۹ به مناسبت بحث توحید و صفات الٰهی به اوج خود رسانده است (۶۷/۷ـ۹۸،۹۸/۸ـ۲،۱۷۳ـ۱۷۳).

در مرحلهٔ بعدی، روایـات متناسب بـا هر باب را در ذیل عنوان گنجانده، و سندهای آن را نیز با رعایت اختصار نقل کرده است. هدف او از این اختصار جلوگیری از پرکردن و افزودن حجم ابواب یا مزین کردن کتاب است، اما آنها را به کلی حذف نکرده است تا تحلیل سند ناممکن شود (۴۸/۱). آنگاه توضیحات و شرح خود را بر روایات نگاشته، و در این قسمت از نظرات دیگر صاحب نظران نیز یاری گرفته، و به نقل و گاه نقد اقوال آنان پرداخته است. وی در انتخاب روایات، اساس کار را بر تناسب کل یا جزء روایت با عنوان باب قرار داده است و البته آنجا که روایت را تقطیع کرده، وعدهٔ آوردن متن کامل آن را در جای دیگر داده است (مثلاً ۵۴/۶، ۱۱۸، ۱۵۲). این توضیحات او در ۱۰ جلد آخر کتاب دیده نمی‌شود؛ زیرا ۱۰ جلد آخر توسط شاگردش میرزا عبدالله افندی، یا به قولی توسط میر محمد صالح حسینی پاک نویس شد و از سوادنامه به بیاض آمد، برای اینکه عمر مجلسی به انجام این کار کفاف نداده بود؛ هر چند برخی نیز این نظر تاریخی را نپذیرفته‌اند (همو، ۴/۱، ۵؛ بحرانی، ۵۷؛ تنکابنی، ۲۰۸، ۲۰۹؛ *المعجم*، ۷۵/۱، ۷۶).

وی برای اجرای چنین کار عظیمی از همکاران و شاگردان بسیاری کمک گرفته که در برخی منابع شمار آنها را بالغ بر هزار نفر دانسته‌اند (قمی، *الکنیٰ*...، ۱۴۷/۳) و کسانی چون میرزا عبدالله افندی، میر محمد صالح حسینی، ملا ذوالفقار، ملا محمد رضا، عبدالله بن نورالدین بحرینی، نعمت الله جزایری و آمنه‌خاتون خواهرش را جزو همکاران وی شمرده‌اند (*المعجم*، ۹۸/۱، ۹۹).

کار گروهی او که از ابتکارات تألیف به حساب می‌آید، شباهتی نیز به کار نگارش دائرة المعارف فلسفی توسط گروه *اخوان الصفا* دارد (سبحانی، ۳۶۰)؛ با این تفاوت که وی تسلط کامل و یک تنه بر همهٔ مراحل کار داشت و شاگردانش فقط به جمع‌آوری و نگارش آیات و احادیث، ذیل عنوانهای طراحی شده توسط خود او می‌پرداختند و کلیهٔ گزینشها از متن، سند،... و همچنین تنظیم توسط خود وی صورت می‌گرفته است (*المعجم*، ۷/۱، ۸).

ابتکارات تألیف *بحار الانوار* به همین اندازه محدود نمی‌شود؛ نوعی تفسیر موضوعی برای *قرآن* با بیش از ۹۰۰ موضوع اصلی و ۴۰۰ موضوع فرعی و سبک تبویب آن که گونه‌ای از فهرست موضوعی برای احادیث شیعی است، نیز قابل تـوجه است (سبحانی، ۳۵۵ـ۳۶۱؛ *المعجم*، ۸/۱؛ نیز نک: پاکتچی، ۳۹ـ۴۸).

فهرست‌بندی و تبویب مجلسی از نقاط قوت و قابل تأمل در تألیف *بحار الانوار* است؛ وی در «فصل رابع» مقدمهٔ کتابش (۷۹/۱ـ۸۰)، فهرست مجلدات ۲۵ گانهٔ خود را عنوان می‌کند. این فهرست از لحاظ رده بندی و محتوای عناوین معرف مناسبی برای کار اوست. خود مؤلف عناوین «العدل و المعاد»، «ضبط تواریخ انبیاء و ائمه (ع)» و «السماء و العالم» را که مشتمل بـر احوال عناصر و موالید و ... است، از ابتکارات منحصر به فرد کتاب خود که پیشینیان به آن نپرداخته‌اند،

می‌داند (۵/۱).

عنوانهای کتب ۲۵گانه اینهاست: کتاب العقل والجهل؛ کتاب التوحید و الصفات و الاسماء الحسنیٰ؛ کتاب العدل و المشیة والارادة و القضاء و القدر؛ کتاب الاحتجاجات و المناظرات؛ کتاب فی احوال الانبیاء و قصصهم؛ کتاب فی احوال نبینا الاکرم (ص) و احوال جملة من آبائه؛ کتاب فی مشترکات احوال الائمة (ع)؛ کتاب فی الفتن بعد النبی (ص)؛ کتاب فی احوال امیرالمؤمنین (ع) من ولادته الیٰ شهادته؛ کتاب فی احوال سیدة النساء (ع) و الامامین الهمامین الحسن المجتبیٰ (ع) و ابی عبدالله الحسین (ع)؛ کتاب فی احوال الائمة الاربعة بعد الحسین (ع)؛ کتاب فی احوال الائمة الاربعة قبل الحجة المنتظر (ع)؛ کتاب فی احوال الحجة المنتظر (ع)؛ کتاب فی السماء و العالم؛ کتاب فی الایمان و الکفر، که در طرح اولیهٔ مجلسی، این کتاب شامل ۱۰ بخش در آداب نیز بوده است، اما در هنگام تألیف این دو مبحث، جدا و به کتاب مستقل تبدیل شده است که برخی آن را جلد ۱۶ و برخی کتاب مستقلی با عنوان «کتاب العشرة» دانسته‌اند، بی‌آنکه در شمارش کتاب خللی وارد آید (نک: نوری، ۳۹-۴۰؛ آقا بزرگ، ۲۲/۳)؛ کتاب الزی و التجمل فی الآداب و السنن؛ کتاب الروضة؛ کتاب فی الطهارة و الصلاة؛ کتاب فی فضائل القرآن والذکر؛ کتاب فی الزکاة و الصدقة و الخمس و الصوم؛ کتاب فی الحج و العمرة، شامل جهاد، امر به معروف و نهی از منکر؛ کتاب فی المزار؛ کتاب فی العقود و الایقاعات؛ کتاب فی الاحکام الشرعیة؛ کتاب فی الاجازات.

علاوه بر حجم قابل ملاحظهٔ روایات، انتخاب موضوعات متنوع نیز، اهمیت و ارزش *بحار الانوار* را بالا برده است، چنانکه دیده می‌شود، مباحث اعتقادات، احکام، جهان غیب، اخلاق و آداب و حتیٰ طبیعیات و علوم طبیعی، تاریخ و فرهنگ شیعه و ادبیات عامیانهٔ آن و... از چشم او دور نمانده است. مؤلف همچنین در مباحث فقهی، به مسائلی که مردم بدان احتیاج مستمر داشته‌اند و مورد پرسش بوده، حجم بیشتری اختصاص داده است (نک: ۳۲۷/۸۰، ۲۳۱/۸۲، ۲۵۸/۸۸) که همهٔ اینها شناخت کافی او از مقتضیات عمومی جامعه را می‌رساند.

تنوع موضوعی از سویی و هدف اصلی مؤلف برای حفظ میراث شیعه از سویی دیگر، او را واداشته تا از منابع بسیار و متنوعی استفاده کند که به یقین از حیث آمار کم‌نظیرترین مجموعهٔ حدیثی تألیف شده است. بجز این آمار، تنوع فراوانی هم در موضوعات منابع دیده‌می‌شود. هر چند منابع او بیش از همه جنبهٔ حدیثی و فقهی دارند، اما موضوعات تفسیری، تاریخی، کلامی و ادبی، لغت، سیاست مدن، اخلاق و حتیٰ علوم طبیعی، پزشکی، نجوم و ریاضی، جغرافیا و... نیز در منابع او یافت می‌شود. کوشش فراوان او برای جمع آوری منابع زبان‌زد شده است. بنا به روایتی برای به دست آوردن کتاب *مدینة العلم* ابن بابویه که تصور می‌شد در یمن وجود دارد، گروهی را با هدایای فراوان به سراغ حاکم آنجا می‌فرستد تا کتاب را به دست آورد (نوری، ۳۳).

مؤلف خود در آغاز کتاب (۶/۱-۲۴) ابتدا منابع شیعی خود، بیش از ۳۸۷ اثر از ۲۵ نویسنده را معرفی می‌کند و سپس به سراغ منابع اهل سنت می‌رود که برای حجت آوردن یا رد کردن یا نقد کردن یا تتمیم فایده و تأیید روایات شیعی مورد استفاده قرار داده، و شمار آنها به ۸۵ منبع بالغ شده است (۲۴/۱-۲۵)؛ و سپس برای تصحیح الفاظ یا تعیین معانی به سراغ کتب لغت یا شروح اخبار عامه می‌رود و ۲۰ کتاب لغوی و ۱۳ کتاب شرح را برمی‌شمارد، هر چند این تنها منابع وی نیست و او به صراحت منابعی را نیز در حین کار معرفی می‌کند (۲۴/۱)، به گونه‌ای که مجموعهٔ کتب مورد استفادهٔ او به حدود ۶۳۰ می‌رسد.

در فصل دوم مقدمه‌اش (۳۶/۱-۴۸) به بیان وثوق و اختلاف نسخ منابع می‌پردازد و به صراحت بیان می‌کند که آنچه را به نظر خودش وثاقت داشته، و از لحاظ متن و سند بی‌اشکال بوده، در کتابش آورده است. شاگردان او نیز این نظر را تأیید می‌کنند. چنین نظری با دیدگاه رایج که هدف مجلسی را صرفاً گردآوردن مجموعه‌ای حدیثی بدون اعتبار صحت اسناد و متن می‌داند (مثلاً نک: دوانی، ۶۱)، در تضاد است. گفتنی است که مؤلف در مواردی نیز برخی احادیث را به عنوان حدیث ضعیف یا غیرقابل اعتماد معرفی می‌کند (۱۰/۱، ۳۵۶/۱۲، ۴۴۷/۱۴، ۳۵۷/۱۵، ۴۱۴، ۷۷/۱۸، جم).

جالب توجه اینجاست که دربارهٔ روایات غریب که پذیرش صحت متن آنها در مرحلهٔ اول دشوار به نظر می‌رسد، به توجیه و تأویل پرداخته است، در حالی که اگر صدور آن را نمی‌پذیرفت، طبعاً نقلشان نمی‌کرد (*المعجم*، ۸۱/۱). البته هیچ یک از این موشکافیها، نقش کار او در جلوگیری از تحریف و برساختن احادیث جدید را در حوزهٔ روایی شیعه انکار نمی‌کند (رحمان ستایش، ۲۵۴-۲۵۵). نقدهای فراوانی ــ علاوه بر تأییدات بی‌شماری که بر کار اوست ــ پیرامون کتاب او را گرفته است و این نظرات یا به ضعف احادیث، یا به کم فایده و پراشتباه بودن توضیحات او بر می‌گردد (آشتیانی، ۹۲۸؛ امین، ۱۸۳/۹).

برای بررسی جایگاه *بحار الانوار* در دورانهای پس از مجلسی، توجه به نکاتی لازم است:

اول، استفادهٔ محدود مؤلف از کتب اربعهٔ شیعه است که او هدف خود را در این‌باره حفظ و خارج نشدن آنها از حوزه‌های علمی جهان تشیع اعلام می‌کند (۴۸/۱) و همین، اهمیت کتاب او را از لحاظ فقهی کم کرده، و به رغم اینکه در دیگر زمینه‌ها سیطرهٔ کامل و بسیار واضحی در حوزهٔ فرهنگ تشیع پس از خود پیدا کرده، در مباحث فقهی، مرجع متداول محسوب نشده است.

دوم، استفاده از *نهج البلاغه* نیز اندک است، هر چند صاحب *ریاض العلما*، قائل به عدم استفادهٔ مؤلف از *نهج البلاغه* می‌شود (افندی، ۳۹/۵). خود مجلسی *نهج البلاغه* را به عنوان منبع معرفی می‌کند و از آن بهره می‌جوید. با اینهمه، این سخن نیز صحیح است که بسیاری از احادیث *نهج البلاغه* از طریق منابع دیگری در کتاب او آمده است.

سوم، نوع تحلیلها و توضیحاتی که دربارهٔ احادیث می‌دهد، در فضایی اخباری صورت می‌گیرد و حتیٰ آنجا که با مسائل عقلی برخورد

می‌کند، با استفاده از ابزار کلام، یعنی استناد به نقل و ظواهر، آن را نقد می‌کند، نه با استفاده از ابزار عقلی؛ هر چند این خود نوعی درایت به حساب می‌آید، اما مخالفت با عقل گرایی و فلسفه در جای جای آثار او دیده می‌شود. وی در کتاب خود (۸/۳ـ۶) وعدهٔ نوشتن کتابی مستقل بر ضد فیلسوفان با عنوان *فی نقد کلمات الفلاسفة لاصول الشرایع* را داده است. او بر آن بود که مسائل عقلی را در کتاب نیاورد (۳۴۷/۲۷، ۱۳۳/۳۵، ۳۱۳/۵۱، ۳۰۹/۶۸)، اما به مناسبتهایی متعرض مسائل عقلی نیز شده است (نک: ۲۰۳/۱۱، نیز ۱۰۸/۳۵، ۲۳۳/۵۷، ۳۱۱/۵۸). تقید او به ظواهر دینی و احادیث منقول، نه تنها در کتابش، که در سیاست مدنی او نیز بازتاب داشته، و برای همین، مخالفت با فلاسفه، طرد صوفیه و تضییق بر اقلیتهای دینی در کارنامهٔ فعالیتهای اجتماعی مؤلف ثبت شده است (بحر العلوم، ۴۰). در عین حال، در حیطهٔ دیدگاه خود با جرأت و شهامت خاصی علاوه بر اشاره بر آراء و اقوال فقها و سایر دانشمندان و اشاره به علوم اوایل و...، شدیداً آنها را نقد می‌کند، هر چند نقد او از نوع شرح لغت و وصف حالت است، نه از نوع تدبرات عقلی مصطلح، همراه با حفظ احتیاط و رعایت علما، و بیشتر درصدد تصحیح و توجیه برآمده است و تعارضها را از این می‌داند که عقل ما بدان نمی‌رسد (*المعجم*، ۷۵/۱ـ۷۷).

از گرایشهای دیگر مؤلف در این کتاب، پاسداری از حریم معتقدات شیعه و تثبیت جایگاه بزرگان مذهب است؛ نمونهٔ این نوع تلاش بیش از همه در شرح زندگانی حضرت فاطمهٔ زهرا (ع) یا در شرح خطبهٔ شقشقیه پیداست (چ کمپانی، ۱۰۵/۸ـ۱۳۶، ۱۶۱). مسألهٔ تقیه نیز از مواردی است که توجه او را به صورت خاص به خود جلب کرده است (۱۳۸/۸، ۱۳۰/۷۲، ۳۹۳/۷۵ـ۴۴۱).

جایگاه خاص *بحار الانوار* در فرهنگ تشیع، بالاخص حوزهٔ ایرانی آن باعث شده که کارهای فراوانی چه به فارسی و چه به عربی دربارهٔ آن صورت گیرد. در یک دسته بندی کلی می‌توان این فعالیتها را معرفی کرد:

تعلیقات و تصحیحات: تعلیق خود او بر بخشهایی از کتاب (مانند ۹۸/۱، ۹۲/۸، ۱۰۰، ۱۰۷، ۲۰۹) و در عصر حاضر تعلیقات و توضیحات از سوی علامه طباطبایی (در بحث اطلاقات عقل، ۱۰۰/۱ و تجرد عقول، ۱۰۴/۱) و دیگران چون ربانی شیرازی، مصباح یزدی، بهبودی، غفاری صفت، مسترحمی، موسوی میانجی، خرسان، عابدی و زنجانی که در این میان بهبودی جمع بیشتری از تصحیحات را به خود اختصاص می‌دهد.

ترجمه‌ها: ۱. ترجمهٔ ج۱، شاهزاده سلطان محمد بلند اختر هندی (آقابزرگ، ۸۲/۴)؛ ۲. ترجمهٔ ج ۲ با عنوان *جامع المعارف* (همو، ۱۸/۳)؛ ۳. ترجمهٔ فارسی ج۶ (همو، ۱۰۷/۴)؛ ۴ـ۵. ترجمهٔ ج۸ (کتاب الفتن) از محمد نصیربن مولیٰ عبدالله، برادرزادهٔ مجلسی (نوری، ۵۷)، و ترجمهٔ دیگری از همان کتاب با عنوان *مجاری الانهار* از محمد مهدی ابن محمد شیخ استرابادی (آقا بزرگ، ۲۰/۳، ۶۲/۴)؛ ۶. ترجمهٔ ج ۹، از آقا رضی بن محمد نصیربن مولیٰ عبدالله (همو، ۸۱/۴، ۲۰/۳؛ نوری، ۶۰)؛ ۷ـ۹. ترجمهٔ ج ۱۰، از میر محمد عباس تستری لکهنوی و محمد علی مازندرانی (آقا بزرگ، ۲۰/۳، ۱۱۵/۴؛ نوری، ۵۸)، و ترجمهٔ حسن هشترودی (همو، ۶۰)؛ ۹ـ۱۱. ترجمهٔ فارسی ج ۱۳، از علی اکبر ارومی و حسن بن محمد ولی ارومی (آقا بزرگ، ۲۱/۳، ۹۲/۴)، و ترجمهٔ دیگری از علی‌اکبر ارومی (نوری، ۵۸) و نیز ترجمهٔ دیگری از علی دوانی با عنوان *مهدی موعود* که در تهران (۱۳۴۵ش) به چاپ رسیده است؛ ۱۲. ترجمهٔ ج ۱۴، با عنوان *السماء و العالم*، از آقا نجفی اصفهانی (آقا بزرگ، ۲۱/۳ـ۲۲، ۱۰۷/۴)؛ ۱۳. ترجمهٔ ج ۱۷، با عنوان *حقایق الاسرار* (همو، ۲۴/۳).

خلاصه‌ها و گزیده‌ها: ۱. *درر البحار الملقب بنور الانوار*، منتخب *بحار الانوار*، از نورالدین محمد بن مرتضیٰ اخباری که در ۱۰۸۰ق مشغول نوشتن آن بود (نوری، ۵۸ـ۵۹)؛ ۲. مختصر ج ۷، توسط آقا رضی بن محمد نصیربن مولیٰ عبدالله (همو، ۶۰؛ آقابزرگ، ۱۹/۳)؛ ۳. *جنة المأویٰ*، از میرزا حسین نوری، در استدراک ج ۱۳، مشتمل بر داستانهایی در باب رؤیت حضرت حجت (ع)؛ ۴. *جوامع الحقوق*، منتخب کتاب العشرة (آقا بزرگ، ۲۲/۳، ۲۴۹/۵)؛ ۵. مختصر ج ۲۲ (کتاب المزار) جمعی از فضلای استراباد (نوری، همانجا؛ آقا بزرگ، ۲۵/۳)؛ ۶. *بحار الانوار فی التفسیر المأثور للقرآن* از کاظم مرادخانی، که تنظیم مجدد مباحث تفسیری این کتاب است، بر اساس آیات قرآنی (چ تهران، ۱۴۱۱ق).

مقایسه‌ها و راهنماها: ۱. *الشافی فی الجمع بین البحار و الوافی*، از محمدرضا ابن عبدالمطلب تبریزی، در ۷ جلد با حذف مکررات هر دو کتاب که کاری مقایسه‌ای میان *وافی* فیض کاشانی و *بحار الانوار* است (همو، ۲۷/۳؛ قمی، *فوائد*...، ۵۳۲)؛ ۲. *سفینة البحار و مدینة الحکم و الآثار*، اثر شیخ عباس قمی (چ تهران، فراهانی)؛ ۳. *مستدرک سفینة البحار*، از علی نمازی شاهرودی (چ تهران، ۱۴۰۹ق)؛ ۴. *التطبیق بین السفینة و البحار*، اثر جوادی مصطفوی (چ مشهد، آستان قدس)؛ ۵. *دلیل الآیات المفسرة و اسماء السور فی احادیث بحار الانوار* (چ قم، ۱۴۱۲ق)؛ ۶. *المعجم المفهرس لالفاظ احادیث بحار الانوار* (چ قم، ۱۴۱۳ق)؛ ۷. *المعجم المفهرس لالفاظ ابواب البحار*، از کاظم مرادخانی (چ تهران، ۱۳۶۵ش)؛ ۸. *المعجم المفهرس لالفاظ احادیث بحار الانوار*، از علی‌رضا برازش (چ تهران، ۱۳۷۳ش)؛ ۹. *معرفی و روش استفاده از بحار الانوار*، از حسن صفری نادری (چ تهران، ۱۳۶۷ش)؛ ۱۰. *مستدرک البحار*، نگاشتهٔ خود علامه مجلسی که فهرست کامل‌تری بر ابواب و کتب بحار است (نوری، همانجا).

چاپها: از *بحار الانوار* ۳ چاپ اصلی سنگی صورت گرفته است: اولین آنها در هند (۱۲۴۸ق) که شامل یک جلد از این کتاب بوده است. دیگری در تبریز، در فاصلهٔ سالهای ۱۲۷۵ تا ۱۳۳۲ق که یک دورهٔ کامل را در بر می‌گرفته است و سرانجام چاپ مشهور به کمپانی در تهران به‌کوشش محمد حسین کمپانی، امین دارالضرب تهران، در فاصلهٔ

سالهای ۱۳۰۳ تا ۱۳۱۵ق (مشار، ۲/۲۶ـ۳۱). دو دورهٔ جدید ۱۱۰ جلدی نیز از آن به چاپ رسیده است، یکی در ایران (تهران، ۱۳۷۶ق) و دیگری به صورت افست در بیروت (مؤسسة الوفاء و داراحیاء التراث العربی). چاپ اخیر بارها در قالب نرم افزارهای گوناگون نشر الکترونیکی شده است (سرخه‌ای، ۳۷۳ب).

مآخذ: آشتیانی، جلال‌الدین، شرح مقدمهٔ قیصری بر *فصوص الحکم*، تهران، ۱۳۷۰ش؛ آقا بزرگ، *الذریعة*؛ افندی، عبدالله، *ریاض العلماء*، قم، ۱۴۰۱ق؛ امین، محسن، *اعیان الشیعة*، بیروت، دارالتعارف؛ بحرانی، یوسف، *لؤلؤة البحرین*، قم، مؤسسة آل‌البیت؛ بحرالعلوم، محمد، «تدوین الحدیث عند الامامیة: المجلسی فی بحاره»، *یادنامهٔ مجلسی*، تهران، ۱۳۷۹ش، ج ۳؛ پاکتچی، احمد، «ویژگیهای رده بندی موضوعی *بحار الانوار* و فرآیند شکل گیری آن»، همان، ج ۱؛ تنکابنی، محمد، *قصص العلماء*، تهران، کتابخانهٔ اسلامیه؛ دوانی، علی، مهدی موعود، تهران، ۱۳۴۵ش؛ رحمان ستایش، محمد کاظم، «جوامع حدیثی شیعه و بحار»، *یادنامهٔ مجلسی* (نک: هم‌، پاکتچی)؛ زین العابدین شیروانی، *ریاض السیاحة*، تهران،۱۳۳۹ق؛ سبحانی،جعفر، «ابتکارات علامه‌مجلسی»، (نک: هم‌، پاکتچی)؛ سرخه‌ای، احسان، «بررسی نرم افزارهای مرتبط با *بحار الانوار*»، همان؛ قمی، عباس، *الکنی و الالقاب*، تهران، ۱۳۹۷ق؛ همو، *فوائد الرضویة*، تهران، ۱۳۲۷ش؛ مارچنکوفسکی،محمداسماعیل،«علامهٔ‌مجلسی و منصب شیخ‌الاسلامی»، *یادنامهٔ مجلسی* (نک: هم‌، بحر العلوم)؛ مجلسی، محمد باقر، *بحار الانوار*، بیروت، ۱۴۰۳ق؛ همو، همان، ج ۸، چ کمپانی، تهران، ۱۳۰۳ـ ۱۳۱۵ق؛ مشار، خانبابا، *فهرست کتابهای چاپی فارسی*، تهران، ۱۳۵۰ش؛ *المعجم المفهرس لالفاظ احادیث بحار الانوار*، قم، ۱۴۱۳ق؛ ملکی میانجی، علی، «علامهٔ مجلسی، اخباری یا اصولی»، *یادنامهٔ مجلسی*، تهران، ۱۳۷۹ش، ج ۲؛ مهاجر، جعفر، «لماذا ألّف المجلسی *بحار الانوار*»، *یادنامهٔ مجلسی* (نک: هم‌، بحرالعلوم)؛ نوری، حسین، «الفیض القدسی فی ترجمة العلامة المجلسی»، همراه ج ۱۰۲ *بحار الانوار* (نک: هم‌، مجلسی).

مهدی مطیع

بُحتُری، ابوعُباده ولید بن عُبید (د ۲۸۴ق/۸۹۷م)، یکی از بزرگ‌ترین شاعران عرب. او به احتمال بسیار در ۲۰۶ق/۸۲۱م در مَنْبِج (نزدیک حلب) زاده شد. بحتر که نسبت بحتری از آن گرفته شده است، نام یکی از نیاکانش بود که به قبیلهٔ بزرگ طی تعلق داشت (ابن خلکان، ۶/۲۱، ۲۹) و از همین‌جاست که وی به اجداد یمنی خود نازیده است.

وی نخستین درسها را در زادگاه خود، و سنتها و لغات بدویان را در میان طاییان آموخت و زود به شعر سرایی رو آورد و گفته‌اند که در بازار شهر، پیازفروشان و بادنجان فروشان را مدح می‌کرد (همو، ۶/۲۱ـ ۲۲).

بزرگ‌ترین و شاید کارسازترین حادثهٔ روزگار نوجوانی او، آشنایی و پیوند استوار با ابوتمام (د ۲۳۱ق/۸۴۶م) است. روایات در این باره البته متعدد، افسانه‌آمیز و گاه متناقضند؛ آنچه صولی از قول خود او نقل کرده است (*اخبار ابی تمام*، ۶۶)، معقول‌تر به نظر می‌رسد: شاعران عرب در حِمص به خدمت ابوتمام می‌رفتند و شعر خود را به او عرضه می‌کردند. چون بحتری نزد او رفت، پسند خاطر او افتاد: چندان که برای نجات او از تنگدستی، نامه‌ای به مردم مَعَرّة النُعمان نوشت تا یاریش کنند. مردم معره نیز ۴ هزار درهم برایش مقرری نهادند؛ و این نخستین درآمد او از شعر بود (نک: ابوالفرج، ۱۷/۱۶۹؛ ابن خلکان، ۶/۲۲).

در روایت دوم که ممکن است ساختهٔ طرفدارانش باشد، وی را در خدمت ابوسعید ثغری، یکی از سرداران مشهور عرب می‌یابیم که قصیده‌ای در مدح او می‌خواند. ابوتمام ادعا می‌کند که شعر از آنِ اوست و بحتری آن را سرقت کرده است؛ اما پس از چندی سرگردانی، امیر او را باز می‌خواند و واقعیت امر را که شوخیی بیش نبوده است، به او مـی‌گوید. از آن پس دوستـی میان دو شاعـر استوار مـی‌گردد (ابوالفرج، همانجا؛ آمدی، ۱۲ـ۱۳؛ صولی، همان، ۱۰۵ـ۱۰۶؛ ابن خلکان، ۶/۲۲ـ۲۳).

روایت سوم نیز از نوع روایت دوم است. همان امیر از او که قصد خواندن مدحیه داشت، می‌پرسد که آیا آن‌قدر گستاخی دارد که در حضور ابوتمام شعر بخواند. او با اطمینان تمام شعر خود را می‌خواند و سخت موردعنایت ابوتمام قرار می‌گیرد (ابوالفرج، ۱۷/۱۷۰).

در هر حال، بحتری که نخست به قول خود بر طبع و ذوق تکیه داشت (نک: حصری، ۱/۱۱۰ـ۱۱۱)، به‌یاری ابوتمام از فنون شعر و شایسته‌ترین شیوه‌ها برای موفقیت در کار مدح نیز آگاهی یافت (برای نوع سفارشهای او به شاعر جوان، نک: همانجا؛ ابوالفرج، ۱۷/۱۷۲ـ ۱۷۳) و به همین سبب، پیوسته مقام استاد خود را ارج می‌نهاد و نزد همگان به فضلیت او اعتراف می‌کرد (همو، ۱۷/۱۶۸ـ۱۶۹، ۱۷۲، ۱۷۳ـ۱۷۳).

نام نخستین و تنها زنی که به غیر از نام معاشیق معروف عرب چون لیلیٰ، سلمیٰ و...، در زندگی او ظاهر شده است، به همین دوران تعلق دارد. زمان دیدار با این زن را نیز در اثنای نخستین سفر از منبج به سوی حمص نهاده‌اند، زیرا شاعر ناچار بود از شهر حلب، شهر عَلْوه بگذرد. علوه دختر زنی زُرَیقه نام ظاهراً از طبقات پایین اجتماع حلب بود (بدوی، *حیاة...*، ۵۶؛ نیز نک: بحتری، *دیوان*، ۳۷۶).

بحتری بی‌گمان نخستین شعرهای جدی خود را با مدح ابوسعید ثغری آغاز کرد و اولین قصیدهٔ او، یا آن است که با قافیهٔ «قا» سروده شده است (ابن خلکان، ۶/۲۲؛ آمدی، ۱۲؛ نیز نک: بحتری، همان، ۱۴۵۰ـ۱۴۶۰)، یا قصیده‌ای با قافیهٔ «عا» (آمدی، ۱۳؛ بحتری، همان، ۱۲۵۳ـ۱۲۵۶) که در آن به پیروزی امیر بر بابک خرم دین اشاره شده است (نک: همان، ۱۲۵۵، بیتهای ۲۵ به‌ بعد، یا پیروزی اول در ۲۲۰ق، یا پیروزی نهایی در ۲۲۲ق، همان، ۱۴۵۰ـ۱۴۶۰). بنابراین، شاعر باید بسیار جوان، یعنی بین ۱۴ تا ۱۷ سالگی بوده باشد. وی تا پایان عمرِ ابوسعید، و نیز پسرش یوسف، به آنان وفادار ماند و ۲۳ قصیده در مدح ابوسعید و خاندانش سرود (نک: مقدسی، ۲۰۵). این اشعار بیشتر گرد دلاوریهای این پدر و پسر در جنگهای مرزی، ارمنستان و بیزانس دور می‌زند و ارزش تاریخی فراوان دارد (دربارهٔ رثای پر شور بر ابوسعید و پسرش، نک: یظی، ۱۵۹ـ ۱۶۵؛ بحتری، همان، ۱۹۴۹ـ۱۹۵۲، ۲۱۸۱ـ ۲۱۸۵).

محیط شام دیگر برای شاعر جوان و تنگدست و جهان‌پرست البته تنگ بود و می‌بایست به عراق رو آورد؛ اما فضای عراق رو به پریشانی نهاده بود. متوکل (حک ۲۳۲ـ۲۴۷ق/۸۴۷ـ۸۶۱م) با همهٔ قدرت، چنان از دست ترکان به تنگ آمده بود که خواست پایتخت را از سامرا به دمشق

انتقال دهد. منتصر (حک ۲۴۷ـ ۲۴۸ق) به یاری ترکان پدر را به قتل رساند و ابزاردست آنان شد؛ اما چند ماه بعد درگذشت و ترکها مستعین را به خلافت برداشتند تا دستشان در همهٔ امور باز باشد. مستعین را هم معتز کشت (۲۵۲ق/۸۶۶م) تا خود نیز به دست ترکان به خفت تمام کشته شود (۲۵۵ق). خلیفهٔ بعدی مهتدی هم به دست سپاهیانش به قتل رسید (۲۵۶ق) و جا به معتمد سپرد و او آخرین خلیفه‌ای بود که بحتری توانست مدح گوید (نک: مقدسی، همانجا).

شعر و زندگی بحتری با این حوادث به سختی درآمیخته است، چندان که بسیاری از اشعار او را بدون آشنایی با این حوادث نمی‌توان دریافت، به ویژه که او به ذکر جریانهای تاریخی، علاقه‌ای خاص داشته است. بی‌سبب نیست که کانار[1] توانسته است مقاله‌ای، تنها شامل حوادث ناحیهٔ بیزانس از اشعار او فراهم آورد (نک: EI^2).

از زندگی او در بغداد و سامرا اطلاع فراوانی در دست نیست، اما از مدایح او چنین برمی‌آید که به انبوهی از بزرگان پیوسته، در بغداد نوادگان حمید طوسی را در ۱۸ قصیده (به خصوص ابونهشل)، و آل طاهر را در ۷ قصیده، و خاندان سهل را در ۱۲ قصیده مدح گفته، و گویا با ابراهیم، پسر حسن بن سهل (وزیر مأمون) دوستی نزدیک یافته بوده است (نک: مقدسی، ۲۰۵ـ۲۰۶). در یکی از قصایدی که در مدح ابراهیم پرداخته، نیاکان ایرانی او را ستوده (همان، ۸۸۴ـ ۸۸۸)، و گفته است که «مهرگان» بر گردن همهٔ ایرانیان حق بزرگی دارد، زیرا که عید نیاکان تاجدار او، چون قباد، یزدجرد، ... و اردشیر است (همان، ۸۸۴ـ۸۸۶، به ویژه بیتهای ۲۶ـ۲۹).

در سامرا، همهٔ کوشش بحتری آن بود که به بارگاه خلیفه واثق یا وزیر دانشمندش ابن عبدالملک زیات راه یابد. اما قصیده‌ای که در مدح ابن زیات سرود (همان، ۶۳۲ـ ۶۳۸)، به جایی نرسید، زیرا واثق درگذشت و زیات کشته شد.

بحتری جوان البته نومید نشد، به خصوص که مرگ شاعر بزرگ ابوتمام راه را برای او باز گذاشته بود. گویا برای پیوستن به متوکل و وزیرش فتح بن خاقان، دست به دامن علی بن یحیی بن منجم زد (نک: هد، بنی منجم؛ بحتری، همان، ۱۶۱۰ـ۱۶۱۴). قصیدهٔ شکرآمیز او که در آن از حضور در بارگاه وزیر اظهار خرسندی می‌کند، بی‌گمان نخستین مدح است. البته درگاه وزیر (۲۶ قصیده در مدح او و خاندانش، نک: مقدسی، ۲۰۶)، گام نخست بود، زیرا پس از آن توانست به یاری فتح و یا ابن منجم به دربار خلیفه راه یابد و مدت ۱۵ سال شاعر مخصوص و ندیم خلیفه باشد و در کنار مدایح گاه سخت اغراق‌آمیز، همهٔ حوادث خرد و کلان را که به خلیفه مربوط می‌شد، به گونه‌ای در شعر خود ثبت کند و پیوسته او را از خود خرسند سازد و صله‌های کلان بستاند. بحتری در یک مورد شیوه‌ای برگزید که برای او ــ که به بی‌وفایی و گاه بخل مشهور است ــ موجب سرافرازی گردید: او برخلاف متوکل که با شیعیان و به‌ویژه شخص امام علی(ع) سخت دشمنی می‌ورزید، هیچ‌گاه لب به بدگویی ایشان و یا معتزلیان نگشود. با اینهمه او ــ شاید از سرناچاری ــ در قصیده‌ای (همان، ۱۳۱۰ـ۱۳۱۳: عینیه، بیتهای ۸ـ۱۲) خلافت را حق مسلم عباسیان دانسته است.

این دوستی دیرپا همیشه هم خالی از برخی آزارها نبود. یک بار متوکل که از خودستاییها و اطوار ناهنجار او به هنگام خواندن قصیده به تنگ آمد، صَیمری شاعر را به هجا و استهزای او برانگیخت؛ چندان‌که خود از خنده بی‌خود شد. بحتری هم از شدت خشم آهنگ منبج کرد (صولی، *اخبار البحتری*، ۸۸ ـ۸۹؛ ابوالفرج، ۱۷/۱۷۳ـ۱۷۵)؛ اما او را آن مایه غرور نبود که دل از نعمتهای دربار برکند.

دوران خوشیهای بحتری در ۲۴۷ق/۸۶۱م با قتل متوکل و وزیرش فتح بن خاقان پایان یافت. بحتری در آن مجلس کشتار حضور داشت و معلوم نیست که چگونه جان سالم به در برد (نک: مسعودی، ۴/۳۶ـ۳۹؛ حصری، ۱/۲۲۷؛ نیز: بدوی، *حیاة*، ۸۵). نتیجهٔ این ماجرا، قصیدهٔ رائیه‌ای بود (*دیوان*، ۱۰۴۵ـ۱۰۴۹) که در آن منتصر را آشکارا پایه‌گذار آن توطئه دانسته، و به سبب این اقدام او را نفرین کرده است (نیز بدوی، همان، ۱۷۲ـ۱۷۵).

اما دربار خلیفه فریبنده‌تر از آن بود که بحتری بتواند از آن دل بردارد. به این سبب، به‌رغم آنهمه دوستی با متوکل، به فرزند توطئه‌گرش روی آورد و با رائیه‌ای مدحش گفت (*دیوان*، ۸۴۸ ـ۸۵۱). در این قصیده علاوه بر ستایش دادگریهای منتصر، به نکتهٔ بسیار مهمی اشاره کرده که در زمان متوکل، گویی روحش را عذاب می‌داده است. منتصر، علویان را تا حدی آزاد گذاشت و سبّ امام علی(ع) را منع کرد. بحتری وی را به همین سبب بسیار ستوده است. اما سهم منتصر از مدایح او تنها همین یک قصیده بود، زیرا پس از چند ماه خلافت، درگذشت و مستعین به جایش نشست و در ۴ قصیده مدح شد (نک: مقدسی، ۲۰۵). در این قصاید نیز انبوهی اطلاعات تاریخی نهفته است.

در زمان معتز که فرزند خلیفهٔ محبوبش متوکل بود، دوران خوشی تازه‌ای آغاز شد و بحتری، پس از هجای مستعین، با ۳۰ قصیده معتز را ستود و بر ثروت خود افزود. بدیهی است که بسیاری از این قصاید، پیش از خلافت او سروده شده است، زیرا ظاهراً شاعر با وی رابطه‌ای استوار داشته، چندان که حتیٰ در زمان اسارت، به دیدارش در زندان می‌رفته است؛ هرچند که در زندان، چون مدحیه‌ای آماده نداشته، مدح ابوسعید ثغری را برایش خوانده و او را فریفته است (تنوخی، ۸/۵۶ـ ۵۷). این دوران، بیش از ۳ سال دوام نیافت و شاعر به مهتدی (با ۴ قصیده)، و پس از او به معتمد رونهاد. اما پیداست که رابطهٔ او با این خلیفه هیچ‌گاه استواری نیافت. طی خلافت طولانی معتمد (۲۵۶ـ۲۷۹ق/۸۷۰ـ۸۹۲م) تنها ۵ قصیده در مدح او، و یک قصیده در مدح برادرش موثق (با اشاره به پیروزی او بر زنگیان بصره که شوریده بودند)

1. Canard, M., «Les Allusions à la guerre byzantine ches les poètes Abū Tammām et Buḥturī», *Byzance et les Arabes*, Brussels, 1935, I/397-403.

سرود و ظاهراً سود چندانی هم نبرد. احتمالاً چندین سال میان عراق و شام رفت و آمد کرد تا کهن‌سال و مأیوس شد و به منبج بازگشت و همانجا درگذشت. او اقبال خود را نزد آل طولون هم آزمود (نک: *ضیف*، ۲۸۳،۲۸۱)، اما بهره‌ای نبرد.

چند خصلت، در وجود یـا در زندگی بحتری پیوسته مـوردبحث و گفت و گو بوده است: بی‌وفایی، بخل، ثروت و هیأت ظاهری. بر این مجموعه، ناچار موضوع مذهب را نیز باید افزود، زیرا احترامی که عموماً نسبت به شیعیان و خصوصاً به امیرالمؤمنین علی(ع) داشت، موجب شده است کسانی چون عبدالجلیل قزوینی رازی (ص ۲۲۹) و قاضی نورالله شوشتری (۵۴۲/۲ ـ۵۴۳) و سرانجام شیخ عباس قمی (۶۴/۲ ـ۶۷، با ارجاع به دو نویسندۀ پیشین) او را در شمار شیعیان بنهند، محسن امین (۵۴۱/۳) تنها به ذکر نام او اکتفا می‌کند و اخیراً نیز در *دایرة المعارف تشیع*، شرح حال او آمده است (۹۹/۳)؛ اما این امر مورد تأیید همگان نیست (مثلاً نک: بدوی، همان، ۱۲۳). صولی یک روایت (*اخبار البحتری*، ۱۲۳؛ نک: مرزبانی، ۳۰۶) نقل کرده است که شاید ما را به کلی از این بحث منصرف سازد؛ از این قرار که در یکی از نخستین مدایح ابوسعید ثغری گوید: «... اینان کلام مخلوق خدا را تحریف می‌کنند» (اعتقاد به حادث بودن قرآن) (*دیوان*، ۱۴۵۵، بیت ۳۴، اما در *دیوان*، بیت به گونۀ دیگری است)، از او می‌پرسند که مگر معتزلی شده‌ای؟ پاسخ می‌دهد که در زمان واثق، دینش همین بوده، سپس در زمان متوکل از آن رو برتافته است! پس به او می‌گویند که این تلوّن مزاج خود بدترین دین است. او را حتیٰ یک‌بار، به سبب بیتی (همان، ۱۵۵۳، بیت ۷) به دوگانه‌پرستی نیز متهم کرده‌اند، چندان که ناچار شد چندی به منبج بگریزد تا اوضاع آرام گیرد (مرزبانی، ۳۰۷ـ ۳۰۸؛ نیز: ضیف، ۲۸۴).

بی‌وفایی تاریخی بحتری، زاییدۀ مزاج ممدوح‌طلب و گرایش تند به مرکز قدرت است؛ چون در زمان او خلیفگان و امیرانشان گاه به فاصلۀ چند ماه، آن هم در اثر قتل و خون‌ریزی تغییر می‌یافتند، او ناچار از مدح به هجا و از هجا به مدح منتقل می‌شد. این امر بسیاری از گذشتگان را آزرده است. صولـی، هجای مستعیـن (رائیه) را «زشت‌تـرین و ضعیف‌ترین انواع هجا» دانسته، می‌افزاید، بحتری نزدیک به ۴۰ تن از بزرگان را نخست مدح و سپس هجا گفته، نیز در ۲۰ قصیده نام ممدوح نخستین را برداشته، ممدوحان تازه‌ای به جایشان نهاده است (مرزبانی، ۳۰۱ـ۳۰۲). همچنین احمد بن طاهر می‌گفت: «بی‌وفاتر و فرومایه‌تر از بحتری هرگز ندیده‌ام» (نک: همو، ۳۰۲ـ۳۰۳)؛ علت آن بود که او ابن خصیب را ـــ که میانجی شاعر و منتصر بود ـــ مدحی تمام گفت و چون او در زمان مستعین به بدبختی افتاد، هجایی هولناک در حقش سرود و حتیٰ در بیتی، فتوای قتلش را صادر کرد (همان، ۱۶۳۶ـ۱۶۳۸، بیتهای ۱۷، ۱۹؛ بدوی، همان، ۹۴؛ قس: حسین، ۳۵۸/۲).

بحتری به یمن ستایشهایش، ثروتی کلان فراهم آورده بود. گویند با خدم و حشم بیرون می‌رفت (ابن رشیق، ۱۸۵/۲) و در اطراف منبج املاک فراوان داشت (تنوخی، ۵۹/۸؛ ابن خلکان، ۲۳/۶؛ یاقوت، *بلدان*، ۶۵۵/۴). البته این عجیب نیست، زیرا مثلاً گویند که معتز، در یک مجلس، ۶ هزار دینار که خود ثروتی بزرگ بود، به او بخشید. اما اینهمه ثروت مانع از آن نشد که در چند روایت که بیشتر در *اغانی* گرد آمده است، وی را به بخل شدید وصف کنند و ادعای بخشندگی که بارها در اشعار او آمده، در برابر این داستانهای راست یا دروغ وزنی نیافته است. رفتار خسیسانۀ او با برادر خود و غلام وی، و حتیٰ با فرزندش ابوالغوث (نک: ابوالفرج، ۱۷۰/۱۷) همه‌جا مشهور شده بود (نک: ضیف، ۲۸۳)، هرچند که برخی از معاصران، چنین روایاتی را باور ندارند. عمده‌ترین دلیلشان نیز آن است که ابن رومی، در هجاهای گزندۀ خود برضد بحتری، اشارتی به این احوال نکرده است (بدوی، همان، ۱۱۵، ۱۱۹ـ۱۲۱).

دربارۀ هیأت ظاهری او، آنچه ابوالفرج نقل کرده است، اندکی شگفت می‌نماید: جامۀ سخت کثیف و زشت (همانجا)، رفتار بس ناهنجار هنگام خواندن شعر، خم و راست شدن، پس و پیش رفتن، دست و پا افشاندن، طلب «احسنت»گویی از شنوندگان (۱۱۳/۱۷؛ نیز: حسین، ۳۵۹/۲؛ فروخ، ۳۵۸/۲) همه درمورد شاعری که ۱۵ سال ندیم متوکل بوده است، شاید غریب باشد. به همین سبب، برخی چندان بر این روایات اعتماد نمی‌کنند (مثلاً نک: بدوی، همان، ۱۳۲).

بحتری را البته باید در صف نوخاستگان (مولَّدون، محدثون) به شمار آورد؛ و همینکه در این صف نشیند، لاجرم پایش به کشاکشهایی که میان قدما و این نوخاستگان برپا شده بود، کشیده می‌شود. این روایت که در حق جریر (که هنوز با نوخاستگان عصر عباسی تفاوتی عظیم دارد) نقل شده است، عمق این منازعه را به نیکی نشان می‌دهد: ابوعمرو ابن علا می‌گفت: «این نوخاسته چندان نیک شعر می‌سراید که بر آن شدم تا کودکانمان را به روایت شعرش فرمان دهم» (ابن رشیق، ۹۰/۱). شاید بتوان گفت که اساس بیشتر این کشاکشها به مقدار و چگونگی استفاده از آرایه‌های لفظی بازمی‌گردد که نخست ـــ بدون توجه به قواعد یا حتیٰ اِشعار بر وجود آن ـــ و به طور طبیعی و غریزی در شعر به کار می‌آمد، اما با بشار (د ۱۶۷ق/۷۸۳م) رواج بیشتر یافت و آگاهی و احساس ملموس‌تری نسبت به آنها پدیدار شد، آنگاه در شعر ابوتمام (د ۲۳۱ق/۸۴۶م) به اوج رسید و سرانجام در *البدیع* ابن معتز (مق ۲۹۶ق/۹۰۸م) قانونمند شد (نک: یظی، ۲۳ـ۲۷).

بخش اعظم انتقادهایی که به شعر ابوتمام شده، از آنجاست که وی در آرایه‌پردازی و بازی با الفاظ و فلسفه‌بافی و دشوارگویی افراط می‌کرده است (نک: آمدی، ۵ـ۶؛ جرجانی، ۱۹)؛ و آنگاه وی را با شاعر همسنگش بحتری می‌سنجند که شعرش با همۀ استواری، به ذوق عرب نزدیک‌تر، و از مغلق‌گویی و فلسفه‌بافی به دور است. اما مدافعان ابوتمام به دفاع از او می‌پردازند و مثلاً «سرقات» بحتری را از آثار او برمی‌شمارند، یا خطاهای او را در لفظ و معنی بررسی می‌کنند.

بی‌تردید بهترین کتابی که در این باره نوشته شده، *الموازنۀ* آمدی (د

۳۷۱ق/۹۸۱م) است که در آن از جهات بسیار گوناگون، حتیٰ «ذوق شاعرانه» این دو شاعر «طایی» با هم سنجیده شده‌اند. اما این موضوع در انبوه کتابهایی که دربارهٔ ابوتمام (نک: هـ د، ۵/۲۷۰-۲۷۱) نگاشته شده، به نحوی تکرار گردیده است و از همه مهم‌تر بی‌گمان *اخبار ابی تمام* اثر صولی است. ظاهراً آنچه دربارهٔ بحتری نوشته‌اند، اندکی از ابوتمام کمتر بوده، و بیشتر از دست رفته است. آمدی به کتاب محمد بن داوود ابن جراح اشاره می‌کند و از قول او می‌نویسد: ابن ابی طاهر، سرقات بحتری را استخراج کرده (۶۰۰ بیت) که از آن میان ۱۰۰ بیت از ابوتمام است (ص ۲۷۳). باز همو به بشر بن یحییٰ اشاره می‌کند که سرقات بحتری از ابوتمام را استخراج کرده است (ص ۲۸۶). خوب است به دو کتاب از ابوالعلاء معری نیز اشاره شود: *ذکریٰ حبیب* و *عبث الولید* که در یکی شعر ابوتمام و در دیگری شعر بحتری به نقد کشیده شده است (دربارهٔ نقد صولی و آمدی، نک: یظی، ۴۳-۶۹).

با اینهمه کشاکش که از دیرباز بر سر بحتری پدید آمد، البته دیگر تودهٔ عظیم کتابها و مقالاتی که در زمان حاضر به آن شاعر اختصاص داده شده است، شگفت‌انگیز نمی‌نماید. اینک فهرست مختصری از مشهورترین این آثار عرضه می‌شود (بیشتر کتابهایی که دربارهٔ بحتری نوشته شده، کلی است و همهٔ امور را در برمی‌گیرد): یکی از بهترین و نیز نخستین تألیفات، *حیاة البحتری و فنه* (قاهره، ۱۳۷۵ق/۱۹۵۵م) از احمد احمد بدوی است که طی ۲۴۴ صفحه بحتری را از همهٔ جوانب موردپژوهش قرار داده است. همو در سلسلهٔ «نوابغ الفکر العربی» *البحتری* را به چاپ رسانده (بیروت، دارالمعارف) که شامل مختصری از احوال شاعر و گزیده‌ای از اشعار اوست. باز در قاهره، کمال خلیفه، *البحتری* را چاپ کرد (۱۹۴۲م) و باز در همانجا، محمد صبری، *ابوعبادة البحتری* را در ۱۹۴۶م و سال بعد عبدالسلام رستم *طیف الولید اوحیاة البحتری* را منتشر ساخت. عبدالعزیز سید الاهل *عبقریة البحتری* را در بیروت (۱۹۵۳م) چاپ کرد، ندیم مرعشلی نیز *البحتری* را در سلسلهٔ «اعلام الفکر العربی» به چاپ رساند (بیروت، ۱۹۶۰م). جرجس کنعان، *البحتری، درس و تحلیل* را در حماه (مکتبة ربیع) منتشر ساخت. محمد محمود در بیروت (۱۹۹۱م) *البحتری* را نگاشت. صالح حسن یظی در *البحتری بین نقاد عصره*، هدفی خاص دارد، زیرا وی نخست به کشاکشهای بی‌پایانی که از دیرباز بر سر بحتری برپا شده بود، پرداخته، سپس به تقسیم‌بندی اشعار او، و آنگاه آرایه‌های لفظی در آنها دست زده است. یونس احمد سامرایی در دو اثر، به ویژه احوال بحتری را در شهر سامرا بررسی کرده است: *سامراء فی ادب القرن الثالث الهجری* (بغداد، ۱۹۶۸م) و به ویژه *البحتری فی سامراء* (بغداد، ۱۹۷۰م).

شعر بحتری: در اینکه شعر بحتری نسبت به شعر همگنانش کمتر دچار پیچیدگیهای معنایی و نامأنوسی واژگان است، همه اتفاق‌نظر دارند، اما در ارزیابی این مجموعهٔ عظیم شعر که در دیوانش گرد آمده، و بر ۱۶ هزار بیت بالغ است، نظر معاصران مانند گذشتگان سخت متفاوت است. هستند کسانی که او را یکی از ۳ شاعر بزرگ عرب (با ابوتمام و متنبی)، یا بزرگ‌ترین شاعر عرب پس از امرؤالقیس، و یا حتیٰ بزرگ‌ترین شاعر عرب علی الاطلاق پنداشته‌اند (نک: صبری، ۱۲۷؛ یظی، ۷۴). اما بیشتر در او به چشم شاعری خوش طبع نگریسته‌اند که کمتر توانسته است در شعری به درجهٔ نبوغ پانهد و اثری پدید آورد که طی زمان، بر جامعه‌ای یا بر زبان طبقه‌ای چیره گردد. او خود در قیاس با ابوتمام، به این نقص اشاره کرده، می‌گوید: «شعر نیک من به پای شعر نیک ابوتمام نمی‌رسد و شعر پست من از شعر پست او بهتر است» (صولی، *اخبار ابی تمام*، ۶۷). همین سخن را آمدی که از مدافعان او به شمار می‌آید، به نحوی بازگو کرده است. وی نخست شعر خوب ابوتمام را بی‌مانند می‌خواند و بی‌درنگ می‌گوید: اما شعر بحتری ساخت و سبکی زیبا دارد، در آن سخن یاوه و شعر پست وجود ندارد، به همین سبب، شعرش یکدست است (ص ۱۵). ابن معتز نیز بر همین عقیده است. او انصاف بحتری را در حق خود و ابوتمام می‌ستاید و می‌افزاید که او شعر خوب فراوان دارد، ولی بیشتر آنها را از ابوتمام سرقت کرده است (ص ۲۸۶).

نظر قدما در حق بحتری، اگرچه ممکن است از نوع همان‌کلی‌گوییهای همیشگی تلقی گردد، در عمل، واقعیتی ملموس می‌یابد، زیرا کسانی که به گردآوری گزیده‌ای از اشعار او می‌پردازند، به استثنای یک یا دو مورد (وصف ایوان کسریٰ و برکهٔ متوکل)، پیوسته دستخوش حرج می‌گردند، زیرا وی را ــ برخلاف شاعران بزرگ دیگر ــ آن مقدار شعر ویژهٔ استثنایی نیست که باعث شهرت او گردد و در همهٔ جُنگها تکرار شود.

نویسندگان معاصر همه ذوق و طبع روان او را می‌ستایند و گاه ــ هم‌صدا با ثعالبی (نک: ص ۲۴۴) ــ او را «خوش ذوق‌ترین نوخاستگان» نیز می‌پندارند و از اینکه هنر شاعرانهٔ خود را صرف مدایح مبالغه‌آمیز کرده است، تأسف می‌خورند (نک: عبدالجلیل، 101؛ قس: ویت، 93، که او را شاعری سیاسی می‌خواند) و از سوی دیگر کسی تردید ندارد که او در شعر هجا به راستی ضعیف بود. حدود ۶۰ قطعهٔ کوتاه هجا که در دیوانش آمده، بیشتر حاوی الفاظ گزندهٔ مسخره‌آمیز است (نک: عبدالجلیل، همانجا؛ بدوی، *حیاة*، ۱۷۹-۱۸۸)، تا معانی ظریف. ابوالفرج به این نکته توجه داشته، و او را در هجا «کم بضاعت» خوانده است (۱۶۷/۱۷). فرزندش ابوالغوث، برای آنکه ضعف پدر را در این باره توجیه کند، گفته است که در پایان زندگی پدر، به فرمان او همهٔ هجاهایش را سوزانده است (نک: همانجا).

گویند: بحتری زبان‌دانی خود را مدیون آمیزش با بدویان است و چون خود نیز از اعراب طی بود، گرایش به سبک کهن برایش آسان‌تر بود تا فلسفه‌سازیهای ابوتمام و نوگراییهای ابونواس. چارچوب شعرش نیز هیچ‌گاه از قالبهای شعر کهن فراتر نرفت. قصاید بزرگ مدح را با ابیات عاشقانه و گاه گریه بر ویرانه‌های منزلگه یار آغاز کرده، در مدح و فخر و رثا به مضامین تکراری روی آورده است. در زمینهٔ حکمت هم که

گاه دربارهاش اغراق می‌شود (مثلاً نک: یظی، ۱۸۲ـ۲۰۰)، سخن تازه‌ای ندارد (نک: فاخوری، ۵۱۱ـ۵۱۲).

اما شعرش در باب وصف، نظر همهٔ ناقدان را به خود جلب کرده است. در همهٔ منابع باب وصف در شعر او از همهٔ بابهای دیگر مفصل‌تر است. حتیٰ یاقوت هنر او را در این زمینه از هر زمینهٔ دیگری برتر می‌داند (*ادبا*، ۲۴۹/۱۹)؛ اما همینکه موضوع وصف در شعر بحتری پیش می‌آید، سخن لاجرم به سینیهٔ معروف او می‌انجامد که همان وصف ایوان مداین است.

پیش از پرداختن به این قصیده، لازم است اشاره شود که بحتری نسبت به فرهنگ و تاریخ ایران و عظمت باستانیش، نوعی شیفتگی نشان داده است. این نکته هم از قصیدهٔ ایوان استنباط می‌شود و هم از قطعه‌ای که مورداستشهاد مسعودی (۵۷/۲ ـ ۵۸) بوده است (*دیوان*، ۲۱۵۹ـ۲۱۶۰، بیتهای ۱۲ـ۱۶). وی خطاب به مردی ایرانی از یاری سپاه انوشیروان به سیف بن ذی یزن و بزرگواری آنان نسبت به نیاکان یمنی خویش یاد می‌کند و می‌گوید: نعمتی که نیاکان تو بر اهل یمن روا داشتند، تا ابد فراموش نخواهد شد... و انوشیروان لکهٔ ننگ را از دامن سیف زدود و سپس سپاهیانش در یمن ماندند و از صنعا و عدن دفاع کردند. شما فرزندان آن بخشندهٔ گشاده دستید و ما فرزندان آن کسی که از بخشندگی و محبت شما بهره‌مند شده است.

در آثار او، اشارات دیگری هم به ایران یافت می‌شود. مثلاً طبری (۲۱۸/۹) دربارهٔ جابه‌جایی نوروز که موجب بی‌سرو سامانی در امر خراج شده بود، می‌نویسد: متوکل آن را به ۱۷ حزیران و ۲۸ اردیبهشت ماه باز آورد و بحتری در این باب چنین سرود: «نوروز به همان زمانی بازگردانده شد که اردشیر نهاده بود» (*دیوان*، ۹۰۱ـ۹۰۳، بیت ۱۱). او همچنین حسین بن حسن بن سهل را با انبوهی واژه و اصطلاح خاص ایرانیان مدح گفته (همان، ۲۱۹۷ـ۲۱۹۹)، اضافه می‌کند که بزرگی را از اردشیر و قباد و انوشیروان به ارث برده است (بیت ۲۵). در حق ابونهشل دعا می‌کند که تا نوروز و مهرگان برجاست، او زنده باشد (همان، ۲۲۳۶) و اینگونه گفتار، به دعای زردشتیان بسیار شبیه است (نک: آذرنوش، ۱۰۰). در هجای کسی گوید: بیهوده به خود مناز که تبارت به بهرام گور و بهرام چوبین و نوشگان و نوبخت و کسریٰ و شیرین نمی‌رسد (همان، ۲۳۱۹ـ۲۳۲۱، بیتهای ۵ ـ۶) و باز در مدح دیگری گوید: پدرت شهر براز است و عمت کسریٰ پرویز و کسریٰ انوشیروان (همان، ۲۳۴۴).

ویژگی قصیدهٔ سینیه به خصوص آن است که از هرگونه مدح و رثای امیران و خلیفگان تهی است و در سراسر آن اندوه عمیق شاعر در مقابل قدرت مقاومت ناپذیر زمان هویداست که همه چیز، حتیٰ عظمت ساسانیان را در هم می‌نوردد و به دست فنا می‌سپارد (همان، ۱۱۵۲ـ۱۱۶۲).

در آغاز این قصیده، شاعر از بزرگ منشی خود سخن می‌راند و چون ــ گویا بر اثر نامهربانی پسر عم خود ــ دچار اندوه شده است، رو به سوی کاخ مداین می‌نهد (بیت ۱۱) و با اندوه بسیار در آن می‌نگرد و از عظمت آن در شگفت می‌شود که شاهان از فراز آن بر سرزمینی گسترده ــ از قفقاز تا شهرهای اخلاط و مُکس در بلاد روم ــ فرمان می‌راندند (بیت ۱۵). این کاخ نیم ویران البته با ویرانه‌های منزلگه یار (سُعْدیٰ) که شاعران عرب پیوسته وصف کرده‌اند، قابل قیاس نیست (بیت ۱۶). ساکنان این کاخ آنچنان کارهای ارجمندی کرده‌اند که مساعی قبایل عرب و هم نژادان من در مقابل آن خرد می‌نماید (بیت ۱۷). اما اینک دست زمانه هم آن کاخ و هم جرماز را ویران کرده است (بیتهای ۱۸ـ۲۰)؛ هرچند که همین ویرانه هم به زبان گویا از عظمت ایرانیان حکایت می‌کند (بیت ۲۱).

از بیت ۲۲ به بعد، به وصف کاخ و تصاویری که تا آن زمان بر دیوارهای کاخ باقی بود، می‌پردازد و بدین‌سان، قصیدهٔ بحتری به یکی از مهم‌ترین اسناد برای باستان‌شناسی ایران تبدیل می‌گردد. در این تصاویر، دورنمای محاصرهٔ انطاکیه توسط سپاه ساسانی، انوشیروان در جامه‌های سبز و سوار بر اسبی سمند و در سایهٔ درفش کاویان، و نیز احترام سربازان نسبت به پادشاه ترسیم شده است. تصاویر چندان زنده‌اند که گویی می‌توان صدایشان را شنید، یا با دست لمسشان کرد (بیتهای ۲۷ـ ۲۸). سپس شاعر جام باده‌ای می‌نوشد و می‌پندارد که خسرو پرویز ساقی اوست و پهلبد برایش خنیاگری می‌کند (بیت ۳۳). ابیات بعدی نیز همه در ستایش کاخ و ساکنان آن، و به خصوص بهت‌زدگی شاعر است که نمی‌داند آن را پریان ساخته‌اند، یا آدمیان (بیت ۴۳). این ایرانیان در صنعت و هنر چندان پیش رفته‌اند که کسی به گردشان نمی‌رسد (بیت ۴۹). آنگاه شاعر کاخ را که صاحبانش بر گردن او حق بسیار دارند، به اشک دیده آبیاری می‌کند، زیرا برای خانه‌ای که خانهٔ او نیست و صاحبان آن که هم نژاد او نیستند، کار دیگری نمی‌تواند بکند (بیتهای ۵۱ ـ۵۲). با اینهمه، فارسیان بر تازیان منت بسیار نهاده‌اند و در حق ایشان بزرگواری و جوانمردی کرده‌اند. آنان سرزمین شاعر را ــ با دلیری بسیار ــ یاری کردند و حبشیان را از آن بیرون راندند. به هر حال، وی همهٔ بزرگان آزاده را از ته دل می‌ستاید (بیتهای ۵۳ـ۵۶). این بیتها، با آنچه پیش‌تر از قول مسعودی نقل شد، قابل قیاس است؛ برای توضیحات بیشتر دربارهٔ قصیده، نک: بدوی، *البحتری*، ۵۵ـ۵۶، ۹۷؛ حیاة، ۲۰۱ـ۲۰۵؛ یظی، ۷۸ـ۷۹، ۱۰۶ـ۱۱۱، ۱۹۰ـ۱۹۳، جم).

این قصیده، از همان آغاز موردتوجه نویسندگان عرب قرار گرفته بود. صولی از قول ابن معتز نقل می‌کند که این سینیه در شعر عرب بی‌مانند است (*اخبار البحتری*، ۷۲). برخی از معاصران آن را بزرگ‌ترین قصیدهٔ عرب و اثری جاویدان وصف می‌کنند (صبری، ۱۰۴؛ نیز بصیر، ۲۶۱؛ یظی، ۱۹۰).

قصیده به احتمال فراوان، در دوران پختگی شاعر و شاید در ۲۷۰ق/۸۸۳م سروده شده است (صیرفی، ۱۱۵۲؛ ضیف، ۲۷۷ـ۲۷۸) و نه در جوانی شاعر، چنانکه بعضی پنداشته‌اند (مثلاً نک: فروخ، ۳۶۵/۲).

عبدالقادر مغربی، این قصیده را به طور مجزا، براساس چندین نسخهٔ خطی موردپژوهش قرار داده، و در شمارهٔ ۳۱ *مجلة المجمع العلمی العربی* (۱۹۵۶م) به چاپ رسانده است.

تقریباً همهٔ پژوهشگران در ورای تصویرپردازیهای استادانهٔ قصیده، عواطفی واقعی و صادقانه احساس می‌کنند که از ژرفای دل شاعر برخاسته، در قالب اندوهی فراگیر و جهانی، به خواننده القا می‌شود (مثلاً نک: بدوی، *البحتری*، ۵۵). اما برخی دیگر این صداقت را باور ندارند و می‌پندارند که بحتری قصیده را به اشارت «یکی از ایرانیان صاحب جاه و مقام در دستگاه خلافت» سروده است و اظهار اخلاص او را نباید جدی گرفت (نک: مهدوی، ۲۳). ظاهراً مراد از این صاحب جاه ابن ثوابه است (همانجا). بحتری در یک بیت اشاره می‌کند که ایوان را ستوده، اینک برای بهره‌مند شدن از نعمتهای ابن ثوابه نزد او می‌رود (این قصیده در ۲۷۱ق سروده شده است، نک: صیرفی، ۲۷۵۴)؛ پس تاریخ تقریبی سرودن سینیه را می‌توان از آن استنباط کرد.

قصیدهٔ ایوان، با همهٔ اهمیتی که برای فرهنگ ایران داشته، در ادبیات فارسی کمتر به آن توجه شده است. تنها جایی که قاطعانه می‌توان گفت در ادبیات فارسی اثر گذاشته، همانا قصیدهٔ ایوان کسرای خاقانی است که آن هم به کلی از فضاهای فنی قصیدهٔ بحتری به دور است و تنها در عاطفهٔ اندوه‌آمیز و عبرتی که از ویرانه‌های باستانی می‌توان گرفت، با آن نوعی اشتراک دارد (نک: انوار، ۹۶-۱۰۲، که کوشیده است آن دو قصیده را با هم بسنجد).

در ۱۳۴۱ش قصیده دو بار موردتوجه ادیبان ایرانی قرار گرفت. در فروردین آن سال، احمد مهدوی دامغانی متن قصیده را همراه با برخی توضیحات و یک ترجمهٔ برازنده به فارسی منتشر کرد (ص ۲۱-۳۰). در شهریور آن سال، ترجمه‌ای منظوم از علی‌اصغر حریری که در پاریس صورت گرفته بود، در مجلهٔ *یغما* چاپ شد (حریری، ۲۶۲-۲۶۳).

آثار:

دیوان : دیوان بحتری از همان آغاز، موردتوجه نویسندگان عرب قرار داشت. صولی آن را گرد آورد و بر حسب حروف مرتب ساخت. سپس علی بن حمزهٔ اصفهانی آن را بر حسب موضوع تنظیم کرد (ابن ندیم، ۱۹۰) و از آن پس، انبوهی شرح و گزیده پدید آمد که بسیاری از آنها به صورت نسخه‌های خطی باقیند (نک: GAS, II/563-564). *دیوان* نخستین‌بار در ۱۳۰۰ق در استانبول به چاپ رسید. سپس چندین‌بار در بیروت و قاهره چاپ شد، تا سرانجام کامل صیرفی، براساس ۱۵ نسخه به تحقیق آن همت گماشت (صیرفی، ۳۶-۵۱) و آن را در ۵ جلد، با شروح و حواشی بسیار مفید در قاهره (۱۹۶۳-۱۹۶۴م) منتشر کرد. در پایان جلد ۴، دو ملحق آمده است: نخست دو قصیده از عبیدالله نوادهٔ طاهر در ردّ بر بحتری (ص ۲۴۶۵ بب) و دیگری مجموعهٔ اشعاری که به نام بحتری شهرت یافته، اما در دیوانش نیامده است (ص ۲۴۹۷ بب). در چاپ دوم (۱۹۷۸م)، باز اشعار دیگری بر این مجموعه افزوده شد (صیرفی، ۲۶۹۳).

حماسه : از همان نخستین دوره‌هایی که اعراب به گردآوری میراث شعری خود روی آوردند، نوعی جُنگ شعری پدید آمد که نام «حماسه» به خود گرفت. تفاوت عمدهٔ این آثار با دیگر گزیده‌های شعر (از نوع «طبقات» یا بعدها *اغانی*) در این است که «اخبار»، یعنی حکایات و روایات مربوط به هر شعر، و یا اشاراتی مربوط به احوال شاعر را از آنها زدوده‌اند؛ اما اهمیت آنها نیز در آن است که خواننده از آن راه، با نوع اشعاری که شاعران یا شعرشناسان بزرگ، بهترین و گزیده‌ترین اشعار می‌پنداشتند، آشنا می‌شود و آنگاه به ذوق جامعهٔ ادب، در زمان تألیف آنها پی می‌برد. با اینهمه، گویی مؤلفان پیوسته کوشیده‌اند «حماسهٔ» خود را بیشتر بر یک مضمون که همانا «ادب» است، منحصر سازند. همین امر نشان می‌دهد که لفظ «حماسه» نه به معنای معروف، که به معنای جنگ یا گزیدهٔ شعر به کار می‌رفته است (نک: بلاشر، I/151).

نخستین *حماسه* ای که می‌شناسیم، از آنِ ابوتمام است. دومین *حماسه*، احتمالاً اثر بحتری است. *حماسه* های ابودِماس و مرزبانی در سدهٔ ۳ق/۹م و *حماسهٔ* ابن فارس در سدهٔ ۴ق، و *حماسهٔ* اعلم در سدهٔ ۵ق، ظاهراً از میان رفته‌اند، حماسهٔ ابن شجری (سدهٔ ۶ق) و *الحماسة البصریة* علی بن ابی الفرج بصری (سدهٔ ۷ق/۱۳م) در دست است (نک: همانجا).

اما *حماسهٔ* بحتری که برخلاف اثر استادش ابوتمام چندان شهرت نیافت، شامل نام حدود ۶۰۰ شاعر (بیشتر جاهلی و مخضرم) است و خود به ۱۷۴ باب بخش شده، و در هر باب غالباً چند بیت برگزیده از قصیده‌ای بزرگ نقل گردیده است (نک: بدوی، *البحتری*، ۴۳-۴۶).

بحتری *حماسهٔ* خود را به درخواست فتح بن خاقان (مق ۲۴۷ق/ ۸۶۱م) وزیر متوکل تدوین کرد (نک: بحتری، *الحماسة*، ۴۳۶) و از همینجاست که بلاشر می‌پندارد اساساً کتابهای حماسه برای مطالعهٔ طبقهٔ اعیان تدارک دیده می‌شده است (همانجا)؛ نیز شاید به همین سبب است که کتاب بحتری، مانند *حماسهٔ* ابوتمام، از اشعار دشوار و کلمات نامأنوس تهی است (بدوی، همان، ۴۵).

کتاب دیگری که به بحتری نسبت داده‌اند، *معانی الشعر* است (ابن ندیم، همانجا) که اینک از میان رفته است.

مآخذ: آذرنوش، آذرتاش، *تاریخ ترجمه از عربی به فارسی*، تهران، ۱۳۷۵ش؛ آمدی، حسن، *الموازنة*، به کوشش محمد محیی‌الدین عبدالحمید، بیروت، مکتبة العلمیه؛ ابن خلکان، *وفیات*؛ ابن رشیق، حسن، *العمدة*، به کوشش محمد محیی‌الدین عبدالحمید، بیروت، ۱۹۷۲م؛ ابن معتز، عبدالله، *طبقات الشعراء*، به کوشش عبدالستار احمد فراج، قاهره، ۱۳۷۵ق/۱۹۵۶م؛ ابن ندیم، *الفهرست*؛ ابوالفرج اصفهانی، *الاغانی*، بیروت، ۱۳۹۰ق/۱۹۷۰م؛ امین، محسن، *اعیان الشیعة*، به کوشش حسن امین، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ انوار، امیرمحمود، «ایوان مداین از دیدگاه دو شاعر نامی تازی و فارسی، بحتری و خاقانی» *مجلهٔ دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی*، تهران، ۱۳۵۳ش، س ۲۱، شم ۱؛ بحتری، ولید، *الحماسة*، به کوشش کمال مصطفی، قاهره، ۱۹۲۹م؛ همو، *دیوان*، به کوشش حسن کامل صیرفی، قاهره، ۱۹۶۳م؛ بدوی، احمد احمد، *البحتری*، بیروت، دارالمعارف؛ همو، *حیاة البحتری وفنه*، قاهره، مطبعة لجنة البیان العربی؛ بصیر، محمدمهدی، *فی الادب العباسی*، نجف، ۱۹۷۰م؛ تنوخی، محسن، *نشوار المحاضرة*، به کوشش عبود شالجی، قاهره، ۱۳۹۳ق/۱۹۷۳م؛ ثعالبی، عبدالملک، *ثمار القلوب*، به کوشش محمدابوالفضل ابراهیم، قاهره، دارالمعارف؛ جرجانی، علی، *الوساطة بین المتنبی*

و خصومه، به کوشش محمدابوالفضل ابراهیم و علی محمد بجاوی، بیروت، منشورات مکتبة العصریه؛ حریری، علی‌اصغر، «بحتری در ایوان مداین»، یغما، تهران، ۱۳۴۱ش، س ۱۵، شم ۶؛ حسین، طه، *من تاریخ الادب العربی*، بیروت، ۱۹۸۲م؛ حصری، ابراهیم، *زهر الآداب*، قاهره، ۱۳۷۲ق/۱۹۵۳م؛ *دایرة المعارف تشیع*، به کوشش احمد صدر حاج‌سیدجوادی و دیگران، تهران، ۱۳۷۱ش؛ شوشتری، نورالله، *مجالس المؤمنین*، تهران، ۱۳۷۶ش؛ صبری، محمد، *ابوعبادة البحتری*، قاهره، ۱۹۴۶م؛ صولی، محمد، *اخبار ابی تمام*، به کوشش خلیل محمود عساکر و دیگران، بیروت، ۱۴۰۰ق/۱۹۸۰م؛ همو، *اخبار البحتری*، به کوشش صالح اشتر، دمشق، ۱۳۷۸ق/۱۹۵۸م؛ صیرفی، حسن کامل، تعلیقات بر *دیوان بحتری* (هم)؛ ضیف، شوقی، *العصر العباسی الثانی*، قاهره، ۱۹۷۵م؛ طبری، *تاریخ*؛ فاخوری، حنا، *تاریخ الادب العربی*، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ فروخ، عمر، *تاریخ الادب العربی*، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ قزوینی رازی، عبدالجلیل، *نقض*، به کوشش جلال‌الدین محدث ارموی، تهران، ۱۳۵۸ش؛ قمی، عباس، *الکنی و الالقاب*، تهران، ۱۳۹۷ق؛ مرزبانی، محمد، *الموشح*، به کوشش محب‌الدین خطیب، قاهره، ۱۳۸۵ق؛ مسعودی، علی، *مروج الذهب*، به کوشش یوسف اسعد داغر، بیروت، ۱۳۸۵ق/ ۱۹۶۶م؛ مقدسی، انیس، *امراء الشعر العربی فی العصر العباسی*، بیروت، ۱۹۵۳م؛ مهدوی‌دامغانی، احمد، «ایوان مداین از دیوان بحتری»، یغما، تهران، ۱۳۴۱ش، س ۱۵، شم ۱؛ یاقوت، *ادبا*؛ همو، *بلدان*؛ یقطی، صالح حسن، *البحتری بین نقاد عصره*، بیروت، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۲م؛ نیز:

Abd-el-Jalil, J.- M., *Histoire de la littérature arabe* Paris; Blachère, R., *Histoire de la littérature arabe*, Paris, 1966; EI[2]; GAS; Wiet, G., *Introduction à la littérature arabe*, Paris.

آذرتاش آذرنوش

بَحْر، اصطلاحی در عروض (ه م)، جزء نخست و ثابت نام هریک از اوزان شعری و یا مجموعه‌ای از اوزان نزدیک به هم، به معنی کمّیتی ازکلام موزون که از تکرار یکی از ارکان اصلی عروضی (قس: نصیر الدین، ۱۱) و یا از ترکیب چند رکن پدید می‌آید. هر یک از بحور نامی دارد که مأخوذ از کیفیت موسیقیایی آن است، مانند بحر متقارب و بحر قریب که نخستین از تکرار «فَعولُن» (به نشانهٔ ∪— —) و ثانی از ترکیب ارکان مَفاعیلُن/مَفاعیلُن/فاعلاتُن» (به نشانهٔ ∪— — —/∪— — —/—∪— —) به دست می‌آید.

نام گذاری: در وجه تسمیهٔ آن به «بحر» (دریا)، شمس قیس رازی (ص ۸۸) دو وجهِ شَبَه یا دو عامل مشترک را دخیل دانسته است: نخست، «سِعَت و کَثرَت» و دیگر، معنی «بحر» در لغت عرب، یعنی «شکافتن»؛ چرا که دریا، شکافی فراخ در زمین است، حاوی آب بسیار و فواید فراوان، و بحور عروضی نیز مشتمل بر انواع شعر و «طرفی است از کلام منظوم مشتمل بر انواع اوزان» (نیز نک: تهانوی، ۱۱۷).

تاریخچه: در کتب عروض فارسی و تازی، بنیان گذاری عروض و در نتیجه ابتکار استخراج و تدوین بحور اولیهٔ شعر عرب و طبقه‌بندی آنها در دوایر پنجگانه (نک: ادامهٔ مقاله)، به خلیل بن احمد فراهیدی (د ۱۷۰ق) نسبت داده شده است (برای مثال، نک: ابن رشیق، ۱/۳۰۲ـ۳۰۴؛ سکاکی، ۵۱۸ـ۵۱۹؛ شمس قیس، ۴۹؛ دمامینی، ۲۱؛ نجفقلی میرزا، ۱۱)؛ لیکن برخی از محققان معاصر، بر پایهٔ مطالعات در زمینهٔ وزن شعر در ایران پیش از اسلام و نیز با استناد به تحقیق ابوریحان بیرونی (د ۴۴۰ق) دربارهٔ وزن شعر هندوان در زبان سنسکریت و ایراد شبههٔ وی (نک: ۱/۱۰۱ـ۱۱۶)، چنین انتسابی را روا نمی‌دانند و گاهی در آن تردید کرده، و یا بر آن رفته‌اند که خلیل بن احمد، خود این دانش و این شیوه را از اوزان شعر آریایی و سنسکریت و یونانی و لاتینی (زبانهای هندواروپایی خویشاوندفارسی) اخذ و اقتباس‌کرده است (نک:خانلری، ۸۳ـ۸۹؛ فرزاد، ۲۶ـ۲۹؛ خلوصی، ۱۴ـ۱۵؛ شمیسا، ۱۱، ۷۵؛ وحیدیان کامیار، ۳۱ـ۳۵؛ فشارکی، ۱۷ـ۱۸؛ کابلی، ۳۶۵ـ۳۶۶).

ارکان: عروضیان قدیم، در نام‌گذاری پاره‌های بحور به مثابهٔ الگوهای اصلی سنجش اوزان، اتفاق نظر ندارند و به اختلاف، از آنها به فواصل سالمه، ارکان، اجزاء، اصول، افاعیل و تفاعیل تعبیر کرده‌اند (نک: شمس قیس، ۴۹، ۵۰، ۵۳، جم؛ ابن رشیق، همانجا؛ سکاکی، ۵۱۹؛ نصیرالدین، ۱۰، ۱۱، جم؛ آملی، ۱۳۰؛ دمامینی، ۲۲؛ جامی، ۲۳۶، ۲۴۲، ۲۴۳؛ عروض...، ۳۲). در این مقاله، به سبب اشتهار بیشتر، «ارکان» اختیار شده است؛ اگر چه در منابع متأخر، گاه، از «ارکان» به «پایه‌ها» نیز تعبیر شده است (نک: *دایرة المعارف*...، ذیل بحر؛ وزیری، ۹۶۲).

سبب، وَتَد و فاصله: ارکان عروضی خود حاصل ترکیب اندامهای کوچک‌تری به نام سبب (دو نوع: خفیف ـ ثقیل)، وتد (دو نوع: مفروق ـ مقرون یا مجموع) و فاصله (دو نوع: صغریٰ ـ کبریٰ) و هر کدام از آنها نیز مرکب از حروفی متحرک و ساکن است، از این قرار:

الف ـ سبب: ۱. خفیف: از یک متحرک و یک ساکن به نشانهٔ (—)، مانند: هَم؛ ۲. ثقیل: از دو متحرک متوالی به نشانهٔ (∪∪)، مانند: هَمه.

ب ـ وتد: ۱. مفروق: از دو متحرک و یک ساکن در وسط به نشانهٔ (—∪)، مانند: چامه؛ ۲. مقرون: از دو متحرک متوالی و یک ساکن به نشانهٔ (∪—)، مانند: چَمَن.

ج ـ فاصله: ۱. صغریٰ: از ۳ متحرک پی در پی و یک ساکن به نشانهٔ (∪∪—)، مانند: بِرَوم؛ ۲. کبریٰ: از ۴ متحرک متوالی و یک ساکن به نشانهٔ (∪∪∪—)، مانند: بِبَرَمَش.

به سخنی دیگر، اسباب و اوتاد و فواصل، کوچک ترین واحدهای تشکیل دهندهٔ بحور شمرده می‌شد که امروزه، در برخی کتب عروضی، با الهام گرفتن از دانش زبان شناسی، اصطلاحات «مصوّت» و «صامت» و «هجاهای عروضی» جانشین آنها شده است (نک: شمیسا، ۱۷، ۱۸، جم).

سالم و مُزاحَف: در عروض کهن به هر گونه تغییری که در اسباب و اوتاد ارکان اصلی راه یابد ــ اعم از حذف یا زیادت حرف یا حروفی، و اسکان متحرکی ــ زِحاف می‌گویند (زحاف جمع زَحف است، لیکن در عروض مفرد تلقی می‌شود و آن را به ازاحیف و زحافات جمع می‌بندند)؛ از این‌رو، هرگاه ارکان اصلی بی‌هیچ تغییری تکرار یا ترکیب شوند، وزن و بحر حاصل از آن «سالم» نامیده می‌شود، مانند «فاعلاتن» که از آن «بحر رمل سالم» به دست می‌آید؛ و چنانچه تغییری به اسباب و اوتاد راه یابد، بحرحاصل را «مزاحَف» گویند، مانند «فَعِلاتُن» که مزاحف فاعِلاتُن است. بدین سان، به واسطهٔ ازاحیفی که

به ارکان تعلق می‌گیرد، بحور و اوزان بسیاری پدید می‌آید (قس: شمس قیس، ۸۸) که هر یک، چونان بحری فرعی، نامی و لقبی می‌یابد و این همه، سبب دشواری و پیچیدگی عروض کهن شده، و عروضیان متأخر را به نقد آن برانگیخته است.

انواع بحور از نظر قدما: خلیل‌بن‌احمد و برخی دیگر از قدمای عروضیان، بحور را حاصل از ۸ رکن اصلی می‌دانستند، از این قرار: مفاعیلن، فاعلاتن، مستفعلن، فعولن، فاعلن، متفاعلن، مفاعلتن و مفعولاتُ (نک: همو، ۵۰؛ عروض، ۳۲؛ نجفقلی میرزا، ۱۲). به سخن دیگر، تمامی بحرها و اوزان شعری از ارکان یاد شده ــ اعم از سالم یا مزاحف ــ ساخته می‌شود. برخی از عروضیان، همچون شمس قیس رازی (ص ۵۰-۵۱) و خواجه نصیرالدین طوسی (ص ۱۰) دو رکن دیگر به ارکان هشتگانهٔ منسوب به خلیل بن احمد افزودند: «فاع لاتن» و «مس تفع لن». ۳ رکن فاعلن، مفاعلتن و متفاعلن را خاص شعر عرب شمرده‌اند و در نتیجه، ارکان شعر پارسی را ۷ دانسته‌اند. تفاوت «فاع لاتن» و «مس تفع لن» با فاعلاتن و مستفعلن، از نظر شمس قیس رازی، در ترکیب اسباب واوتاد آنهاست؛ اما اغلب عروضیان قدیم، بنا را همان ۸ رکن نهاده‌اند و میان فاعلاتن با فاع لاتن و مستفعلن با مس تفع لن، تفاوتی قائل نشده‌اند، چرا که به لحاظ ایقاعی و لحن موسیقیایی، فرقی ندارند (نک: شاه حسینی، ۳۲، به نقل از همایی). از تکرار متوالی هر یک از ارکان اصلی، ۷ بحر متفق الارکان، و از ترکیب آنها ۱۲ بحر مختلف الارکان حاصل می‌شود:

الف ـ بحور متفق الارکان: بحر هَزَج، از تکرار متوالی مفاعیلن؛ بحر رمل، از تکرار فاعلاتن؛ بحر رَجَز، از تکرار مستفعلن؛ بحر متقارب، از تکرار فعولن؛ بحر متدارک، از تکرار فاعلن؛ بحر کامل، از تکرار متفاعلن؛ بحر وافر، از تکرار مفاعلتن.

ب ـ بحور مختلف الارکان: بحر مضارع، از ترکیب مفاعیلن و فاعلاتن؛ بحر خفیف، از فاعلاتن و مستفعلن؛ بحر مُجْتَث، از مستفعلن و فاعلاتن؛ بحر مُنْسَرِح، از مستفعلن و مفعولاتُ؛ بحر مُقْتَضَب، از مفعولاتُ و مستفعلن؛ بحر مدید، از فاعلاتن و فاعلن؛ بحر بسیط، از مستفعلن و فاعلن؛ بحرطویل، از فعولن و مفاعیلن؛ بحر سریع، از مستفعلن، مستفعلن و مفعولاتُ؛ بحر غریب (یا جدید)، از فاعلاتن، فاعلاتن و مستفعلن؛ بحر قریب، از مفاعیلن، مفاعیلن و فاعلاتن؛ بحر مُشاکل، از فاعلاتن، مفاعیلن، مفاعیلن.

بعضی از این بحور، به صورت سالم به کار برده نمی‌شود و فقط زحافات آنها مطرح شده است. علمای عروض سنّتی، ۱۱ بحر از بحور ۱۹گانه را مشترک در شعر فارسی و شعر عرب دانسته‌اند، از این قرار: بحرهای هزج ، رمل، رجز، متقارب، منسرح، مضارع، مقتضب، مجتث، سریع، متدارک و خفیف؛ بحرهای پنجگانهٔ طویل، مدید، بسیط، وافر و کامل را مختص شعر عرب و ۳بحر غریب (یا جدید)، قریب و مشاکل را خاص شعر فارسی شمرده‌اند (شمس قیس، ۸۱ - ۱۰۶؛ نصیرالدین، ۱۲؛ عروض، ۳۳). به گفتهٔ خواجه نصیر الدین طوسی شاعران ایرانی و عرب در بحر متدارک اشعار اندکی سروده‌اند (ص ۱۵). اگر چه در اشعار شاعران فارسی زبان در ۵ بحر خاص عرب نمونه‌هایی می‌توان سراغ داد، لیکن به نظر قدما، به ویژه شمس قیس رازی (ص ۹۱)، این اشعار ثقیل است و مطبوع نیفتاده است.

دوایر بحور عروضی: عروضیان قدیم، برای آموزش بهتر به مبتدیان و نشان دادن ارتباط بحور با یکدیگر، دایره‌هایی وضع کرده، و در آنها بحرهای نزدیک به هم را (از نظر متحرکات و سواکن و ترتیب اسباب و اوتاد) نشان داده‌اند. این دایره‌ها، بر حسب شمار بحور، به خانه‌هایی تقسیم می‌شد و یک مصراع، اساس آن دایره قرار می‌گرفت، به نحوی که خوانندهٔ مصراع از هر خانه‌ای و از هر واژه‌ای شروع به قرائت می‌کرد، به یکی از اوزان مطرح شده در همان دایره دست می‌یافت. دوایر پنجگانه‌ای که مورد استفاده و استناد عروضیان ایرانی بود، اینهاست:

۱. دایرهٔ مختلفه: شامل بحرهای طویل، مدید و بسیط، با اساس قرار دادن مصراع «به من برگذر ای مه» (نک: نصیرالدین، ۱۲).

۲. دایرهٔ مؤتلفه: مشتمل بر بحرهای وافر و کامل، با اساس قرار دادن مصراع «بگو دل من کجا طلبم زبهر خدا» (نک: همانجا). این مصراع چنان است که می‌توان آغاز هر دو بحر (وافر و کامل) را از واژه‌های آن در نظر گرفت.

۳. دایرهٔ مجتلبه: شامل بحرهای هزج، رجز و رمل، با اساس قرار دادن مصراع «مرا دل بی دلارامی نیارامد».

۴. دایرهٔ مشتبهه: شامل بحرهای سریع، منسرح، خفیف، مضارع، مقتضب و مجتث، با اساس قرار دادن مصراع «به من ده تو بتا هم یک بار باده».

۵. دایرهٔ متفقه: شامل بحرهای متقارب و متدارک، با اساس قرار دادن مصراع «مرا بی دلارام شادی نیاید». البته مصراع به گونه‌ای است که می‌توان آغاز دو بحر را از واژه‌های مختلف آن در نظر گرفت.

مصراعهای اساس این دوایر و شکل آنها در برخی از کتب عروضیان متفاوت است، لیکن ساختار اصلی آنها با آنچه گفته آمد، دقیقاً مطابقت دارد (نک: همو، ۱۲-۱۴؛ شمس قیس، ۸۱-۸۷؛ نجفقلی میرزا، ۴۰؛ خانلری، ۱۷). عروضیان ایرانی، از دایرهٔ مشتبهه در حدود سی‌واند بحر استخراج کرده بودند (شمس قیس، ۱۰۲) که جز بحرهای غریب (یا جدید)، قریب و مشاکل، بحور دیگر مطبوع طبع شاعران واقع نشده است: بحر غریب (یا جدید)، چنانچه در دایرهٔ مشتبهه، مصراع اساس آن چنین باشد: «ده به من ده تو بتاهم یک باربا»؛ بحر قریب، هرگاه مصراع اساس چنین قرار گیرد: «به من ده تو بتا هم یک بار باده»؛ بحر مشاکل، اگر مصراع مربوط چنین باشد: «بار باده به من ده تو بتاهم یک».

شمس قیس رازی (ص ۱۰۴-۱۰۶) دو دایرهٔ مختلفه و مؤتلفه را، بدان سبب که مشتمل بر بحور خاص شعر عرب است، کنار می‌نهد و با پذیرش ۳بحر از بحور مستحدث غریب (یا جدید)، قریب و مشاکل،

جمعاً ۱۴بحر از ۱۹بحر مشهور را در ۴دایره قرار می‌دهد، بدین سان:

۱. دایرهٔ مؤتلفه: شامل بحرهای هزج، رجز و رمل، با اساس قرار دادن این مصراع: «دلا بس چند از این سودای آن دلدار پروردن».

۲. دایرهٔ مختلفه: مشتمل بر بحرهای منسرح، مضارع، مقتضب و مجتث، با اساس قرار دادن این مصراع: «باز زمن دل ربود باز زمن رخ نهفت».

۳. دایرهٔ منتزعه: شامل بحرهای سریع، غریب (یا جدید)، قریب، خفیف و مشاکل، بر اساس این مصراع: «رو که ربودی زدلم صبر باز».

۴. دایرهٔ متفقه: شامل دو بحر متقارب و متدارک، بر اساس این مصراع: «مکن بر من ای ماهروی این ستمها».

شمس قیس رازی در دو دایرهٔ مختلفه و منتزعه، ارکان سالم را نیاورده، زیرا بر آن است که در بحور این دو دایره شعر عذب به صورت سالم سروده نشده است (ص ۱۰۴)؛ بنابراین، برای هر یک از بحور این دو دایره، یکی از اوزان مزاحف بحر مربوط به آن را که بیشتر مورد استقبال شاعران واقع شده، مطرح کرده است.

بحور مستحدث: به گفتهٔ شمس قیس رازی (ص ۱۷۰) عروضیان ایرانی چون بهرامی سرخسی و بزرجمهر قسیمی، بر بنیاد ۸ رکن اصلی، دست به استخراج بحوری زده بودند که یا هیچ شاعری در آن بحور شعر نسروده بود، و یا اگر هم شعری سروده می‌شد، مقبول ذوق ایرانیان واقع نمی‌شد؛ در نتیجه، این بحور، جز بحرهای غریب (یا جدید)، قریب و مشاکل، هرگز به عنوان بحرهای مستقل مطرح نشد. قدما به این بحور «مستحدث» می‌گفتند، چرا که در آثار شاعران و کتب منتقدان بزرگ عروض، پیشینه‌ای نداشت. شمس قیس رازی (ص ۱۷۰-۱۷۷) از ۲۱بحر مستحدث نام برده است که در ۳دایرهٔ منعکسه، منغلطه و متعلقه جمع آمده بود (همو، ۱۷۱)؛ همچنین اشعار شاذ، تصنعی و ثقیل یکی از ۳دایره را مطرح کرده است که عبارتند از: بحر صریم، کبیر، بدیل، قلیب، حمید، صغیر، اصم، سلیم، حمیم، مصنوع، مستعمل، اخرس، مبهم، معکوس، مهمل، قاطع، مشترک، معتم، مستر، معین و باعث (همو، ۱۷۰).

انتقاد معاصران: مسألهٔ بحرسازی و طبقه‌بندی اوزان شعری در گروههای سالم و مزاحف به شیوهٔ قدما از یک سوی، و از سوی دیگر، مشکل تعلیم و تعلّم آن، به ویژه آموختن و به خاطر سپردن عناوین و القاب عجیب و نامأنوس ازاحیف و اوزان مزاحف، نظیر خَرْم، خَرْب، جَدْع، جَحْف، هَتْم و حَذَذ و یا بیت معصوب مقطوف، بیت موقوص و بیت مَجْزُوَّمُرَفَّل و ... (نک‍: همو، ۵۶، ۹۳، ۹۵) که به گوش هر فارسی زبانی گران می‌آید، هر متعلم مشتاقی را می‌رماند (نجفی، ۵۹۵). از این رو عروض دانان معاصر ایرانی بر آن شدند تا به نقد شیوهٔ پیشینیان اهتمام ورزند و با توجه به تفاوت روح وزن در دو زبان فارسی و عرب (نک‍: وزیری، ۹۵۳)، طرحهایی نو در افکنند و با ابداع روشهای علمی ساده‌تر، وزن شعر فارسی را از سیطرهٔ عروض عرب آزاد سازند. وزیری با تعویض بعضی اصطلاحات مانند «لنگه» به جای مصراع، «پایه» به جای رکن، «وابُری» به جای تقطیع و ... (نک‍: ص ۹۶۰-۹۶۱)، ۱۴پایهٔ بکر دو تا پنج هجایی را مبنای بحرسازی قرار می‌دهد که از تکرار یک پایه یا ترکیب پایه‌ای با پایه‌های دیگر، «لنگهٔ» شعری به دست می‌آید و بحری حاصل می‌شود و بدین سان، چنانچه این پایه‌ها، در اشکال و مواضع مختلف با خود یا با پایه‌های دیگر تکرار یا ترکیب شوند، هزاران بحرشعری به دست می‌دهند (نک‍: ص ۱۰۸۷-۱۰۸۹). وزیری برای هر پایه‌ای دو نکته را ضروری می‌داند: نخست، کمتر از دو هجا نباشد و دیگر، به هجای بلند ختم شود (ص ۱۰۸۷). شرط اخیر را فرزاد (نک‍: ادامهٔ مقاله) نیز بایسته دانسته است.

خانلری ارکان یا «افاعیل» عروضی را، از آن روی که وزن شعر فارسی را به اجزاء متساوی و متشابه تقسیم نمی‌کند، نادرست می‌داند و برای بحرسازی و طبقه‌بندی اوزان شعر فارسی، ۱۰پایهٔ دو و سه هجایی را، به عنوان اساس کار پیش می‌نهد و با اشاره به برابرهای سنتی، برهر یک، نامی پارسی می‌گذارد (ص ۱۵۸، ۱۶۰-۱۶۱)، از این قرار: ۱. ت تن (ᴗ—): «نَوا» معادل فَعَلْ؛ ۲. تن ت (—ᴗ): «چامه» معادل وَتَدِمفروق؛ ۳. ت ت (ᴗᴗ): «همه» معادل سَبَبِ ثقیل؛ ۴. تن تن (——): «آوا» معادل فَعْ لُنْ؛ ۵. ت تن تن (ᴗ——): «خُشاوا» معادل فَعولُنْ؛ ۶. ت ت تن (ᴗᴗ—): «بِنَوا» معادل فَعِلُنْ؛ ۷. تن تن تن (———): «نیکاوا» معادل مَفْعولُنْ؛ ۸. ت تن ت (ᴗ—ᴗ): «تَرانه» معادل فَعولُ؛ ۹. تن ت تن (—ᴗ—): «خُشنَوا» معادل فاعِلُنْ؛ ۱۰. تن ت ت (—ᴗᴗ): «زمزمه» معادل فاعِلُ.

خانلری بر آن است که همهٔ اوزان شعر فارسی حاصل تکرار یک یا ترکیب چند پایه از این پایه‌های دهگانه است (ص ۱۶۰). با عنایت به دو شرط ضروری مورد تأکید وزیری، در پایه‌های ۲، ۳، ۸ و ۱۰ پیشنهادی خانلری، شرط ختم به هجای بلند ملحوظ نشده است و در نتیجه حالت ایقاعی نیرومندی ندارد.

فرزاد با تشبیه عروض فارسی به عمارتی ۴طبقه که حروف مصوت و هجاها و ارکان و اوزان عروضی به ترتیب در طبقات اول تا چهارم آن قرار دارند، و با تذکار اهمیت عدد «۴» در این علم، یک رکن مرکب از ۴هجای بلند با عنوان «مَفعولاتُن» (————) را به مثابهٔ «پدرِ پدرهای ارکان» در نظر می‌گیرد (ص ۸). از این رکن بیش از ۲۰پایه منشعب می‌شود که با اعمال دگرگونیهایی در اندامهای هر یک از آنها و تکرار یا ترکیب یک پایه با پایه‌های دیگر، بحرهای بسیاری به دست می‌آید (نک‍: همو، ۱۸، ۲۰، ۲۱). فرزاد نیز به اهمیت هجای بلند در آخر هر رکن تأکید می‌ورزد (ص ۹) و بر آن است که با مشاهدهٔ هجای کوتاه در آخر رکن، در صحت وزن شعر باید شک کرد (ص ۸).

حمیدی با انتقادی تند و سخت آمیخته به تعریض از «زحاف» در عروض کهن (ص ۹-۲۷)، از در پیوستن یک فاصله و یک وتد و یک سبب، ترکیب «متفاعلاتن» (ᴗᴗ—ᴗ——) را پیش می نهد و آن را «حلقهٔ گمشده» و مادر تمام اوزان موجود و ممکن الوجود شعر فارسی می‌داند (همو، ۳۵-۳۶). از «متفاعلاتن»، ۲۳ بحر مشهور و دارای نام

در عروض کهن پدید می‌آید و در مراحل بعد، هر گاه جزوی از «متفاعلاتُن» با یک یا دوجزو دیگر آن ترکیب شود، بحور بسیاری حاصل خواهد شد (نک: همو، ۳۷-۳۹).

نجفی ضمن تأکید بر ضرورت طبقه‌بندی علمی نزدیک به ۳۰۰ وزن متفاوت و مستقل در اشعار موجود زبان فارسی (ص ۵۹۱) و نا کار آمد بودن روش قدما به سبب ورود ۴۹ عامل «من عندی» در مبحث زحافات (ص ۵۹۶)، به نقد شیوه‌های طبقه‌بندی بحور خانلری و فرزاد می‌پردازد (ص ۵۹۷-۶۰۵).

کابلی نیز به نوبهٔ خود، پس از نقد روشهای بحرسازی پیشگامان معاصر (نک: ص ۷۵-۱۱۱)، علاوه بر طبقه‌بندی اوزان، نامگذاریهای تازهٔ اصطلاحات را هم ضروری می‌داند: به بحر و سخن موزون، «رشتهٔ نظم»، به رکن، «ریسهٔ تکرار شونده»، به هجای بلند، «دانه»، به هجای کوتاه، «نیم دانه» و... می‌گوید (نک: ص ۱۱۵-۱۱۹) و «روش تازهٔ» خود را، بر بنیاد این اصطلاحات بنا می‌نهد؛ به نحوی که از در پیوستن «دانه» و «نیم‌دانه» ها، «ریسه»ها، و از تکرار یا ترکیب «ریسه»ها با دگرگونیهایی «رشتهٔ نظم» های مختلف (=بحور) به دست می‌آید (نک: ص ۱۱۳-۱۲۷).

مآخذ: آملی، محمد، نفائس الفنون، به کوشش ابوالحسن شعرانی، تهران، ۱۳۷۷ق؛ ابن رشیق، حسن، العمدة، به کوشش محمد محیی‌الدین عبدالحمید، بیروت، ۱۴۰۱ق/ ۱۹۸۱م؛ بیرونی، ابوریحان، تحقیق ماللهند، ترجمهٔ منوچهر صدوقی سها، تهران، مؤسسهٔ مطالعات و تحقیقات فرهنگی؛ تهانوی، محمد اعلی، کشاف اصطلاحات الفنون، به کوشش مولوی محمد وجیه و دیگران، کلکته، ۱۸۶۲م؛ جامی، عبدالرحمان، بهارستان و رسائل، به کوشش اعلاخان افصح زاد و دیگران، تهران، ۱۳۷۹ش؛ حمیدی، مهدی، عروض، تهران، ۱۳۴۲ش؛ خانلری، پرویز، وزن شعر فارسی، تهران، ۱۳۵۴ش؛ خلوصی، صفا، مقدمه بر القسطاس المستقیم فی علم العروض زمخشری، به کوشش بهیجه باقر حسینی، بغداد، ۱۹۶۹م؛ دایرة المعارف فارسی؛ دمامینی، محمد، العیون الفاخرة علی خبایا الرامزة، قاهره، ۱۴۱۲ق/۱۹۹۲م؛ سکاکی، یوسف، مفتاح العلوم، به کوشش نعیم زرزور، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ شاه حسینی، ناصرالدین، شناخت شعر، تهران، ۱۳۶۷ش؛ شمس قیس رازی، المعجم، به کوشش سیروس شمیسا، تهران، ۱۳۷۳ش؛ شمیسا، سیروس، آشنایی با عروض و قافیه، تهران، ۱۳۶۶ش؛ عروض سیفی و قافیهٔ جامی، به کوشش محمد فشارکی، تهران، ۱۳۷۲ش؛ فرزاد، مسعود، مبنای ریاضی عروض فارسی، تهران، ۱۳۴۵ش؛ فشارکی، محمد، مقدمه بر عروض سیفی و... (هم)؛ کابلی، ایرج، وزن شناسی و عروض، تهران، ۱۳۷۶ش؛ نجفقلی میرزا، درهٔ نجفی، به کوشش حسین آهی، تهران، ۱۳۵۵ش؛ نجفی، ابوالحسن، «دربارهٔ طبقه بندی وزنهای شعر فارسی»، آشنایی با دانش، تهران، ۱۳۵۹ش؛ نصیرالدین طوسی، معیار الاشعار، به کوشش محمد فشارکی و جمشید مظاهری، انتشارات سهروردی؛ وحیدیان کامیار، تقی، بررسی منشأ وزن شعر فارسی، تهران، ۱۳۷۰ش؛ وزیری، علینقی، «اصلاحات ادبی»، مهر، تهران، ۱۳۱۶-۱۳۱۷ش، س۵، شم‍ ۱۰ و ۱۱.

حمید رضا شایگان فر- هرمز رحیمیان

بَحرِ اَبیَض، نک: مدیترانه، دریا.

بَحرِ اَحمَر، نک: دریای سرخ.

بَحرِ اَخضَر، نک: بحر محیط.

بُحْران، یا بَحران، سرزمینی در ناحیهٔ فُرع در حجاز میان مکه و مدینه و واقع در ۲۴ کیلومتری شهر مدینه. به گفتهٔ ابن اسحاق، بحران معدنی در حجاز بوده، و به حجاج بن علاط بهزی تعلق داشته است (نک: یاقوت، ۴۹۸/۱-۴۹۹).

شهرت اصلی بحران به این سبب است که یکی از غزوات رسول اکرم(ص) در آنجا روی داده، و به نام آن خوانده شده است. در سال ۳ق به پیامبر(ص) خبر رسید که شمار بسیاری از بنی سلیم در بحران و گویا به قصد توطئه گرد آمده‌اند. پیامبر(ص) نیز پس از آنکه ابن ام مکتوم را در مدینه به جای خویش نهاد، همراه ۳۰۰ تن از یارانش از شهر خارج، و با شتاب به سوی آنان روان شدند؛ لیکن چون بنی سلیم متفرق شده بودند، پیامبر(ص) بدون برخوردی نظامی به مدینه بازگشتند (ابن سعد، ۲۴/۲، ۱۵۳/۴؛ ابن هشام، ۵۰/۳؛ خلیفه، ۷۱/۱).

تاریخ دقیق وقوع این غزوه را برخی ابتدای ماه ربیع الآخر و برخی ۶ جمادی الاول یا جمادی الآخر، و مدت غیبت پیامبر اکرم(ص) را از شهر مدینه ۱۰ یا ۱۱ روز یاد کرده‌اند (ابن حبیب، ۱۱۲؛ ابن سعد، ۲۴/۲؛ قس: مسعودی، التنبیه...، ۲۴۴؛ واقدی، ۱۹۶/۱؛ ابن هشام، همانجا). این غزوه که پیش از غزوهٔ احد به وقوع پیوست، یکی از ۱۱ غزوه‌ای است که در آن جنگ روی نداد (ابوعبید، ۲۲۸؛ ابن سعد، ۲۴/۲، ۲۵؛ مسعودی، مروج...، ۲۸۱). این نبرد را غزوة الفرع و غزوهٔ بنی سلیم نیز نامیده‌اند (ابن هشام، واقدی، همانجاها؛ ابن سعد، ۲۴/۲، ۱۵۳/۴).

نام بحران در سریهٔ عبدالله بن جحش نیز ذکر شده است (نک: طبری، ۴۱۰/۲-۴۱۴).

مآخذ: ابن حبیب، محمد، المحبر، به کوشش ایلزه لیشتن اشتتر، حیدرآباد دکن، ۱۳۶۱ق/۱۹۴۲م؛ ابن سعد، محمد، کتاب الطبقات الکبیر، به کوشش ادوارد زاخاو، لیدن، ۱۳۲۱-۱۳۲۵ق ابن هشام، عبدالملک، السیرة النبویة، به کوشش ابراهیم ابیاری و دیگران، قاهره، ۱۳۵۵ق/۱۹۳۶م؛ ابوعبید بکری، عبدالله، معجم ما استعجم، به کوشش مصطفی سقا، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ خلیفة بن خیاط، تاریخ، به کوشش سهیل زکار، دمشق، ۱۳۸۷ق/۱۹۶۷م؛ طبری، تاریخ؛ مسعودی، علی، التنبیه و الاشراف، لیدن، ۱۸۹۳م؛ همو، مروج الذهب، به کوشش یوسف اسعد داغر، بیروت، ۱۳۸۵ق/۱۹۶۵م؛ واقدی، محمد، المغازی، به کوشش مارسدن جونز، بیروت، مؤسسة الاعلمی؛ یاقوت، بلدان.

سیمین محقق

بَحْرانی، ابوجعفر کمال‌الدین احمد بن علی، مشهور به ابن سعاده، دانشمند، محدث و متکلم امامی سدهٔ ۷ق/۱۳م. دربارهٔ سرگذشت این متکلم دانسته‌های بسیار اندکی در دست است. او اهل سترهٔ بحرین بوده (نک: یاقوت، ۳۸/۳؛ بحرانی، یوسف، لؤلؤة...، ۲۵۴، ۲۶۵؛ مینابی، ۴۲۴)، و در همانجا به تحصیل و تدریس پرداخته است. وی از شیخ نجیب‌الدین سوراوی نقل روایت می‌کرد که سلسلهٔ روایتش به شیخ طوسی می‌رسید (ابن ابی جمهور، ۱۲/۱؛ بحرانی، سلیمان، ۶۸؛ بحرانی، یوسف، الکشکول، ۳۰۳/۱).

بحرانی معاصر فیلسوف و متکلم مشهور امامی، خواجه نصیرالدین طوسی (د ۶۷۲ق/۱۲۷۳م) بوده، و پیش از خواجه درگذشته است (همانجا؛ افندی، ۵۲/۱). از سال درگذشت وی اطلاعی در دست

نیست، ولی مدفن او در همان روستای ستره است (بحرانی، یوسف، *لؤلؤة*، همانجا؛ بلادی، ۶۱).

تنها اثری که از بحرانی بر جا مانده، رسالهٔ کوتاهی در علم کلام به نام *رسالة العلم* است. این رساله شامل ۱۲ عنوان است که مؤلف در ۱۱ عنوان نخست به مبحث علم پرداخته، و بیشتر، آراء دیگران را تقریر کرده، و تنها در برخی موارد به شرح و نقد پرداخته، و در عنوان دوازدهم، ۲۴ مسأله را که مربوط به این بحث است، مطرح نموده، ولی آنها را بررسی نکرده است.

وی در ابتدا به مباحثی چون تابع معلوم بودن علم و تقسیم آن به فعلی و انفعالی، و نیز به فعلی بودن علم خداوند می‌پردازد (ص ۱۹-۲۰)؛ سپس آراء معتزله را دربارهٔ اینکه ثبوت از وجود عام‌تر است، رد می‌کند (ص ۲۱). در باب حقیقت علم، این مسأله را از مسائل بسیار مبهم و مشکل می‌داند و با بیان آراء دیگران شرح و نقدی بر پاره‌ای از نظرها می‌نویسد (ص ۲۳-۲۶). آنگاه دربارهٔ ادراک و اقسام آن، و نیز وجود ذهنی و علم خداوند بسیار مختصر نظر دیگران را بیان می‌کند (ص ۲۶-۲۷). در عنوان یازدهم نیز نظر آن دسته از متکلمان را که قائل به اضافه بودنِ علم هستند، نقد و رد می‌کند (ص ۲۹-۳۱).

پس از درگذشت بحرانی، شاگردش علی بن سلیمان بحرانی (هم‌)، متکلم و فیلسوف امامی، *رسالة العلم* را که در واقع استاد برای وی تقریر کرده بود، نزد خواجه نصیرالدین طوسی می‌فرستد تا آن را شرح، و مسائلش را روشن کند. خواجه نیز مسائل را توضیح می‌دهد و ضمن شرح عناوین آن رساله، در برخی موارد به نقد و خرده‌گیری دربارهٔ آنها می‌پردازد (نصیرالدین، ۱۹ به).

مآخذ: ابن ابی جمهور، محمد، *عوالی اللئالی العزیزیة*، به کوشش مجتبی عراقی، قم، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ افندی اصفهانی، عبدالله، *ریاض العلماء*، به کوشش محمود مرعشی و احمد حسینی، قم، ۱۴۰۱ق؛ بحرانی، احمد، «رسالة العلم»، ضمن شرح *مسألة العلم* (نک‌: هم‌ ، نصیرالدین طوسی)؛ بحرانی، سلیمان، *فهرست آل بابویه و علماء البحرین*، به کوشش احمد حسینی و محمود مرعشی، قم، ۱۴۰۴ق؛ بحرانی، یوسف، *الکشکول*، نجف، ۱۳۸۱ق/ ۱۹۶۱م؛ همو، *لؤلؤة البحرین*، به کوشش محمدصادق بحرالعلوم، نجف، مطبعة النعمان؛ بلادی بحرانی، علی، *انوار البدرین*، به کوشش محمدعلی محمدرضا طبسی، نجف، ۱۳۷۷ق؛ میانی، محمدعلی، *تاریخ مسقط و عمان، بحرین و قطر*، به کوشش احمد اقتداری، تهران، ۱۳۷۰ش؛ نصیرالدین طوسی، محمد، شرح *مسألة العلم*، به کوشش عبدالله نورانی، مشهد، ۱۳۸۵ق/۱۳۴۵ش؛ یاقوت، *بلدان*.

علیرضا سیدتقوی

بحرانی، ابوالحسن جمال‌الدین (یا کمال‌الدین) علی بن سلیمان ستراوی بحرانی، فیلسوف، متکلم و محدث شیعی سدهٔ ۷ق/۱۳م. از سرگذشت وی آگاهی چندانی در دست نیست، اما از شهرتش پیداست که اصلاً اهل سترهٔ بحرین بوده، و احتمالاً در همانجا به تحصیل دانش پرداخته است. مشهورترین استاد وی، دانشمند شیعی، ابوجعفر کمال‌الدین بحرانی (هم‌)، مشهور به ابن سعاده است (بحرانی، سلیمان، ۶۸؛ بحرانی، یوسف، ۲۵۳، ۲۶۴- ۲۶۵؛ افندی، ۱۰۲/۴) که ابوالحسن علی از او اجازهٔ روایت گرفت (ابن ابی جمهور، ۱۱/۱-۱۲). بحرانی پس از مرگ استاد، رسالهٔ او را که مشتمل بر ۲۴ مسأله در علم و صفات الٰهی بود، نزد خواجه نصیرالدین طوسی فرستاد و خواهان شرح و توضیح غوامض آن شد. نامه‌ای که وی در این باره به خواجه نوشت و پاسخ خواجه که مشتمل بر شرح آن رساله و نیز ستایش مراتب علمی بحرانی است، در دست است (نصیرالدین، ۱۷-۱۹، ۴۷؛ مدرسی، ۲۲۵؛ قمی، ۱۲۲). برخی گفته‌اند کمال‌الدین میثم بن علی بن میثم بحرانی محدث و متکلم مشهور شیعی و شاگرد ابوالحسن علی بحرانی، رسالهٔ مذکور را نزد خواجه فرستاده است که درست به نظر نمی‌رسد (مرکزی، ۳(۴)/۲۵۶۰-۲۵۶۱؛ نورانی، ۱۶).

بحرانی به لحاظ علمی در میان دانشمندان پس از خود، از جایگاه ویژه‌ای برخوردار بوده، و از او با القابی چون دانای علوم معقول و منقول، عالم ربانی، متکلم و عارف حکیم یاد شده است (مجلسی، ۶۵/۱۰۴، ۲۶/۱۰۶؛ افندی، ۱۰۱/۴؛ آقابزرگ، *طبقات...*، ۱۰۶؛ بلادی، ۶۱-۶۲). سیدحیدر آملی (ص ۴۹۸) او را عالمی می‌داند که مشربی عرفانی داشته، و در آثارش رویکرد عرفانی را از دیگر گرایشها برتر می‌شمرده است.

علامهٔ حلی از طریق فرزندش، حسین بن علی بحرانی، از او اجازهٔ روایت گرفته است (مجلسی، ۶۵/۱۰۴)، اما گویا علامه از طریق ابن میثم شاگرد ابوالحسن علی بحرانی نیز از او اجازهٔ روایت داشته است (ابن ابی جمهور، ۱۱/۱-۱۲).

از سال درگذشت بحرانی اطلاعی در دست نیست. قبر وی در همان روستای ستره در جوار قبر استادش واقع است (بحرانی، یوسف، ۲۶۵؛ بلادی، ۶۱).

آثار:

۱. *الاشارات*، کتابی است در کلام و حکمت. آقابزرگ نسخه‌ای از آن را به خط حسین بن علی، فرزند بحرانی، در عراق دیده که عنوان کامل آن *اشارات الواصلین الی علوم العمیان و تنبیهات اهل العیان من ارباب البیان* بوده است (*الذریعة*، ۹۸/۲). شاگرد وی، ابن میثم (هم‌)، نیز شرحی بر این کتاب نوشته است (بحرانی، سلیمان، ۶۹؛ خوانساری، ۲۱۹/۷؛ آقابزرگ، همانجا).

۲. *سلامان وابسال*، گزیدهٔ ترجمهٔ عربی حنین بن اسحاق از متن یونانی این داستان است؛ اما در چاپی که از این کتاب در حاشیهٔ شرح *الاشارات* نصیرالدین طوسی (چ ۱۳۰۵ ش) صورت گرفته، نامی از بحرانی دیده نمی‌شود (مرکزی، ۳(۱)/۲۶۰).

۳. *مفتاح الخیر*، که شرح مقدمهٔ *رسالة الطیر* ابن سیناست (مجلسی، ۲۶/۱۰۶؛ آقابزرگ، همان، ۳۲۹/۲۱). آقابزرگ وجود نسخه‌ای از آن را در کتابخانهٔ خوانساری در نجف گزارش کرده است (همانجا).

۴. *معراج السلامة و منهاج الکرامة*، دربارهٔ واجب الوجود که بحرانی در آن به شرح گفتار یکی از دانشمندان روزگار خویش در این باره پرداخته است (مرکزی، ۳(۱)/۳۶۲). نسخه‌ای خطی از این اثر در

کتابخانهٔ دانشگاه تهران موجود است (همان، ۳(۱)/۳۶۲-۳۶۳) و امین نیز نسخه‌ای از آن را در مجموعه‌ای در کتابخانهٔ شیخ فضل‌الله نوری در تهران دیده است (۲۴۸/۸).

۵. *النهج (المنهج) المستقیم علیٰ طریقة الحکیم*، که شرح قصیدهٔ عینیهٔ ابن سیناست (مجلسی، همانجا؛ بلادی، ۶۲؛ افندی، همانجا؛ آقابزرگ، همان، ۴۲۴/۲۴-۴۲۵). آقابزرگ نسخه‌هایی از این کتاب را دیده است (همانجا).

مآخذ: آقابزرگ، *الذریعة*؛ همو، *طبقات اعلام الشیعة*، قرن ۷ق، به کوشش علینقی منزوی، بیروت، ۱۹۷۲م؛ آملی، حیدر، *جامع الاسرار*، به کوشش هانری کربن و عثمان اسماعیل یحییٰ، تهران، ۱۳۴۷ش/۱۹۶۹م؛ ابن ابی جمهور، محمد، *عوالی اللئالی العزیزیة فی الاحادیث الدینیة*، به کوشش مجتبیٰ عراقی، قم، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ افندی، عبدالله، *ریاض العلماء*، به کوشش محمود مرعشی و احمد حسینی، قم، ۱۴۰۱ق؛ امین، محسن، *اعیان الشیعة*، به کوشش حسن امین، بیروت، ۱۴۰۳ق/ ۱۹۸۳م؛ بحرانی، سلیمان، *فهرست آل بابویه و علماء البحرین*، به کوشش احمدحسینی، قم، ۱۴۰۴ق/ ۱۹۸۴م؛ بحرانی، یوسف، *لؤلؤة البحرین*، به کوشش محمدصادق بحرالعلوم، قم، مؤسسهٔ آل البیت؛ بلادی بحرانی، علی، *انوار البدرین*، قم، ۱۴۰۷ق؛ خوانساری، محمدباقر، *روضات الجنات*، به کوشش اسدالله اسماعیلیان، قم، ۱۳۹۰ق؛ قمی، عباس، *الکنیٰ و الالقاب*، تهران، ۱۳۹۷ق؛ مجلسی، محمدباقر، *بحارالانوار*، بیروت، ۱۴۰۳ق/ ۱۹۸۳م؛ مدرسی، محمد، *سرگذشت و عقاید فلسفی خواجه نصیرالدین طوسی، به انضمام بعضی از رسائل و مکاتبات وی*، تهران، ۱۳۳۵ش؛ مرکزی، خطی؛ نصیرالدین طوسی، محمد، *شرح مسألة العلم*، به کوشش عبدالله نورانی، مشهد، ۱۳۴۵ش؛ نورانی، عبدالله، مقدمه بر *شرح مسألة العلم* (نک: هـ‌، نصیرالدین طوسی).

علیرضا سیدتقوی

بَحْرانی، ابوعلی جمال‌الدین ماجد بن هاشم بن علی حسینی (د ۱۰۲۸ق/۱۶۱۹م)، فقیه، محدث و شاعر شیعی.

وی در روستای جد حفص در منطقهٔ بحرین زاده شد (بحرانی، یوسف، ۱۳۶) و در کودکی یک چشم خود را از دست داد (کشمیری، ۳۵). او در بحرین به تحصیل علوم دینی پرداخت (علی‌خان، ۴۹۲) و در تحصیل چنان جد و جهدی از خود نشان داد که برخی از منابع او را در مذاهب مختلفِ فقهی مجتهد دانسته‌اند (فسایی، ۱۱۵۱). گویا وی چندی نیز در اصفهان تحصیل کرده، و از جمله از شیخ بهایی بهره برده است (نک: فیض، ۲۸/۱-۲۹؛ نیز بحرانی، یوسف، ۱۳۵-۱۳۶؛ آقابزرگ، ۱۲/۶، ۲۱۰/۱۲). از دیگر استادانی که به او اجازه داده‌اند، می‌توان به محمد بن احمد ابن خاتون (د ۱۰۳۸ق/۱۶۲۹م) اشاره کرد (خوانساری، ۷۵/۶).

بحرانی چندی امامت جمعهٔ بحرین را عهده‌دار شد و به علاوه متولی منصب قضای آنجا گردید. او سپس راهی شیراز شد و آن شهر را که تا آن زمان کمتر مورد توجه طلاب علوم دینی بود، حوزهٔ درس و بحث خویش قرار داد و به عنوان شیخ‌الاسلام شیراز شناخته شد (حرعاملی، ۲۲۶/۲؛ مجلسی، ۱۳۶/۱۰۶؛ علی‌خان، همانجا). جمعی از علما، از شاگردان وی به شمار می‌آیند که از آن جمله می‌توان به ملامحسن فیض کاشانی، محمد بن حسن بحرانی، محمد بن علی مقشاعی، زین‌الدین علی بن سلیمان بحرانی، احمد بن عبدالسلام بحرانی، سید عبدالرضا بحرانی، احمد بن جعفر بحرانی، جمال‌الدین فسایی و جعفر بن کمال‌الدین بحرانی اشاره کرد (فیض، خوانساری، همانجاها؛ کشمیری، ۳۷؛ بلادی، ۸۶). بحرانی امامت جمعه و نیز منصب قضای شیراز را عهده‌دار شد و تا پایان عمر در آنجا ماند (علی‌خان، همانجا؛ نیز نک: حرعاملی، ۲۲۵/۲-۲۲۶).

یوسف بحرانی او را محققی پردقت و ادیبی شاعر دانسته، اشاره می‌کند که وی سخنوری بلیغ بود (همانجا). علی‌خان مدنی او را در شعر بسیار توانا دانسته، به ذکر برخی از اشعار او پرداخته است (برای نمونه، نک: ص ۴۹۲-۴۹۶؛ نیز محبی، ۳۰۷/۳). وی با شاعر همعصر خود ابوالبحر خطی، ارتباطی نزدیک داشت و آن دو از شعر یکدیگر بهره‌مند می‌شدند (بحرانی، یوسف، ۱۳۶-۱۳۷؛ خوانساری، ۷۳/۶).

برخی از دیدگاههای فقهی و اصولی بحرانی همچون مبحث نذر، در مقایسه با نظرات فقهای بزرگی چون سیدمرتضیٰ و ابن زهره، مورد توجه علما بوده است (همو، ۷۶/۶). از برخی نظرات فقهی وی می‌توان به اعتقاد او به وجوب نماز جمعه، اشاره کرد (افندی، ۵/۵). نکتهٔ قابل توجه آنکه در برخی از منابع فردی با نام ماجد بن علی بن مرتضیٰ بحرانی را شخصی جدای از بحرانی تصور کرده‌اند که با توجه به مطابقت شرح حال این دو، اعم از سال وفات، مدفن و آثار، ظاهراً باید این پندار را مردود دانست (برای نمونه، نک: حرعاملی، همانجا؛ افندی، ۵/۵-۷). وی در شب ۲۱ رمضان ۱۰۲۸ق/ ۲۲ اوت ۱۶۱۹م درگذشت و در جوار امامزاده شاهچراغ به خاک سپرده شد (بلادی، ۸۸؛ قس: بحرانی، یوسف، ۱۳۸).

آثار: ۱. *الرسالة الیوسفیة*، دربارهٔ اعتقادات شیعه و نیز احکام نماز (برای نسخ متعدد خطی، نک: مرعشی، ۲۳۳/۶؛ مرکزی، ۴۵۰/۱۶؛ آقابزرگ، ۳۰۰/۲۵-۳۰۱). این رساله را محمد اشرف، شاگرد شیخ‌بهایی شرح کرده که نسخه‌ای از آن در کتابخانهٔ گلپایگانی موجود است (استادی، ۱۳۳/۳)؛ ۲. رساله‌ای در مقدمهٔ واجب (بحرانی، سلیمان، ۷۳)، که نسخه‌ای از آن در کتابخانهٔ مرعشی یافت می‌شود (مرعشی، ۳۱۹/۴، ۲۰۷/۱۵؛ نیز آقابزرگ، ۴۰۲/۲۱)؛ ۳. *مقالة فی العام المخصص*، در اصول که آقابزرگ نسخه‌ای از آن را در سامرا نشان داده است (همانجا)؛ ۴. *المقامات*، که آقابزرگ دو نسخه از آن معرفی کرده است (۸/۲۲)؛ ۵. *دیوان* بزرگ شعر (نک: علی‌خان، همانجا)، که نسخه‌ای از آن در کتابخانهٔ حکیم در نجف برجای مانده است (مدنی، ۱۸۹/۱؛ نیز *آلوارت*، شم 7958(6), 8485(184 a)؛ قصیده‌ای از او؛ برای دیگر آثار منتسب به وی، نک: افندی، ۵/۵؛ بلادی، ۸۷).

مآخذ: آقابزرگ، *الذریعة*؛ استادی، رضا، *فهرست نسخه‌های خطی کتابخانهٔ عمومی آیت‌الله العظمیٰ گلپایگانی*، قم، ۱۴۰۲ق؛ افندی، عبدالله، *ریاض العلماء*، به کوشش احمد حسینی و محمود مرعشی، قم، ۱۳۶۹ش؛ بحرانی، سلیمان، *فهرست آل بابویه و علماء البحرین*، به کوشش احمد حسینی و محمود مرعشی، قم، ۱۴۰۴ق؛ بحرانی، یوسف، *لؤلؤة البحرین*، به کوشش محمد صادق بحرالعلوم، نجف، ۱۳۸۶ق؛ بلادی بحرانی، علی، *انوار البدرین*، قم، ۱۴۰۷ق؛ حرعاملی، محمد، *امل الآمل*، به کوشش احمد حسینی، بغداد، ۱۳۸۵ق؛ خوانساری، محمدباقر، *روضات الجنات*، قم،

۱۳۵۱ش؛ علی‌خان مدنی، *سلافة العصر*، تهران، ۱۳۴۶ق؛ فسایی، حسن، *فارس‌نامهٔ ناصری*، به کوشش منصور رستگار فسایی، تهران، ۱۳۶۷ش؛ فیض کاشانی، ملامحسن، *الوافی*، اصفهان، ۱۴۰۶ق؛ کشمیری، محمدعلی، *نجوم السماء فی تراجم العلماء*، قم، ۱۳۹۴ق؛ مجلسی، محمدباقر، *بحارالانوار*، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ محبی دمشقی، محمدامین، *خلاصة الاثر*، قاهره، ۱۲۸۴ق؛ مدنی، منیرمحمد، *فهرست المخطوطات المصورة (الادب)*، قاهره، ۱۴۰۰ق/۱۹۸۰م؛ مرعشی، خطی؛ مرکزی، خطی؛ نیز: *Ahlwardt.*

حسین فرهنگ انصاری

بَحْرانی، هاشم بن سلیمان بن اسماعیل حسینی توبلی (د ۱۱۰۷ق/ ۱۶۹۵م)، محدث و مفسر امامی. او از نوادگان سیدمرتضیٰ علم الهدیٰ است و نسبش به واسطهٔ وی به امام موسی بن جعفر(ع) می‌رسد (افندی، ۲۹۸/۵). بحرانی در خانواده‌ای روحانی در کَتکان از قرای توبلی، حاکم‌نشین آن روز بحرین، چشم به جهان گشود (بحرانی، یوسف، ۶۳). ولادت او را در حدود سال ۱۰۵۰ق/۱۶۴۰م دانسته‌اند (نک: *ایرانیکا*).

دربارهٔ استادان او آگاهی چندانی در دست نیست و از میان آنان تنها برخی از مشایخ اجازهٔ او شناخته است. بحرانی ظاهراً بخش مهمی از تحصیل خود را در موطنش گذراند و آنگونه که از برخی شواهد برمی‌آید، سفرهایی نیز به نجف و مشهد داشته است. در مشهد محضر عبدالعظیم بن عباس استرابادی، عالم اخباری از شاگردان شیخ بهایی را درک کرد و از او اجازه‌ای دریافت داشت (بحرانی، هاشم، *البرهان*...، ۵۵۱/۴؛ نیز نک: *ایرانیکا*، که زمان آن را پیش از ۱۰۷۴ق دانسته است) و در سفرش به نجف، از شیخ فخرالدین طریحی رَماحی نیز اجازه‌ای دریافت کرد (بحرانی، هاشم، *مدینة*...، ۳۱۱/۴-۳۱۲).

او در بحرین از موقعیت ممتازی برخوردار بود و بجز تألیف و تدریس، زعامت فقهی و مرجعیت دینی ـ اجتماعی را نیز برعهده داشت (بلادی، ۱۳۹). از شاگردان و راویان وی کسانی چون حر عاملی (نک: حر عاملی، ۳۴۱/۲)، محمود بن عبدالسلام مَعنی بحرانی (بحرانی، یوسف، ۷۵؛ خوانساری، ۱۸۳/۸)، علی بن عبدالله بن راشد مَقابی بحرانی (آقابزرگ، *الذریعة*، ۸۰/۷، ۸۵)، سلیمان بن عبدالله ستراوی ماحوزی (بلادی، همانجا؛ آقابزرگ، *طبقات*...، ۸۱۰)، محمدعطار بغدادی (حرزالدین، ۳۲۹/۲-۳۳۰)، هیکل بن عبدعلی اسدی جزایری (حسینی، *تراجم*...، ۸۶۳/۲) و شیخ حسن بحرانی (همو، *تلامذة*...، ۲۲) را نام برده‌اند. فرزندان او عیسیٰ و محسن نیز اهل دانش بوده‌اند (نک: افندی، ۳۰۰/۵).

بحرانی مقام قضا و رسیدگی به امور حسبه را نیز برعهده داشت و به سامان‌دهی امور اجتماعی می‌پرداخت و به کار مظلومان و ستمدیدگان رسیدگی می‌کرد. برخورد پرصلابت او با سلاطین و حکام بحرین و مبارزهٔ مجدانهٔ او با ستم و چپاول، و پایداری در امر به معروف و نهی از منکر، محبوبیتی عمیق در میان مردم به وی بخشیده بود (بحرانی، یوسف، ۶۳؛ نیز نک: امین، ۲۴۹/۱۰).

به رغم تألیفات فراوانی که از او گزارش شده است (بیش از ۷۵ اثر) و باوجود جایگاه اجتماعی او به عنوان مرجعی دینی، هیچ رسالهٔ فتوایی یا نظرات قاطع فقهی در لابه‌لای آثار او دیده نشده است (همو، ۲۴۹/۱۰-۲۵۰؛ قس: افندی، ۳۰۰/۵-۳۰۱-۳۰۳: دربارهٔ کتاب *التنبیهات* در فقه استدلالی). این نکته گاه نظرها را به سمت کم بودن بضاعت فقهی او که در اکثر دورانها از مهم‌ترین علوم اسلامی به شمار می‌آمده، برده است؛ اما برخی بر این عقیده‌اند که وی بر اثر تقوایی که داشته، از نوشتن رسالهٔ فتوایی خودداری کرده، و به جای آن به گزارشی از مصادر فتوا در کتابهای خویش یا در جواب استفتائات پرداخته است؛ چنانکه این روش در تاریخ فقه امامیه سابقه دارد (نک: بحرانی، یوسف، نیز آقابزرگ، همانجاها). وی پس از درگذشت مرجع دینی بزرگ وقت، محمد بن ماجد ماحوزی، ریاست علمی و مسند فتوایی بحرین را برعهده گرفته، و مرجع بزرگ زمان خویش بوده است (بحرانی، یوسف، همانجا؛ امین، ۲۴۹/۱۰).

بحرانی در ۱۱۰۷ یا ۱۱۰۹ق وفات یافت و پیکرش در توبلی، در گورستان مشهور «ماتینی»، به خاک سپرده شد (بحرانی، یوسف، ۶۴). مقبرهٔ او بعدها زیارتگاه خاص و عام بوده است (نک: امین، همانجا؛ قمی، ۷۰۶).

علما و رجالیان امامیه، او را بسیار ستوده، و از فضیلت و مرتبت او یاد کرده‌اند که اولین آنها شیخ حر عاملی (د ۱۱۱۴ق) از معاصران او بوده است (نک: حر عاملی، همانجا). بحرانی را به سبب تتبع در اخبار معصومان(ع) همسنگ علامهٔ مجلسی خوانده‌اند (بحرانی، یوسف، ۶۳؛ خوانساری، ۱۸۱/۸) و در مراتب ورع و پرهیزگاری او را از نمونه‌های بارز دانسته‌اند (مثلاً بحرانی، یوسف، همانجا).

آثار: بحرانی در بیشتر آثار خود به حقانیت اهل بیت(ع) و دفاع از مبانی اعتقادی شیعه و حفظ اخبار روایت شده دربارهٔ اهل بیت(ع) پرداخته است. تأکید او بر گرد هم آوردن این احادیث ــ که نشان از اهتمام او بر تبلیغ و ترویج افکار شیعه دارد ــ می‌تواند آیینه‌ای از اوضاع اجتماعی و معتقدات کلامی عصر وی نیز باشد (برای فهرستی از آثار، نک: همو، ۶۴-۶۶؛ افندی، ۲۹۹/۵-۳۰۳).

آثار چاپ شدهٔ بحرانی بجز *البرهان فی تفسیر القرآن*، اینهاست: *ترتیب التهذیب* (تهران، ۱۳۹۲ق). *حلیة الابرار فی احوال محمد و آله الاطهار* (تهران، ۱۴۱۱ق؛ قم، ۱۳۹۶ق). *معالم الزلفیٰ فی معارف النشأة الاولیٰ و الاخریٰ* (تهران، ۱۲۸۸ق). *غایة المرام و حجة الخصام فی تعیین الامام من طریق الخاص و العام*، شامل احادیث فریقین در فضایل امیرالمؤمنین و ائمهٔ طاهرین (ع) (تهران، ۱۲۷۲ق). *مدینة المعاجز*، در معجزات ائمهٔ اثنا عشر(ع) (تهران، ۱۳۰۰ق).

البرهان که یکی از مهم‌ترین تفاسیر روایی شیعی است، در موضوعات علوم شرعی، قصص، اخبار نبوی و مهم‌تر از همه فضایل اهل بیت(ع) و تناسب آنها با آیات قرآنی گرد آمده است (نک: ۴/۱).

بحرانی در *البرهان*، تنها به ذکر روایات و اخبار بسنده کرده، و

سلسله اسناد احادیث ضبط شده و احادیث اهل سنت را به صورت جداگانه در پایان هر بخش آورده است. او کتاب تفسیر خود را بیان تأویل آیات می‌داند (همانجا) و منظور وی از تأویل دقیقاً احادیث نقل شده از امامان معصوم(ع) و ذکر فضایل آنان است. وی در خلال تفسیر خود توضیحی بر مطالب جمع‌آوری شده، نیفزوده است، اما در مقدمهٔ مفصلی که پیش از تفسیر آورده، دیدگاهها و تحلیل خود از تفسیر و مبانی آن را وصف کرده است (همان، ۱/۲ـ۵). مقدمهٔ دیگری نیز بر کتاب او توسط ابوالحسن شریف عاملی اصفهانی (د ۱۱۳۸ق یا ۱۱۴۰ق) با عنوان «تفسیر مرآة الانوار و مشکاة الاسرار» نگارش یافته است.

بحرانی در مقدمهٔ خود بر *البرهان* تأکید می‌کند که علوم قرآنی جایی جمع و متمرکز نمی‌شود، مگر نزد اوصیای پیامبر(ص)، و بجز ائمهٔ اطهار(ع) هیچ‌کس را یارای آن نیست که تفسیری از *قرآن* ارائه دهد (همان، ۱/۲). آنگاه اعتراضی جدی به تفاسیر رایج در عصر خود مانند *کشاف* زمخشری و *تفسیر* بیضاوی وارد می‌کند و آنها را به سبب غفلت از فضایل اهل بیت(ع) به رغم تأکید پیامبر(ص) مذمت می‌نماید و حدیثی از ابن مغازلی از ابن عباس از پیامبر(ص) نقل می‌کند که یک چهارم *قرآن* دربارهٔ اهل بیت(ع) است؛ اهل بیتی که «اهل الذکر»، «راسخ در علم» و عالم به تأویل قرآنند (همان، ۱/۴).

وی در ۱۶ باب مسائل قرآنی و دیدگاههای تفسیری خود را بیان می‌کند و فضای حاکم بر این ابواب و مقدمات بیان اختصاص تفسیر به ائمهٔ اطهار(ع) است و صریحاً در باب ششم دیگران را از دست زدن به تفسیر نهی می‌کند. هرچند تعبیر او از تفسیر در اینجا به تأویل بسیار نزدیک شده است. در باب پانزدهم به بیان همبستگی عترت و *قرآن* و تأکید بر اینکه باطن و علم قرآن نزد ائمه(ع) است، می‌پردازد. باب آخر مقدمه، یعنی باب شانزدهم معرفی منابع وی و ارائهٔ برخی اصطلاحات رایج تفسیری است؛ بی آنکه تعریفی از هیچ یک از این اصطلاحات از قبیل ناسخ و منسوخ، محکم و متشابه، عام و خاص، و تقدیم و تأخیر ارائه دهد و بدین‌گونه، زمینه را برای وارد شدن در تفسیر آیات و بیان احادیثی در ذیل آیه، یا آیات منتخب هموار می‌سازد. حسی که به فضای تفسیر *البرهان* غلبه دارد، حاکی از دفاعی کلامی برای اثبات حقانیت و معرفی فضایل اهل بیت(ع) است.

مآخذ: آقابزرگ، *الذریعة*، همو، *طبقات اعلام الشیعة*، قرن ۱۲ق، به کوشش علینقی منزوی، تهران، ۱۳۷۲ش؛ افندی، عبدالله، *ریاض العلماء*، به کوشش احمد حسینی، قم، ۱۴۰۱ق؛ امین، محسن، *اعیان الشیعة*، بیروت، ۱۹۸۷م؛ بحرانی، هاشم، *البرهان فی تفسیر القرآن*، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ همو، *مدینة المعاجز*، به کوشش عزت‌الله مولایی، قم، ۱۴۱۳ق؛ بحرانی، یوسف، *لؤلؤة البحرین*، به کوشش محمد صادق بحرالعلوم، نجف، ۱۳۸۶ق؛ بلادی بحرانی، علی، *انوار البدرین*، قم، ۱۴۰۷ق؛ حرز الدین، محمد، *معارف الرجال*، قم، ۱۴۰۵ق؛ حر عاملی، محمد، *امل الآمل*، به کوشش احمد حسینی، بغداد، ۱۳۸۵ق؛ حسینی، احمد، *تراجم الرجال*، قم، ۱۴۱۴ق؛ همو، *تلامذة المجلسی*، قم، ۱۴۱۰ق؛ خوانساری، محمدباقر، *روضات الجنات*، قم، ۱۳۹۱ق؛ قمی، عباس، *الفوائد الرضویة*، تهران، ۱۳۲۷ق؛ نیز: *Iranica*.

مهدی مطیع

بَحْرانی، یوسف بن احمد، نک: آل عصفور.

بَحْرُالرّوم، نک: مدیترانه، دریا.

بَحْرِ زَنْج، نامی که جغرافی نویسان مسلمان بـه قسمت غربی اقیانوس هند که از خلیج عدن تا ماداگاسکار امتداد دارد، اطلاق کرده‌اند. این نام از نام ساحل مجاور آن، مشهور به بلاد زنج یا زنگبار گرفته شده است. زنگبار را مأخوذ از «زنگ» و «زنگی» فارسی (پهلوی زنگیک به معنای سیاه‌پوست) دانسته‌اند (EI^2).

در آثار جغرافیایی عصر اسلامی آگاهیهای محدود و گاه متناقضی از این دریا و سواحل آن منعکس است. چنانکه آورده‌اند: دریای زنج در منطقهٔ گرم و سوزانی قرار گرفته است و از شدت گرمای آب، جانوری در آن نمی‌تواند بزید و آب آن شور و غلیظ است و در آن کشتیرانی نمی‌شود (ابن رسته، ۱۰۰). نیز گفته‌اند: این دریا میان اقلیم اول و خط استوا قرار گرفته است (همدانی، ۶۴). دربارهٔ منبع آب این دریا هم روایتی افسانه‌ای یاد کرده‌اند (مسعودی، ۱/۱۱۳؛ ابن عبدالمنعم، ۵۸۶).

دریای زنج را بسیار تاریک توصیف کرده، و گفته‌اند که از شدت تاریکی چیزی در آن دیده نمی‌شود (اصطخری، ۳۱؛ ابن حوقل، ۱/۴۶).

در *احسن التقاسیم* از ۱۱ دریا که دریای زنج هم یکی از آنهاست، نام برده شده است (مقدسی، ۱۷). برخی عقیده داشتند که اقیانوس شرقی (بحرالمحیط شرقی)، از چین و هند تا زنج ادامه دارد (بیرونی، ۲/۵۳۷؛ ابوالفدا، ۲۵) و برخی دیگر بحر زنج را همان دریای هند می‌دانستند (یاقوت، ۱/۵۰۱؛ قزوینی، ۱۰۶؛ قس: بلخی، ۱(۱)/۱۸۳) که وزش بادهای تند از جانب عمان به مدت ۲ماه در سال موجب ایجاد امواج بلند در آن می‌گردید (ابن فقیه، ۲۹۶). در کتاب *عجائب المخلوقات* قزوینی داستانهای شگفت‌انگیزی دربارهٔ جزایر موجود در این دریا از جمله حکایت جزیرهٔ سوخته که کمتر کسی بدانجا سفر کرده، نقل شده است (ص ۱۰۶ـ۱۰۷).

مآخذ: ابن حوقل، محمد، *صورة الارض*، به کوشش کرامرس، لیدن، ۱۹۳۸م؛ ابن رسته، احمد، *الاعلاق النفیسة*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۹۱م؛ ابن عبدالمنعم، محمد، *الروض المعطار*، به‌کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۸۰م؛ ابن فقیه، احمد، *مختصر کتاب البلدان*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۳۰۲ق؛ ابوالفدا، *تقویم البلدان*، به کوشش رنو و دوسلان، پاریس، ۱۸۴۰م؛ اصطخری، ابراهیم، *مسالک الممالک*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۲۷م؛ بلخی، محمود، *بحرالاسرار*، به کوشش حکیم محمد سعید و دیگران، کراچی، ۱۹۸۳م؛ بیرونی، ابوریحان، *القانون المسعودی*، حیدرآباد، ۱۳۷۴ق/۱۹۵۵م؛ قزوینی، زکریا، *عجائب المخلوقات*، دارالتحریر للطبع والنشر؛ مسعودی، علی، *مروج الذهب*، به کوشش یوسف اسعد داغر، بیروت، ۱۳۸۵ق/۱۹۶۵م؛ مقدسی، محمد، *احسن التقاسیم*، لیدن، ۱۹۰۶م؛ همدانی، حسن، *صفة جزیرة العرب*، به کوشش محمد بن علی اکوع، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ یاقوت، *بلدان*؛ نیز: EI^2.

بهزاد لاهوتی

بَحْرِ طَویل، یکی از قالبهایِ شعریِ نسبتاً متأخر فارسی مبتنی بر تکرار متوالی یک رکن عروضیِ سالم به شمار دلخواه سراینده، خارج از محدودیت عروض کهن که در هر یک از بحور به رعایت نظم خاص

عددی ارکان تأکید می‌کند؛ و این غیر از «بحر طویل» متعارف در عروض سنتی است که از تکرار دو رکن «فعولن، مفاعیلن» (دوبار در هر مصراع) به دست می‌آید.

نام‌گذاری: تنها عامل مؤثر در وجه تسمیهٔ این بحر به «طویل»، افزایش شمار ارکان به اختیار گوینده، و در نتیجه طولانی شدن مصراعهاست (اخوان ثالث، ۳۰۱؛ شفیعی کدکنی، ۵۰۱)؛ از این‌رو، در بحر طویل به مصراع «بند» می‌گویند. برخی از محققان بحر طویل را به سبب اشتمال بر موضوعات مذهبی: توحید باری و مدح اولیا و منقبت‌خوانی، مرثیه و تعزیه، و مسائلی از قبیل طنز و هجو و هزل، اجتماع و سیاست و به طور کلی موضوعاتی که از فرهنگ و ادب مردمی نشأت می‌گیرد، و نیز به لحاظ رویکرد گویندگان نامشهور و اغلب، اقدام عامیان صاحب ذوق به سرودن این نوع شعر آن‌را «عامیانه» دانسته، و به صفت عامیانه موصوف کرده‌اند (نک: *غیاث‌اللغات*، ذیل طویل؛ قزوینی، ۱۷/۴؛ محیط، «بحر طویل میرعبدالعظیم...»، ۲۷؛ شفیعی کدکنی، ۵۰۲). مؤتمن بحر طویل را جزو اقسام مشخص و معتبر شعر ندانسته، و بر آن است که صرفاً نوعی تفنن ادبی است (ص ۱۱۴). اخوان ثالث (همانجا) شایسته‌تر دانسته است که اینگونه سخن منظوم «بحر طویل فارسی» نامیده شود تا با «بحر طویل عرب» ــ بحر مستخرج از دستگاه عروض منسوب به خلیل بن احمد (د ۱۷۰ق/۷۸۶م) ــ مشتبه نشود (همانجا).

چنین می‌نماید در مجالس سخنوری که در قهوه‌خانه‌ها برگذار می‌شده است، بحر طویل را گاهی مطلقِ «سخن» (در مقابلِ «شعر خالص»)، و گوینده یا خوانندهٔ آن را «سخنور» می‌نامیده‌اند (نک: محجوب، ۶۳۳؛ اخوان ثالث، ۳۰۹).

خاستگاه: در اینکه بحر طویل از ابداعات ذوقی و ادبی گویندگان صاحب طبع فارسی زبان است و منشأ ایرانی دارد، تردیدی نیست و محققان معاصر، به تصریح یا به تلویح، این معنا را مورد تأیید قرار داده‌اند (برای نمونه، نک: محیط، همان، ۲۵-۲۷، «بحر طویل ساعی...»، ۲۵۳؛ اخوان ثالث، ۲۹۷، ۳۰۲؛ شفیعی کدکنی، ۵۱۵-۵۱۷) و نیز، آنچه به نام «بند» (البند) در آثار منظوم برخی از شاعران عرب‌زبان اهل عراق دیده می‌شود، دقیقاً سخنی است منظوم از نوع بحر طویل که از اواسط سدهٔ ۱۱ق/۱۷م به بعد، به تقلید از بحر طویل فارسی سروده شده است (همانجا).

مشخصات بحر طویل:

۱. به مصراع «بند» می‌گویند، چرا که اولاً مصراعها در بحر طویل، برخلاف مصراعهای قالبهای دیگر شعری، به دلخواه سراینده و به مقتضای کشش مطلب، کوتاه و بلند می‌گردد؛ ثانیاً، به لحاظ شکل نگارشی، مانند نثر (افقی و تمام سطر) نوشته می‌شود.

۲. هر بند از تکرار متوالی یک رکن سالم به دست می‌آید؛ بنابراین، در بحر طویل از بحور مختلف الارکان و یا ارکان مزاحف استفاده نمی‌شود.

۳. در بحر طویل از انواع صنایع ادبی و شگردهای شاعرانه، اعم از صنایع بدیعی (لفظی و معنوی) و بیانی و فنون بلاغت، به ویژه از آرایه‌های گوش نوازی چون سجع، جناس، ترصیع، موازنه، مزدوج، تتابع اضافات و تنسیق الصفات، به وفور استفاده می‌شود، و این امر کلام را از حیث موسیقی تقویت می‌کند. از این‌رو، بحر طویل غالباً مطنطن و گوش‌نواز است و در تعزیه‌خوانی، منقبت‌گویی، رجزخوانی و نقالی و مانند آنها بر مخاطب عام تأثیر مضاعف می‌گذارد.

۴. بندهای اکثر بحر طویلهای موجود به ردیف «را» ختم می‌شود؛ در این صورت معمولاً کلمهٔ قافیه نیز مختوم به حرف رَوی «الف» است، مانند «آل عبارا»، «قضا را»، «خدا را»، «ما را» و...، در بحر طویل ساعی شروانی (سدهٔ ۱۱ق/۱۷م) (محیط، «بحر طویل ساعی»، ۲۴۹-۲۵۲). این خصلت (ختم شدن به مصوت بلند «آ» و حرف «را») به نحوی در اکثر «بند»های سرایندگان عرب زبان نیز راه یافته، و رعایت شده است، مانند «سراً و جهاراً»، «مساءً و نهاراً»، «بهاءً و نضاراً» و...، در «بند» معتوق موسوی (۱۰۲۵-۱۰۸۷ق/۱۶۱۶-۱۶۷۶م)، نخستین بندسرای عرب (شفیعی کدکنی، ۵۱۴-۵۱۶).

۵. وزن اکثر بحر طویلهای موجود حاصل تکرار متوالی «فَعِلاتُن» و «فاعِلاتُن» یا «مفاعیلُن» (بحرهای رَمَل و هَزَج) است و از ارکان دیگر به ندرت استفاده شده است (نک: همو، ۵۰۲).

۶. زبان بحر طویل به مقتضای حال مخاطب عام، و محتوای آن ساده و بی‌تکلف است و به رغم استفاده از انواع صناعات ادبی، غالباً عوام فهم است. این خصلت نیز در «عامیانه» دانستن بحر طویل مؤثر بوده است.

انواع بحر طویل: بحر طویل به تناسب کمیت ارکان در هر بند دو نوع است: الف ـ بحر طویل منظم: مشتمل بر بحر طویلهایی که اسلوب تساوی طولی بندها در آنها رعایت شده، و شمار ارکان در تمام بندها یکسان است، مانند بحر طویل عصمت بخارایی (د نیمهٔ اول سدهٔ ۹ق/۱۵م) که هر بند آن به تساوی، ۹ بار «فَعِلاتُن» است (نک: خانلری، ۱۱۴۱). ب ـ بحر طویل نامنظم: در این قسم بحر طویلها قید تساوی طولی بندها در کار نیست، بلکه شمار ارکان در هر بند متغیر است، مانند بحر طویل ساعی شروانی (نک: محیط، همان، ۲۴۹-۲۵۲). به نظر برخی از محققان، مراد از بحر طویل در معنی اخص، نوع اخیر است (نک: شفیعی کدکنی، همانجا).

فرق بحر طویل با قالبهای دیگر شعری: در قالبهای کهن مانند قصیده، غزل، مثنوی و جز آنها، شمار ارکان در هر بیت ۴ یا ۶ و یا حداکثر ۸ رکن است، در بحر طویل چنین محدودیتی نیست؛ همچنین، در قالبهای سنتی هر بحر ممکن است از ارکان مختلف و یا مزاحف حاصل شود؛ در بحر طویل فقط یک رکن سالم تکرار می‌شود. تنها قالب شبیه به بحر طویل، مسمط است، به شرط آنکه مسمط، همچون بحر طویل، افقی و تمام سطر نوشته شود؛ منتها بحر طویل با مسمط دو فرق عمده دارد: الف ـ مسمط مجموعه‌ای از چند بند است و در هر بند مصراعها ضمن

تساوی طولی هم قافیه‌اند. جز مصراع آخر بند (قس: شمس قیس، ۳۳۵ـ۳۳۶)، لیکن در بحر طویل، کلمات آخر بندها متفق‌القافیه‌اند و بین اجزاء دیگر، سجع و ترصیع و موازنه و... برقرار است. ب ـ در مسمط همچون قالبهای دیگر شعر عروضی، شمار ارکان در مصراعها مساوی است، اما در بحر طویل چنین نیست.

فرق بحر طویل با شعر آزاد: شباهت و قرابت صوری بحر طویل با شعر آزاد (شعر نو: نیمایی و پسانیمایی) در عدم تساوی عددی ارکان در هر بند است (در شعر آزاد نیز به هر چند «سطر» یا مصراع «بند» می‌گویند). نیما یوشیج تصریح کرده است که هرگاه «استقلال مصراعها به توسط پایان‌بندیِ آنها» حفظ نشود، چنین شعری از حیث وزن بحر طویل خواهد شد (ص ۱۰۹). بنابراین، شعر «باران»، سرودهٔ گلچین گیلانی، به رغم نظر برخی محققان (نک: یوسفی، ۵۳۵) بحر طویل است، نه شعر نو. باستانی پاریزی (ص ۱۰۳۰) هم به سبب همین شباهتِ صوری، «مکتوب» میرعبدالعظیم مرعشی (د نیمهٔ اول سدهٔ ۹ق) را که از قدیم‌ترین نمونه‌های بحر طویل فارسی است، «گونه‌ای از شعر نو» دانسته است (نک: مرعشی، ۵۵۷ ـ۵۶۰؛ نیز محیط ، «بحر طویل میرعبدالعظیم»، ۲۴؛ شفیعی کدکنی، ۵۰۳). حتیٰ این شباهت صوری بین شعر آزاد و «بند» (= بحر طویل) عربی نیز مشاهده می‌شود؛ چنانکه خانم نازک الملائکه (ز ۱۳۰۲ش/۱۹۲۳م)، شاعر و ناقد معاصر عراقی هم به این نکته توجه کرده است (نک: همو، ۵۰۹). نیز می‌توان ضمن مقایسهٔ بحر طویل با شعر آزاد بدین‌نتیجه رسید که در شعر آزاد اولاً مصراعها مستقل است، ثانیاً شکل نوشتن آن با بحر طویل فرق دارد؛ بدین معنا که بحر طویل به صورت افقی، تمامی سطر را می‌پوشاند و شعر آزاد به صورت مصراعهای کوتاه و بلند و عمودی (نردبانی) و یا مورب (پلکانی) نوشته می‌شود.

کهن‌ترین بحر طویل فارسی: نخستین‌بار، اخوان ثالث به جست و جوی پیشینهٔ بحر طویل همت گماشت (ص ۲۹۵ـ۳۳۱) و پس از نقد دیدگاههای برخی از محققان، از جمله نظر ملک الشعرا بهار (ص ۶۴) که نمونه‌هایی از کتاب رموز حمزه (عصر صفوی) را «ترانه‌های هجایی» خوانده بود، آنها را صراحتاً بحر طویل نامید (ص ۳۱۰ـ۳۱۱) و سرانجام بحر طویل طرزی افشار (نک: ص «کا ـ کب»)، شاعر سدهٔ ۱۱ق را قدیم‌ترین بحر طویل دانست (ص ۳۰۲، ۳۲۹)؛ لیکن تحقیقات بعدی نشان داد که سابقهٔ این نوع شعر به دوره‌ای قبل از طرزی افشار می‌رسد (برای نمونه، نک: محیط ، همان، ۲۱ـ۲۷؛ شفیعی کدکنی، ۵۰۱ـ ۵۱۸؛ درخشان، ۲۸۰ـ۲۸۶). نخستین بحر طویل فارسی که تا این زمان شناخته شده، سرودهٔ دانیال دولتخانی (کتابت: ۸۴۴ق، نک: همو، ۲۸۲) است و اولین نمونهٔ منتشر شده و چاپی آن «مکتوب» میر عبدالعظیم مرعشی (نک: مرعشی، همانجا) است، به مطلع «کمینهٔ بندگان اخلاص به خدمت عرضه می‌دارد...» (حاصل تکرار «مفاعیلن»). از دورهٔ صفویه به بعد، بحر طویل به عنوان قالب شعری تازه‌ای رواج بیشتری یافت.

موضوعات بحر طویل: در مقایسه با قالبهای کهن که هر یک از آنها موضوعی خاص یا موضوعات محدودی دارند، در بحر طویل، با گنجایی گسترده و میدان عروضی وسیع آن، شاعر می‌تواند موضوعات متنوع و مضامین گوناگونی را مطرح کند. علاوه بر موضوعاتی که پیش‌تر گفته شد، مدح و دعای ممدوح و درخواست از وی (نک: مرعشی، همانجا)، وصف باغ و بستان و ریاحین و گل و سبزه و پرندگان و مأکولات (نک: درخشان، ۲۸۲ـ۲۸۳، بحر طویل دانیال دولتخانی)، شِکوه از آلام و شداید زمانه و درد غربت (نک: محیط ، «بحر طویل ساعی»، ۲۴۹ـ۲۵۲)، شکایت از یار کافرکیشِ مسلمان کُش (نک: خانلری، همانجا، بحر طویل عصمت بخارایی)، رجزخوانی در مقابل حریف و «کوبیدن خصم» (نک: محجوب، ۶۳۲ـ۶۳۳) و حتیٰ مباحث روشنفکری و فلسفی (نک: مینوی، ۴۴) و جز آنها، از موضوعات بحر طویلهای موجود است. محمدجمال سویدا (سدهٔ ۱۲ق/۱۸م) نیز نخستین غزل *دیوان* حافظ را در قالب بحر طویل تضمین کرده است (ص ۸۷۲ـ۸۶۷).

نمونه‌ها: ۱. از ساعی شروانی: «ابتدا می‌کنم این نامهٔ پر درد به نام ملک قادر قیوم خداوند کریمی که همه جور و طیور و دد و دیو و سمک و ببر و پلنگ و ملخ و شیر ژیان و ملک و آدم و جن و بقر و گبر و مسلمان و همه منعم و درویش از او یافته سرچشمهٔ ادراک رموز حرکات و سکنات و روش رزق و معاشات و سلوک سبق علم و رموزات معانی، ملکا کارگشایا به من خسته و رنجور به حق شرف خاک ره سیدکونین و رسول مدنی و به نبی قرشی و سبب خلقت افلاک و نزول رقم آیهٔ «لولاک» ترحم بنما و قلم عفو به روی ورق دفتر عصیان بکش از عزت اصحاب کبار و به امامان و به حق شرف آل عبارا*...» (نک: محیط ، همان، ۲۴۹ـ۲۵۲).

۲. از عصمت بخارایی: «می‌کشد ترک کماندار مسلمان کُش جادوی تو چون کافر مست از مژه بر هر جگری تیر بلا را* تا کشد زار و به هم برزده و مست و سنان خورده و مجروح و دل آزرده و افگار و جگر سوخته ما را*...» (نک: خانلری، ۱۱۴۱).

مآخذ: اخوان ثالث، مهدی، *بدعتها و بدایع نیما یوشیج*، تهران، ۱۳۵۷ش؛ باستانی پاریزی، ابراهیم، «سید بن درختی»، *گوهر*، تهران، ۱۳۵۲ش، س ۱، شم ۱۱ و ۱۲؛ بهار، محمدتقی، *شعر در ایران*، تهران، گوتمبرگ؛ خانلری، پرویز، «قدیم‌ترین بحر طویل»، *سخن*، تهران، ۱۳۵۲ش، س ۲۲، شم ۱۱ و ۱۲؛ درخشان، مهدی، «کهن‌ترین بحر طویل»، *آینده*، تهران، ۱۳۶۴ش، س ۱۱؛ سویدا، محمدجمال، «تضمین غزل حافظ در بحر طویل»، *وحید*، تهران، ۱۳۵۳ش، س ۱۲، شم ۱۱؛ شفیعی کدکنی، محمدرضا، *موسیقی شعر*، تهران، ۱۳۷۰ش؛ شمس قیس رازی، محمد، *المعجم*، به کوشش سیروس شمیسا، تهران، ۱۳۷۳ش؛ طرزی افشار، *دیوان*، به کوشش تمدن، ارومیه، ۱۳۳۸ش؛ *غیاث‌اللغات*، غیاث‌الدین محمد رامپوری، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۳۷ـ ۱۳۳۸ش؛ قزوینی، محمد، *یادداشتها*، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۶۳ش؛ محجوب، محمدجعفر، «سخنوری»، *سخن*، تهران، ۱۳۳۷ش، س ۹، شم ۷؛ محیط طباطبایی، محمد، «بحر طویل ساعی شروانی»، *معارف*، تهران، ۱۳۶۷ش، س ۵، شم ۲؛ همو، «بحر طویل میر عبدالعظیم مرعشی»، *گوهر*، تهران، ۱۳۵۳ش، س ۲، شم ۱؛ مرعشی، ظهیرالدین، *تاریخ طبرستان و رویان و مازندران*، به کوشش برنهارد دارن، تهران، ۱۳۶۳ش؛ مؤتمن، زین‌العابدین، *تحول شعر فارسی*، تهران، ۱۳۵۵ش؛ مینوی،

مجتبی، «مردن یازیستن»، روزگار نو، لندن، ۱۹۴۴م، ج ۴، شم ۲؛ نیما یوشیج، *تعریف و تبصره و یادداشتهای دیگر*، تهران، ۱۳۷۵ش؛ یوسفی، غلامحسین، *چشمهٔ روشن*، تهران، علمی.
هرمز رحیمیان

بَحْرُالْعُلوم، ابوالعیاش عبدالعلی محمد بن نظام‌الدین انصاری لکهنوی (۱۱۴۴-۱۲ رجب ۱۲۲۵ق/۱۷۳۱-۱۳ اوت ۱۸۱۰م)، فقیه حنفی مذهب و متکلم هندی که زبان فارسی و عربی را نیک می‌دانست. زبان فارسی به عنوان زبان نگارش در خاندان او که همه اهل علم بودند، و نیز انتساب وی به قبیلهٔ انصاری، می‌تواند نشانهٔ خویشاوندی با خاندان مشهور خواجه عبدالله انصاری در هرات باشد که در گذشته‌های دور به هند رفته، و در آنجا ساکن شده‌اند.

بحرالعلوم در ۱۷ سالگی پدر خود را که نخستین استاد او بود، از دست داد. کمال‌الدین فتحپوری از شاگردان پدرش، چون اشتیاق و پشتکار او را در مطالعه و بحث علمی دید، هدایتش را برعهده گرفت و دیری نپایید که وی سرآمد گردید و در زادگاه خود، لکهنو به تدریس پرداخت؛ اما در پی یک درگیری، ناگزیر آنجا را ترک کرد و به شاهجهانپور رفت (نک: عبدالحی، ۲۸۹/۷-۲۹۱). وی پس از ۲۰ سال اقامت در آن دیار، به سبب مرگ والی، با همراهان و شاگردان به رامپور سفر کرد و ۴ سال از احترام برخوردار بود، تا آنکه حاکم رامپور دیگر از عهدهٔ مخارج او و کسان و شاگردان و مراجعانش برنیامد. از این‌رو، به تقاضای صدرالدین بردوانی و نیز دعوت حاکمان انگلیسی به بوهار رفت (همو، ۲۹۱/۷-۲۹۲؛ رحمان‌علی، ۱۲۳)، اما پس از آنکه میان او و صدرالدین رنجشی پدید آمد، به دعوت محمدعلی‌خان، والی کرناتک به مدراس رفت و به تدریس مشغول شد (همانجا). وی در آنجا مورد احترام فراوان قرار گرفت و لقب بحرالعلوم یافت (اظهر، ۲۹۷).

بحرالعلوم در ۸۳ سالگی در مدراس درگذشت و همانجا به خاک سپرده شد. از او حالات عرفانی هم نقل شده است (واصف، ۵۳). صاحب *نزهة الخواطر* او را دانشمندی خوش‌بیان و توانا در تدریس، شجاع و بخشنده وصف کرده است، چنانکه همهٔ اموال خود را به شاگردان و اهل علم می‌بخشید و جز اندکی برای گذران خانواده‌اش نمی‌گذاشت. نگاهی به زندگی پرماجرا و بسیاری همراهان و شاگردان که در سفرها با او بودند، گواهی بر این نسبتها تواند بود (نک: عبدالحی، ۲۹۳/۷).

آثار: تألیفات بحرالعلوم بیشتر شرح و تفسیر و حاشیه‌نویسی بر آثار گذشتگان است:

الف ـ چاپی: *الارکان الاربعة* (لکهنو، ۱۳۰۹ق). *نزلات ستة* (هند، ۱۲۹۹ق). *تنویر المنار*، شرح بر *منار الاصول* نسفی در اصول فقه به فارسی (۱۸۷۷م). *الحاشیة علی الحاشیة الزاهدیة الجلالیة* (لکهنو، ۱۸۷۲م). *الحاشیة علی الحاشیة القطبیة* (دهلی، ۱۲۹۳ق/ ۱۸۷۵م). *الحاشیة علیٰ شرح المواقف* (لکهنو، ۱۸۷۶م). حاشیه بر شرح *هدایة الحکمة* صدرالدین شیرازی با نام *الحاشیة علی الصدرا* (لکهنو، ۱۲۶۲ق/ ۱۸۴۶م). حاشیه بر مثنوی (بمبئی، ۱۲۹۳ق، نیز ۱۳۴۰ق). *التعلیقات علیٰ شرح سلّم العلوم* (دهلی، ۱۳۰۹ق). شرح مثنوی معنوی (لکهنو، ۱۲۹۳ق). فروزانفر در *احادیث مثنوی* خود این اثر را پیش رو داشته، و در باب آراء بحرالعلوم دربارهٔ احادیثِ به کار رفته در مثنوی، با نظر انتقادی نگریسته است (نک: ص ۱، مقدمه). *فواتح الرحموت فی شرح مسلم الثبوت*، در اصول فقه (لکهنو، ۱۲۹۵ و ۱۳۲۱ق، قاهره، ۱۳۲۲ق). *هدایة الصرف*، در نحو (دهلی، ۱۳۲۶ق/۱۹۰۸م).

ب ـ خطی: ۱. *الحاشیة علیٰ حاشیة میر زاهد* بر شرح *مواقف* ایجی (بانکیپور، شم 548)؛ ۲. شرح بر *الافق المبین* میرداماد (نک: GAL,S, II/580)؛ ۳. *قیامت‌نامه*، به‌فارسی (نک: رضوی، I/101-102)؛ ۴. *رساله در وحدت وجود* (توحید)، به فارسی (نک: آستان...، ۱۵۲/۴؛ نوشاهی، ۱۵۰).

مآخذ: آستان قدس، *فهرست*؛ اظهر، ظهور احمد، «سلطنت مغلیه کازوال»، *تاریخ ادبیات مسلمانان پاکستان و هند*، لاهور، ۱۹۷۲م، ج ۲؛ رحمان علی، محمد عبدالشکور، *تذکرهٔ علمای هند*، لکهنو، ۱۹۱۴م؛ عبدالحی، *نزهة الخواطر*، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۹ق/ ۱۹۷۹م؛ فروزانفر، بدیع‌الزمان، *احادیث مثنوی*، تهران، ۱۳۳۴ش؛ نوشاهی، عارف، *فهرست نسخه‌های خطی فارسی موزهٔ ملی پاکستان*، کراچی، ۱۳۵۲ش؛ واصف مدراسی، محمدمهدی، *حدیقة المرام*، ترجمهٔ سخاوت مرزا، کراچی، ۱۹۷۹-۱۹۸۲م؛ نیز:
Bankipore; *GAL,S*; Raḍavī, Q. H., *Catalogue of the Persian Manuscripts in the Būhār Library*, Calcutta, 1921.
لیلا میرآقاسی

بَحْرُالْغَزال، رود و استانی در سودان.

رود بحرالغزال: این رود شاخهٔ مهم غربی رود نیل است که به سمت شمال شرقی افریقا جریان دارد و حوضهٔ آن از شمال غربی تا دارفور، از جنوب غربی تا کنگو، و از مغرب تا افریقای مرکزی و زئیر گسترده‌شده‌است (*آمریکانا*؛ *بریتانیکا*، ماکرو، XVII/757). بحرالغزال از به هم پیوستن رودهای بزرگی چون تُنج، جور، آگور و رُهل پدید می‌آید (*آمریکانا*؛ وینگیت، 26). این رود در غرب دریاچهٔ «نو[1]»، در °۹ و ′۲۹ عرض شمالی با رود بحرالجبل تلاقی می‌کند و آبریز نیل ـ کنگو را تشکیل می‌دهد. آن دو که یک دهم حجم آب نیل را تأمین می‌کنند، به «نیل سفید» شهرت دارند. بحرالغزال پس از تلاقی با بحرالجبل، مسیر پرپیچ و خمی را می‌پیماید. این رود با گذشتن از دریاچهٔ نو در °۱۰ عرض شمالی و °۹ طول شرقی، به راه خود در قارهٔ افریقا ادامه می‌دهد. در شمال شرقی آن، مجموعه جزایری به چشم می‌خورد. بحرالغزال در نزدیکی تلاقی با بحرالعرب، حوضه‌ای را به طول ۱۰ مایل و عرض یک مایل تشکیل می‌دهد. هر چند این رود در امتداد مسیر خود به جانب شرق باریک‌تر می‌شود، اما عمق بیشتری می‌یابد (*آمریکانا*؛ EI²؛ لودویگ، ۱۱۵، ۱۲۰-۱۲۱، ۳۵۱؛ جوهری، ۴۵۱؛ هالت، ۹).

بحرالغزال در مقایسه با رودهای اروپا، پرخروش‌تر و پرآب‌تر است

1. No

و بارانهای فصلی گاه به طغیان آن می‌انجامد. سیلابهای حاصل از دورهٔ پرآبی رودخانه، تا ارتفاع ۳ پا زمینهای اطراف خود را در آب فرو می‌برد. بر اثر رسوباتی که بحرالغزال در مسیر حرکت خود برجای نهاده، باتلاقهای پهناوری پدید آمده است (لودویگ، ۱۲۰-۱۲۱؛ ناختیگال، IV/18؛ *آمریکانا*). این باتلاقهای دائمی در مسیر جریان بحرالغزال مدتها هر گونه راه عبور و مرور از نیل به این منطقه را مسدود ساخته بود، چنانکه کشتیرانی در آن تقریباً ناممکن به نظر می‌رسید. بعدها با لای‌روبی این مسیر در دورهٔ پرآبی رودخانه، امکان کشتیرانی فراهم آمد (همانجا؛ طوسون، ۱۲۰/۱؛ هالت، ۱۳۱). بحرالغزال از دیرباز نظر جغرافی‌دانان اروپایی را به خود جلب کرده بود. از اواخر سدهٔ ۱۸م پژوهشگران در این منطقه به کاوش پرداختند و نقشه‌های جامع و دقیقی از مسیر حرکت رود و شاخه‌های متعدد آن تهیه کردند (*آمریکانا*).

استان بحرالغزال:

موقعیت جغرافیایی: این استان که در جنوب‌غربی سودان واقع، و به «اقلیم السدود» نیز معروف است، از شمال به دارفور و کُردُفان، از جنوب به استوائیهٔ غربی، از مشرق به البحیره و از مغرب به افریقای مرکزی منتهی می‌شود (*بریتانیکا*، همانجا؛ جوهری، ۴۵۰). بحرالغزال از نظر جغرافیایی به دو منطقهٔ متمایز شمالی و جنوبی تقسیم می‌شود. ناحیهٔ شمال آن سراسر پوشیده از دشتهای آبرفتی حاصل‌خیز است. هرچه به سمت جنوب پیش می‌رویم، ارتفاع آن از سطح دریا افزایش می‌یابد و در نهایت به رشته‌کوههایی منتهی می‌شود که این استان را از رود کنگو جدا می‌سازد (شقیر، *جغرافیة...*، ۸۶). در سرزمین ناهموار بحرالغزال به سبب چشمه‌های جوشان، ریزش بارانهای موسمی و جریان رود بحرالغزال و شاخه‌های آن، صحنه‌های سحرانگیزی از جنگلهای انبوه با درختانی کهن‌سال پدید آمده است. در این جنگلها انواع حیوانات استوایی، از جمله طوطی دم‌قرمز، زرافه و گاو وحشی یافت می‌شود (فوزی، ۳۲/۱؛ ناختیگال، همانجا؛ *بریتانیکا*، ماکرو، I/735).

بحرالغزال در زمرهٔ استانهای بزرگ سودان است که از نظر تقسیمات اداری، به ۸ بخش تقسیم می‌شود (گونیلی، ۷۸؛ شقیر، *تاریخ...*، ۴۱۱). این استان با مساحتی نزدیک به ۲۱۴ هزار کم۲، جمعیتی در حدود ۳ تا ۴ میلیون نفر را در خود جای داده است (وینگیت، نیز *بریتانیکا*، همانجاها).

بیشتر جمعیت بحرالغزال را دِنکه‌ها تشکیل می‌دهند که به دامداری مشغولند و به زبان مردم نیل سخن می‌گویند. دناقله، گروه جعالی و رِزَیقات از دیگر قبایل بزرگ آن به شمار می‌آیند که نقش چشمگیری در رشد و توسعهٔ این منطقه داشته‌اند. زبان این قبایل سودانی است (EI^2؛ هالت، ۱۳-۱۴). افزون بر آن، برخی از قبایل عرب نیز در بحرالغزال سکنی گزیده‌اند (ناختیگال، IV/33). پیش از آغاز سدهٔ ۱۳ق/۱۹م شمار مسلمانان در آنجا اندک بود. اکثر مردم پیرو آنیمیسم (جان‌گرایی) بودند و مسیحیان ۱۵٪ کل جمعیت را تشکیل می‌دادند. همزمان با اوج‌گیری تجارت برده در بحرالغزال، قبایلی که از این رهگذر در آستانهٔ نابودی قرار گرفتند، اسلام را پایگاه اجتماعی و فرهنگی مطمئنی یافتند. چه، استقلال و آزادگی آنان را به رسمیت می‌شناخت و با برده‌فروشی در ستیز بود. از این‌رو، شمار فراوانی به آیین اسلام گرویدند (کوک، ۴۲۰، ۴۲۴-۴۲۵).

زندگی ساکنان بحرالغزال پیوندی ناگسستنی با میزان آب رود نیل دارد. از آنجا که ۵۶٪ از رسوبهای نیل سفید در این منطقه ته‌نشین می‌شود، کشاورزی در آنجا رونق فراوانی دارد (جوهری، ۴۵۰-۴۵۱). دانه‌های روغنی، موز، ذرت، توتون و برنج، مهم‌ترین محصولات کشاورزی این استان است. بحرالغزال از صادرکنندگان عمدهٔ عاج، تمرهندی، مس، عسل و لاستیک به شمار می‌آید و از معادن غنی مس و آهن برخوردار است (*بریتانیکا*، نیز شقیر، *جغرافیة*، همانجاها). پس از ۱۸۹۹م از خرطوم تا بحرالغزال خط کشتیرانی تأسیس گشت (مونس، ۳۳۸-۳۳۹). همچنین در ۱۹۶۲م خط آهنی از جنوب کردفان به وائو[1]، مرکز بحرالغزال کشیده شد (هالت، ۱۹۱).

پیشینهٔ تاریخی: نخستین بار در سدهٔ ۱۱ق/۱۷م که فرمانروای تُنجور به بحرالغزال تاخت، از این منطقه یاد شده است (نک: تریمینگام، 213). در سدهٔ ۱۹م که بازرگانان در جست‌وجوی عاج و برده و دیگر ثروتهای طبیعی به قارهٔ افریقا گام نهادند، سواحل بحرالغزال شاهد بروز درگیریهای خونینی میان آنان بود (الیور، 178-177). تجارت پرسود برده، نخست نظر اروپاییان را به این منطقه جلب کرد، اما در اواخر دههٔ ۱۸۵۰م با کشف گذرگاه نیل سفید در بحرالغزال، بازرگانان مصر و سوریه نیز به جمع آنان پیوستند. دیری نپایید که سوداگران ثروتمند بومی، این تجارت را در انحصار خویش قرار دادند. هنگامی که خدیو اسماعیل (حک ۱۲۹۲-۱۳۱۲ق/۱۸۷۵-۱۸۹۵م)، نایب‌السلطنهٔ عثمانی مصر تلاش گسترده‌ای را برای منع برده‌فروشی آغاز کرد، سوداگران راه مناطق دورافتادهٔ بحرالغزال را که از سیطرهٔ خدیو خارج بود، در پیش گرفتند (شبیکه، ۱۶۵-۱۶۶، ۱۶۸؛ هالت، ۷۸، ۸۲-۸۳).

در میان تاجران برده بیش از همه، زبیر رحمت منصور پرآوازه شد. او فعالیت خود را از ۱۸۵۷م آغاز کرد و در مدت کوتاهی نبض اداری، تجاری و اقتصادی بحرالغزال را در دست گرفت. وی در ۱۸۶۶م با اعراب جنوب دارفور قراردادی مبنی بر استفاده از راه کاروان رو شکّا منعقد ساخت. در ۱۲۸۶ق/۱۸۶۹م خدیو مصر برای سیطره بر مناطق جنوبی سودان به بحرالغزال لشکر کشید. زبیر به سبب ثروت سرشاری که از تجارت برده اندوخته بود، اعتماد خدیو را به خود جلب کرد و در نتیجه به حکمرانی بحرالغزال گمارده شد. زبیر با تشکیل شورایی از بزرگان شهر زمام امور را در دست گرفت و با حمایت سپاهی که از سیاه‌پوستان بومی گرد آورده بود، با حکام محلی درآویخت و شورش آشوبگران را خاموش ساخت. زبیر دروازه‌های بحرالغزال را به روی

1. Wau

تاجران مناطق شمالی کشور گشود و رونق بازرگانی، امنیت و رفاه نسبی را برای ساکنان بحرالغزال به ارمغان آورد (تئوبالد، 16-15؛ شبیکه، ۱۶۸-۱۶۹؛ ضرار، ۸۶-۸۷) و توانست اندک اندک سیطرهٔ خود را بر مناطق اطراف بگستراند. دستگاه حکومتی خرطوم که از قدرت او هراسیده بود، در ۱۲۸۹ق/۱۸۷۲م سپاهی به فرماندهی محمد بلالی که فردی ماجراجو از اهالی دارفور بود، به بحرالغزال گسیل داشت. با شکست بلالی اعتبار زبیر فزونی یافت. وی برای حفظ پایه‌های قدرت خود از رویارویی با حکومت سودان روی برتافت و به گفت‌وگوهای مسالمت‌آمیز تن داد. این مذاکرات به انتصاب زبیر از سوی خدیو، به استانداری بحرالغزال انجامید. وی نیز فعالانه برای تثبیت سیطرهٔ خدیو بر مناطق جنوبی سودان کوشید. زبیر پیوسته سودای حکمرانی بر سراسر جنوب را در سر می‌پروراند. از این‌رو، در ۱۸۷۳م که قبیلهٔ رزیقات با حمله به بازرگانان، پیمان خود را نقض کردند، فرصت یافت تا به شکا یورش برد. هر چند او در حمله به کردفان ناکام ماند، اما توانست در ۱۲۹۱ق/۱۸۷۴م پس از کشتن سلطان ابراهیم، فرمانروای دارفور، این منطقه را به تصرف خویش درآورد (شبیکه، ۱۶۹-۱۷۵؛ ضرار، ۸۷-۸۸؛ حسن، ۱۱۵).

دیری نپاید که رابطهٔ زبیر با اسماعیل ایوب، حاکم سودان به تیرگی گرایید. هنگامی که زبیر برای دادخواهی به قاهره رفت، به دستور خدیو در آنجا باز داشت، و از مقام خود عزل شد. در این زمان فرزندش، سلیمان امور بحرالغزال را سامان می‌بخشید. در ۱۲۹۴ق/۱۸۷۷م گوردن در سودان به حکومت رسید. وی سلیمان را عزل کرد و ادریس ابتر از قبیلهٔ دناقله را بر بحرالغزال گمارد. سلیمان با رقیب خود درآویخت و قدرت از دست رفته‌اش را بازیافت. آنگاه بر گوردن شورید. در نتیجه، وی، سلیمان و پدرش را غیاباً به مرگ و مصادرهٔ اموال محکوم کرد. سرانجام سلیمان پس از درگیریهای متعدد، در ۱۸۷۹م به دست گِسّی، معاون ایتالیایی گوردن کشته شد. از آن پس گسّی بر بحرالغزال حکم راند و همان سال جای خود را به لاپتن وانهاد (هالت، ۸۵-۸۷؛ ضرار، ۹۵-۹۷؛ فوزی، ۳۰/۱، ۳۶-۳۸).

در ۱۲۹۸ق/۱۸۸۱م محمد احمد عبدالله، سودانی پرتوانی که خود را مهدی نامید، با هدف تشکیل حکومتی اسلامی در سراسر سودان، قیام کرد. او از ناخرسندیهای عمومی ناشی از استبداد حاکمان محلی به نفع خود سود جست و در میان قبایل دناقله و جعالیها، هواداران سرسختی یافت (کوک، ۴۱۶، ۴۲۵؛ وینگیت، 28). مهدی سپاهی به سرکردگی کرم‌الله کُرقُساوی به بحرالغزال گسیل داشت. وی با حمایت مقامات عالی رتبهٔ شهر، مقاومت لاپتن را در هم کوبید و سرانجام در ۲۲ یا ۲۸ آوریل ۱۸۸۴ بحرالغزال را گشود و دو سال در آنجا حکم راند (شقیر، *تاریخ*، ۴۱۵-۴۱۹؛ ضرار، ۱۴۲).

از آن پس بحرالغزال آماج توسعه‌طلبیهای استعمارگران اروپایی قرار گرفت. در ۱۳۱۲ق/۱۸۹۴م بلژیک با حمایت انگلیس به آنجا لشکر کشید. از سوی دیگر نیروهای نظامی فرانسه نیز به موجب پیمانی که در ۱۴ ژوئیهٔ همان سال با کنگو منعقد ساختند، در بحرالغزال فرود آمدند. سرانجام با فتح سودان توسط نیروهای مشترک انگلیسی و مصری، فرانسویان آنجا را ترک گفتند و پس از امضای قراردادی میان فرانسه و انگلیس به ادعاهای فرانسه در این منطقه پایان داده شد. بعدها استان بحرالغزال به تصرف کامل دولت سودان درآمد و شهر واثو به عنوان مرکز این استان شناخته شد (تئوبالد، 246-245, 195, 171؛ شقیر، همان، ۹۴۹).

مآخذ: جوهری، یسری، *شمال افریقیة*، اسکندریه، ۱۹۷۶م؛ حسن، حسن‌ابراهیم، *انتشار الاسلام و العروبة فیما یلی الصحراء الکبری*، قاهره، ۱۹۵۷م؛ شبیکه، مکی، *السودان عبرالقرون*، بیروت، ۱۹۶۵م؛ شقیر، نعوم، *تاریخ السودان*، به کوشش محمدابراهیم ابوسلیم، بیروت، ۱۹۸۱م؛ همو، *جغرافیة و تاریخ السودان*، بیروت، ۱۹۷۲م؛ ضرار، ضرار صالح، *تاریخ السودان الحدیث*، بیروت، ۱۹۶۸م؛ طوسون، عمر، *تاریخ مدیریة خط الاستواء المصریة*، اسکندریه، ۱۳۵۵ق/۱۹۳۷م؛ فوزی، ابراهیم، *السودان بین یدی غردون و کتشنر*، ۱۳۱۹ق؛ کوک، ز. م.، *مسلمانان افریقا*، ترجمهٔ اسدالله علوی، مشهد، ۱۳۷۳ش؛ گوبلی، حسین، *جغرافیای ممالک اسلامی*، تهران، ۱۳۴۳ش؛ لودویگ، امیل، *النیل*، ترجمهٔ عادل زعیتر، قاهره، ۱۹۵۱م؛ مونس، حسین، *اطلس تاریخ الاسلام*، قاهره، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ هالت، پ. م. و م. و. دالی، *تاریخ سودان بعد از اسلام*، ترجمهٔ محمدتقی اکبری، مشهد، ۱۳۶۶ش؛ نیز:
Americana; *Britannica*, 1978; EI^2; Nachtigal, G., *Sahara and Sudan*, London, 1889; Oliver, R. and J. D., Fage, *A Short History of Africa*, 1973; Theobald, A. B., *The Mahdiya*, London, 1955; Trimingham, J. S., *A History of Islam in West Africa*, New York, 1978; Wingate, F. R., *Mahdiism and the Egyptian Sudan*, London, 1968.

عزت ملاابراهیمی

بَحْرُالْفَوائد، ازکهن‌ترین نوشته‌های فارسی به‌شیوهٔ دائرةالمعارف که مؤلف ناشناختهٔ آن، در سدهٔ ۶ق/۱۲م، اطلاعات بسیار متنوعی در زمینهٔ اصول و احکام اسلامی، کلام، آراء و عقاید فرقه‌ها و نحله‌های گوناگون مذهبی، سیاست، تصوف، اخلاق، تاریخ و نیز دانش و عقاید مرسوم زمان و برخی مطالب متفرقهٔ دیگر در آن گنجانده است.

مؤلف *بحرالفوائد* اثر خود را در روزگار المقتفی بالله (حک ۵۳۰-۵۵۵ق/۱۱۳۶-۱۱۶۰م)، سی‌امین خلیفهٔ عباسی (*بحرالفوائد*، ۳۴۲؛ دانش‌پژوه، ۱۲) به نام الب قتلغ جبوغا الغ اتابک ابی سعید ارسلان‌ابه ابن آق‌سنقر، در طول ۵ سال در سرزمین شام به پایان برده است (*بحرالفوائد*، ۳-۴). به گفتهٔ بلوشه (ص 2) به علت در دست نبودن تاریخ قطعی، شناخت این اتابک دشوار است، به خصوص که سرگذشت وی در *بحرالفوائد* نیامده است. لقب «قامع الکفرة و المشرکین» نیز که مؤلف (*بحرالفوائد*، ۴) ظاهراً او را بدان ملقب می‌سازد، لقبی عمومی، و تنها بیانگر این نکته است که او در جنگهای صلیبی شام شرکت جسته، و یا با فداییان الموت و اسماعیلیان شام جنگیده است (بلوشه، همانجا؛ اقبال، ۴۵؛ دانش‌پژوه، همانجا). با اینهمه، احتمال می‌رود که وی برادر یا فرزند عمادالدین زنگی (حک ۵۲۱-۵۴۱ق/۱۱۲۷-۱۱۴۶م) باشد (همانجاها).

از طرح و محتوای *بحرالفوائد* چنین برمی‌آید که این کتاب به منظور آموزش عمومی شاهزاده‌ای که وقت کافی برای پرداختن به جزئیات را نداشته، تدوین شده است (بلوشه، همانجا). براساس پاره‌ای قراین

تاریخی، زمان تألیف کتاب را حدود سالهای ۵۵۲ ـ۵۵۷ق/۱۱۵۷ـ۱۱۶۲م تخمین زده‌اند (نک: دانش‌پژوه، ۱۲ـ۱۳؛ اقبال، ۴۵ـ۴۶).

مؤلف که مدعی است در کتاب خود به «انواع علوم» پرداخته، *بحرالفوائد* را در ۳۶ کتاب (= بخش) و ۳۰۰ باب تدوین کرده است (*بحرالفوائد*، ۴ـ ۵). فهرست موضوعی مفصلی که نویسنده در مقدمهٔ کتاب و آغاز هر بخش آورده است، هرچند از دقت کافی برخوردار نیست، طرح و ساختار و محتویات کتاب و گستردگی و تنوع مطالب را به خوبی نشان می‌دهد (نک: همان، ۴ـ۱۱).

در یک بررسی کلی و از نگاه روش‌شناسی می‌توان *بحرالفوائد* را به دو بخش اصلی تقسیم کرد: بخش نخست شامل موضوعات مربوط به اسلام (از اصول رفتاری تا فقه، و از احکام اسلام تا تاریخ آن)، و بخش دوم شامل موضوعات اخلاقی (قرشی، ۲۶).

نثر *بحرالفوائد* ساده و روان است و از کاربرد برخی واژگان و ترکیبات کهن پارسی می‌توان به قدمت آن پی‌برد، مثل آمرود (ص ۳۹۶)، رستاق (ص ۴۰۳)، فانیذ (ص ۱۸۵)، سرون (ص ۴۷۲)، مارافسای (ص ۱۹۹)، طیلسان دار (ص ۳۷۳)، هریسه پز (ص ۲۸). همچنین است برخی ویژگیهای آوایی نظیر زُفان (ص ۱۶۷)، بُنجشک (ص ۲۷۳)، گرماوه (ص ۱۵۰) هاچسبیدن (ص ۳۴۳) و خفتیدن (ص ۷۰). کاربرد اینگونه واژه‌ها و تعبیرها ارزش *بحرالفوائد* را نمایان‌تر می‌سازد، به خصوص که این کتاب در سرزمینی عرب‌زبان نوشته شده است.

در جای جای کتاب و به تناسب موضوع، استشهاد به آیات، روایات، اخبار، احادیث و نقل حکایات و اقوال بزرگان و کاربرد ابیات فارسی و عربی بر جذابیت کتاب افزوده است (جم). نویسنده با این شیوه می‌خواهد بر استواری سخنان خود مهر تأیید نهد، اما گاه برای اثبات مدعای خود و رد آراء مخالفان از روش جدلی نیز بهره می‌گیرد (نک: ص ۳۳۶ـ۳۳۹، ۳۵۲ـ۳۶۰).

مؤلف با اینکه به صراحت ناخرسندی خود را از شعر و شاعران ابراز می‌دارد و پرداختن به شعر و به ویژه اشعار تغزلی و عاشقانه را «تخم فساد» می‌شمارد (نک: ص ۱۱۵، ۲۲۱)، در سراسر کتاب به ابیات و اشعار تعلیمی و حکمی فارسی و عربی استناد کرده، و بدین‌سان سخن خود را آراسته است (برای نمونه، نک: ص ۲ـ۳، ۲۰، ۷۰، ۲۵۱، ۲۶۰، ۴۳۹ـ۴۴۰).

نویسنده بر مذهب اهل سنت، و در اصول تابع اشعری است؛ از این‌رو، بخش اصول دین را از دیدگاه اشاعره مطرح کرده، و کوشیده است تا حقانیت آن را به اثبات رساند (نک: ص ۳۶۳ـ۳۷۵).

بحرالفوائد همچنین از باب اشتمال بر مباحث کلامی و فقهی، به ویژه فقه شافعی و حنفی که از سوی مؤلف تأیید شده است (ص ۲۱۸، نیز ۳۲۸ـ۳۳۴)، در بررسی تاریخ کلام و فقه سودمند است.

یکی از بخشهای *بحرالفوائد*، کتاب «الرد علی الملحدین» نام دارد. این بخش از منابع بسیار مهم در شناخت آراء، احوال و تاریخ اسماعیلیان و باطنیان تا نیمهٔ اول سدهٔ ۶ق است و در ۵ باب به شرح و نقد تاریخ، آراء، القاب و باورهای آنان پرداخته است (نک: ص ۳۴۳ـ۳۶۲). مؤلف متعصبانه نسبت به اسماعیلیان کینه می‌ورزد و قتل آنان را حلال‌تر از آب باران می‌داند (ص ۳۶۱).

نویسنده گذشته از شاعران، از منجمان و طبیبان نیز بیزار است و در کتاب «الحلال و الحرام» می‌نویسد: «طبیب و منجم و شاعر چه داند که اصول و فروع و حلال و حرام چه باشد...» (ص ۲۰۴، نیز ۱۳۳، ۱۱۵، ۳۷۱). او علاوه بر اینها، از فلسفه و فیلسوفان هم با تحقیر و انکار یاد می‌کند و در همان بخش، بابی را به معرفی کتابهایی که «... خواندن و دانستن و نبشتن آن حرام است»، اختصاص می‌دهد و در ذیل آن از *رسائل اخوان الصفا*، پاره‌ای از آثار ابوالعلاء معری، *شفا* و *نجات* ابوعلی سینا به عنوان نمونه یاد می‌کند و نویسندگان آنها و نیز محمد بن زکریای رازی را ملحد و کافر بی‌دین می‌شمارد (ص ۲۱۷). او خواندن کتابهای گبران و بددینان و کتب پارسی که به شریعت تعلق ندارد، از جمله *ویس ورامین*، *جاماسب* و *لهراسب* و *وامق و عذرا* را فسق و کفر می‌شمارد (ص ۱۱۵، ۲۱۷). مؤلف حتیٰ کتابهای *تورات*، *انجیل* و «صحف داوود» را که الٰهی و بر حق می‌داند، به دلیل منسوخ شدن، سزاوار خواندن و نوشتن نمی‌داند (ص ۲۱۷ـ ۲۱۸) و بدین‌ترتیب، *بحرالفوائد* ضمن به دست دادن اطلاعات بسیار ارزشمند، نشان می‌دهد که نگاه یک عالم اشعری مسلک نسبت به دانش و فرهنگ چگونه تواند بود.

بحرالفوائد همچنین منبع بسیار با ارزشی در زمینهٔ ادیان و مذاهب (برای نمونه، نک: کتاب «جوابات الروم و الافرنج»)، تاریخ اسلام (مثلاً نک: کتاب «سیر الخلفاء») و به خصوص تاریخ تصوف و مشایخ صوفیه (برای مثال، نک: کتاب «حکایات الصالحین») به شمار می‌آید، در عین حال، پای‌بندی نویسنده به خرافه‌پرستی و عقاید موهوم (مثلاً نک: کتاب «عجایب‌الدنیا» و کتاب «اللطائف و الغرائب»، باب ۵)، تعصب و منطق گریزی، تکرار برخی مطالب و عناوین (نک: ص ۳، ۴۴۳، ۳۱۱، ۳۹۲، ۱۱۴ـ۱۱۷، ۲۱۹ـ۲۲۲) و عدم ذکر منابع و مآخذ مورد استفاده (که البته شیوهٔ آن روزگاران است)، تا حد زیادی از ارزش علمی و تاریخی کتاب کاسته است.

مآخذ: اقبال، محمد، «بحرالفوائد»، *اورینتل کالج میگزین*، لاهور، ۱۹۷۰م، ج ۱؛ *بحرالفوائد*، به کوشش محمدتقی دانش‌پژوه، تهران، ۱۳۴۵ش؛ دانش‌پژوه، محمدتقی، مقدمه و حاشیه بر *بحرالفوائد* (هم)؛ قرشی، محمدحسین، «تاریخچهٔ دایرةالمعارف‌نگاری در جهان»، کیهان فرهنگی، تهران، ۱۳۷۵ش، س ۱۳، شم ۱۲۷؛ نیز:
Blochet, E., *Catalogue des manuscrits persans de la Bibliothèque nationale*, Paris, 1912.
لیلا پژوهنده

بَحْرَق، جمال‌الدین محمد بن عمر بن مبارک حمیری حضرمی شافعی (۸۶۹ـ۹۳۰ق/۱۴۶۵ـ۱۵۲۴م)، دانشمند ادیب، فقیه و صوفی. علت شهرت وی به بحرق معلوم نیست، اما در ابیاتی که در مدح وی آورده‌اند، به این نام اشاره شده است (عیدروس، ۱۴۰).

وی در زادگاه خویش، حضرموت به تحصیل فقه و اصول پرداخت و سپس به عدن، و آنگاه به زبید رفت و در هر دو شهر از محضر استادان مشهوری در ادب و فقه و تفسیر و حدیث استفاده کرد (همو، ۱۳۵، ۱۴۰؛ سخاوی، ۲۵۳/۸؛ ابن عماد، ۱۷۶/۸) و سپس در منطقهٔ «شِحر» و زبید به کار قضا پرداخت (عیدروس، ۱۳۱). وی در همانجا با شریف حسین اهدل آشنا گردید و توسط او گام در طریقت نهاد و از وی خرقه گرفت (همو، ۱۳۵؛ ابن عماد، همانجا). بحرق در ۸۹۴ق به مکه رفت و از محضر شمس‌الدین سخاوی کسب علم کرد (عیدروس، ۱۳۵، ۱۳۷؛ ابن عماد، همانجا). از آنجا دوباره راهی عدن شد و به دربار امیرمرجان راه یافت و تا زمان مرگ وی آنجا ماند. پس از آن در ۹۲۷ق/۱۵۲۱م عازم هند شد و در دستگاه مظفرالدین شاه دوم سلطان گجرات (۹۱۷-۹۳۲ق/ ۱۵۱۱-۱۵۲۶م) منزلتی یافت؛ اما مدتی بعد در احمدآباد درگذشت. احتمال داده‌اند که درباریان و وزیران سلطان که بر او حسد می‌بردند، وی را زهر داده باشند (عیدروس، ۱۳۶، ۱۳۹-۱۴۰؛ ابن عماد، ۱۷۶/۸-۱۷۷؛ زرکلی، ۳۱۶/۶).

بحرق علاوه بر ادب و فقه و تفسیر، در علومی چون حساب و طب و فلک تبحر داشت؛ همچنین از وی کرامتهایی نیز نقل شده است (عیدروس، ۱۳۳، ۱۳۹؛ ابن عماد، ۱۷۶/۸).

آثار:

الف - چاپی: ۱. *تحفة الاحباب و طرفة الاصحاب*، که شرحی است بر *ملحة الاعراب و سنخة الآداب* ابومحمدقاسم حریری، و به کرات چاپ شده است (مثلاً قاهره، ۱۲۹۶ق). ۲. *حلیة البنات و البنین و زینة الدنیا و الدین* یا *حلیة البنات و البنین فیما یحتاج الیه من امرالدین* (چ اول: قاهره، ۱۳۴۶ق/۱۹۲۸م). ۳. *شرح عقیدة الامام الیافعی* (قاهره، ۱۲۹۶ق/۱۸۷۸م). این کتاب تفسیری بر قصیدهٔ معروف یافعی است. ممکن است کتاب *الحواشی المفیدة علیٰ ابیات الیافعی فی العقیدة* که عبدالقادر عیدروس (ص ۱۳۶) به آن اشاره کرده، همین اثر باشد. ۴. *شرح لامیة الافعال ابن مالک فی التصریف*، که بارها از جمله با حاشیهٔ احمد رافعی (قاهره، ۱۳۰۵ق) و حاشیهٔ محمد بن حمدون سلمی معروف به ابن الحاج (مغرب، ۱۳۰۰ق) چاپ شده است. ۵. *العروة الوثقیٰ*. این کتاب همراه با شرح خود مؤلف به نام *الحدیقة الانیقة فی شرح العروة الوثیقة* به چاپ رسیده است (قاهره، ۱۹۶۰م). ۶. *النبذة المحررة للدعوی المحررة*. این کتاب به کوشش سارجنت[1] در «مجلهٔ مطالعات شرقی[2]» (۱۹۵۴م، شم ۲۹) به چاپ رسیده است. ۷. *نشر العلم فی شرح لامیة العجم* (بارها چاپ شده، از جمله در قاهره، ۱۲۸۳ق/ ۱۸۶۶م)، که شرحی است بر *لامیة العجم* طغرایی و بیشتر آن را از شرح صلاح‌الدین صفدی اقتباس کرده است (سرکیس، ۵۳۳/۱؛ منجد، ۴۸/۱؛ عبدالرزاق، ۴۵؛ صالحیه، ۱۴۸/۱؛ الیس، II/121).

ب - خطی: ۱. *ترجمة المستفید لمعانی مقدمة التجوید*، که شرحی بر مقدمهٔ جزریهٔ ابن جزری است (GAL, S, II/276-555). ۲. *تفسیر آیة الکرسی* یا *الرسالة فی البحث و التحقیق عن اسم الحی و العلی العظیم و شرح آیة الکرسی* (لاندبرگ، 159؛ *الفهرس...*، ۱۹۰۶/۷). ۳. *الرسالة فی شرح سورة الاخلاص* (همان، ۱۹۰۷/۷). ۴. *شرح الکافیة فی الطب* (GAL, S, II/555). احتمالاً کتاب *المنظومة فی الطب و شرحها* که عبدالقادر عیدروس (همانجا) به او نسبت داده، همین کتاب است. ۵. *شرح کتاب العروض الاندلسی* یا *شرح الاندلسیة فی علم العروض* (صنعا، ۱۶۱۷/۴؛ GAL, S, I/544). ۶. *فتح الرؤوف فی احکام الحروف* (صنعا، ۱۴۸۷/۳). ۷. *متعة الاسماع باحکام السماع* (آلوارت، شم 5508). این کتاب تلخیصی از *الامتاع باحکام السماع* ثعلبی ادفوی است.

ج - آثار یافت نشده: ۱. *ارجوزة فی الحساب و شرحها*؛ ۲. *الاسرار النبویة فی اختصار الاذکار النوویة*؛ ۳. *تبصرة الحضرة الشاهیة الاحمدیة بسیرة الحضرة النبویة الاحمدیة*؛ ۴. *ترتیب السلوک الیٰ ملک الملوک*؛ ۵. *الحسام المسلول علی منتقصی اصحاب الرسول*؛ ۶. *ذخیرة الاخوان*، که تلخیصی است از کتاب *الاستغناء بالقرآن*؛ ۷. *العقد الثمین فی ابطال القول بالتقبیح و التحسین*؛ ۸. *عقد الدرر فی الایمان بالقضاء و القدر*؛ ۹. *مواهب القدوس فی مناقب ابن العیدروس*، در وصف استادش ابوبکر عیدروس (عیدروس، همانجا).

از مجموعهٔ اشعار بحرق تنها ۵۷ بیت باقی مانده که همه در *النور السافر* عبدالقادر عیدروس جمع است (ص ۱۳۳-۱۴۰). او در قطعه شعری سخت بر خود بالیده، و خود را برتر از لبید و فرزدق پنداشته، و عبدالقادر عیدروس هم این قطعه شعر را سخت زیبا دانسته است (ص ۱۳۳-۱۳۴). از دیگر اشعار وی می‌توان به یک قصیدهٔ ۲۴ بیتی در مدح استادش ابوبکر عیدروس (همو، ۱۳۸) و ۳ بیت در وصف زیارت خانهٔ خدا (همو، ۱۳۷) اشاره کرد.

مآخذ: ابن عماد، عبدالحی، *شذرات الذهب*، قاهره، ۱۳۵۱ق؛ زرکلی، *اعلام*؛ سخاوی، محمد، *الضوء اللامع*، قاهره، ۱۳۵۴ق؛ سرکیس، یوسف الیان، *معجم المطبوعات العربیة و المعربة*، قاهره، ۱۹۲۸م؛ صالحیه، محمد عیسی، *المعجم الشامل للتراث العربی المطبوع*، قاهره، ۱۹۹۲م؛ صنعا، خطی؛ عبدالرزاق، فوزی، *المطبوعات الحجریة فی المغرب*، مغرب؛ عیدروس، عبدالقادر، *النور السافر*، بیروت، ۱۴۰۵ق/ ۱۹۸۵م؛ *الفهرس الشامل للتراث العربی الاسلامی المخطوط*، اردن، ۱۹۸۷م؛ منجد، صلاح‌الدین، *معجم المخطوطات المطبوعة*، بیروت، ۱۴۰۰ق/۱۹۸۷م؛ نیز:
Ahlwardt; Ellis, A. G., *Catalogue of Arabic Books in the British Museum*, London, 1962; GAL,S; Landberg, C., *Catalogue de manuscrits arabes*, Leiden, 1883.
رضوان مساح

بَحْرِ مُحیط، یا اقیانوس (یونانی: اُکِئانوس[3])، دریای بزرگی که جغرافی‌دانان کهن می‌پنداشتند همهٔ خشکیهای زمین را احاطه کرده است. یونانیان اقیانوس را رود بزرگی می‌دانستند که سراسر قرص مسطح زمین را در برمی‌گرفت (BSE³, XVIII/328). در اساطیر یونانی اکئانوس ارشد تیتانها بود که از ازدواج دو ربّ النوع گایا و اُرانوس پدید آمده‌اند. در این اساطیر گایا (زمین) عنصر اولیه، و

1. R. B. Serjent 2. RSO. 3. Okeanos

اُرانوس رب النوع آسمان و کوهستانها، و پدید آورندهٔ امواج بود. اکئانوس در جریان مبارزهٔ زئوس و اُلمپیان باتیتانها، جانب تیتانها را گرفت؛ در نتیجه، زئوس حاکمیت خود را بر آبهای جهان مستقر ساخت. گروهی از ارباب انواع که بر دریاها و رودها فرمان می‌راندند، از خویشاوندان اکئانوس محسوب می‌شدند (همانجا؛ گریمال، ۳۲۴/۱، ۶۳۲/۲ـ۶۳۳). جغرافی‌نگاران مسلمان به پیروی از اساطیر یونانی در آغاز، دریای پیرامونی را اقیانوس، و سپس بحر محیط، بحر اخضر، بحر اخضر محیط مغربی (دریای محیط سبز باختری)، بحر ظلمات و اقیانوس مشرق می‌خواندند (نک: *حدود العالم*، ۹؛ بیرونی، *التفهیم*، ۱۶۶؛ *مجمل...*، ۴۷۰؛ دمشقی، ۱۷؛ بلخی، ۱(۱)/۱۳۳).

علمای قدیم در تعیین موقعیت جغرافیایی بحرمحیط اختلاف نظر داشتند، ولی همه بر این باور بودند که این آب، ربع مسکون را از همهٔ جهات احاطه کرده است (یاقوت، ۵۰۴/۱؛ *اشکال...*، ۳۶). برخی عقیده داشتند که این دریا از سرزمین حبشه تا بریتانیا را فرا گرفته است (نک: ابن رسته، ۸۵)؛ برخی نیز گفته‌اند دریایی که بر کنار طنجه و اندلس قرار دارد، بحر محیط است (بیرونی، همانجا)؛ عده‌ای هم معتقد بودند که اکثر جوانب زمین را این دریا در برگرفته است (نک: حافظ ابرو، ۹۹/۱)؛ ابن خلدون (د ۸۰۸ق/۱۴۰۶م) بر آن بود که این دریا از جنوب تا خط استوا ادامه دارد (ص ۵۷ ـ ۵۸). بعضی بر آن بودند که دست کم اقیانوس از ۳ جهت شمال، مشرق و مغرب ربع مسکون را احاطه کرده است (نک: مسعودی، ۲۶).

عـده‌ای نیز از اخبار بحر محیط آگاه نبودند و سواحـل آن را نمی‌شناختند و می‌گفتند: کشتیرانی در آن انجام نمی‌گیرد (نک: ابن خردادبه، ۲۳۱؛ قزوینی، ۶۸؛ زهری، ۲). از این نوشته‌ها چنین برمی‌آید که اکئانوس یونانی با دریایی ناشناخته که ظاهراً باید همان اقیانوس کبیر باشد، خلط شده است.

جغرافی‌دانان عقیده بر آن داشتند که تمام دریاها به هم وصل هستند و از دریای بزرگ محیط منشعب می‌شوند و بحر اعظم نخستین آنهاست که به دریای جنوب معروف است (ابوعبید، ۱۹۰/۱) و در جنوب ربع مسکون متصل به بحر محیط شرقی است (بیرونی، *القانون...*، ۵۳۷/۲) و دریای بزرگ و بحر اخضر محیط بر عالم است (مجمل، همانجا). آنان بر این امر اتفاق نظر داشتند که دریاهای عمده مستقیماً به بحر محیـط متصلند، مگر در چند مورد استثنایی، از جمله دریای خـزر. به‌طور کلی چنین تصور می‌شد که این شاخه‌ها یا خلیجهای بحر محیط دو جبهه در مشرق و مغرب به وجود می‌آورند (یاقوت، همانجا). گاه بحر محیط با بحر مظلم، بحر ظلمت یا بحر ظلمات مترادف بود و به شمال اقیانوس اطلس اطلاق می‌شد (EI²). زهری می‌نویسد: بحر ظلمات دریایی راکد است و حرکت امواج در آن نیست و بادی در آن نمی‌وزد و آفتاب در آنجا دیده نمی‌شود (همانجا).

گروهی از جغرافی‌نویسان جزیرهٔ غدیره در مقابل اندلس، و ۶ جزیره موسوم به خالدات یا قناری در مقابل حبشه، و ۱۲ جزیره در قسمت شمال، موسوم به جزایر بریتانیا را از جزایر بحر محیط دانسته‌اند (ابن رسته، همانجا؛ بتانی، ۲۶).

مآخذ: ابن خردادبه، عبیدالله، *المسالک و الممالک*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۸۹م؛ ابن خلدون، عبدالرحمان، *مقدمة*، به کوشش خلیل شحاده، بیروت، ۱۴۰۱ق/۱۹۸۱م؛ ابن رسته، احمد، *الاعلاق النفیسة*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۹۱م؛ ابوعبید بکری، عبدالله، *المسالک و الممالک*، به کوشش وان لون و ا. فره، تونس، ۱۹۹۲م؛ *اشکال العالم*، منسوب به ابوالقاسم جیهانی، ترجمهٔ علی بن عبدالسلام کاتب، به کوشش فیروز منصوری، مشهد، ۱۳۶۸ش؛ بتانی، محمد، *الزیج الصابی*، به کوشش ک. نالینو، رم، ۱۸۹۹م؛ بلخی، محمود، *بحرالاسرار فی معرفة الاخیار*، کراچی، ۱۹۸۴م؛ بیرونی، ابوریحان، *التفهیم*، به کوشش جلال‌الدین همایی، تهران، ۱۳۵۲ش؛ همو، *القانون المسعودی*، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۴ق/۱۹۵۵م؛ حافظ ابرو، عبدالله، *جغرافیا*، به کوشش صادق سجادی، تهران، ۱۳۷۵ش؛ *حدود العالم*، به کوشش منوچهر ستوده، تهران، ۱۳۶۲ش؛ دمشقی، محمد، *نخبة الدهر*، لایپزیگ، ۱۹۲۳م؛ زهری، محمد، *الجعرافیة*، به کوشش محمد حاج صادق، پورت سعید، مکتبة الثقافة الدینیه؛ قزوینی، زکریا، *عجائب المخلوقات*، قاهره، ۱۳۷۶ق/۱۹۵۶م؛ گریمال، پیر، *فرهنگ اساطیر یونان و رم*، ترجمهٔ احمد بهمنش، تهران، ۱۳۶۷ش؛ *مجمل التواریخ و القصص*، به کوشش محمدتقی بهار، تهران، ۱۳۱۷ش؛ مسعودی، علی، *التنبیه و الاشراف*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۹۳م؛ یاقوت، *بلدان*؛ نیز: BSE³; EI².

بهزاد لاهوتی

بَحْرُالْمَیِّت، دریاچه‌ای در فلسطین که به واسطهٔ فقدان حیات جانوری، به این‌نام (دریای‌مرده) مشهور شده‌است؛ اما در منابع مختلف و در میان اقوام گوناگون اسامی و القاب دیگری هم یافته است، چنانکه در *تورات* نام آن دریای نمک (بحرالملح) و دریای عربه و دریای شرقی (سفر تثنیه، ۱۷:۳؛ صحیفهٔ یوشع، ۱۶:۳، نیز ۳:۱۲؛ کتاب دوم پادشاهان، ۲۵:۱۴؛ کتاب حزقیال نبی، ۱۸:۴۷) آمده است، و رومیان و یونانیان آن را به سبب وجود قیر در جای جای دریاچه، دریای قیر (بحرالزفت[1]) می‌نامیدند (اروین، 430؛ «دائرة‌المعارف...[2]»، II/547). جغرافی‌دانان مسلمان آن را بحیرة المُنْتِنه (متعفن، بویناک) و بحیرة المقلوبة (یاقوت، ۵۱۶/۱؛ ابن خردادبه، ۷۹؛ مقدسی، ۱۷۸، ۱۸۳)، و به سبب آبادی زُغَر در نزدیکی آن (یاقوت، ۹۳۴/۲)، بحیرهٔ زُغَر خوانده (ابوالفدا، ۳۹؛ دمشقی، ۲۶۸، ۲۷۹)، و با انتساب به سدوم، مسکن قوم لوط آن را بحیرهٔ سدوم، و با انتساب به قوم لوط آن را دریاچه یا دریای لوط هم گفته‌اند (قلقشندی، ۸۶/۴؛ ناصرخسرو، ۲۹ـ۳۰؛ برای برخی اطلاعات دیگر، نک: *حدود العالم*، ۵۶؛ ابن عبدالمنعم، ۴۳۱؛ یعقوبی، ۷۴؛ آغا، ۱۱۹؛ دباغ، ۱(۱)/۸۳).

این دریاچه مستطیل شکل (همانجا) بین ۳۱° و ۵′ تا ۳۱° و ۴۵′ عرض و ۳۵° و ۲۱′ تا ۳۵° و ۳۵′ طول جغرافیایی قرار دارد (خمار، ۵۱) و از لحاظ ساختار زمین متعلق به سیستم گسترده‌ای است که از انتهای شمال غربی دریاچهٔ سرخ تا خلیج عقبه، و در طول محور وادی عربه ـ بحرالمیت ـ درهٔ اردن ـ درهٔ بقاع (در لبنان) تا شمال غربی سوریه امتداد یافته است. این سیستم را گسل بحرالمیت نیز نامیده‌اند (هلد، 34؛ نیز

1. Lacus Asphaltites 2. *Encyclopedia...*

نک: هریس، جرج، 21). بیابان یهودیه در شرق، و صحرای نقب در جنوب این دریاچه واقع است (رایش، 7). بیابان یهودیه بیشتر حاوی تشکیلات سنونین[1] است که از گچ و مارنهای سفیدرنگ همراه با رگه‌هایی از سنگ آتش‌زنه تشکیل شده، و بیشتر پوشش تراسها را به خود اختصاص داده است. در محل پیوستن این بیابان به بحرالمیت، رسوبات جدیدتر کاملاً از میان رفته، و بیرون زدگیهای آهکی و دولومیتی متعلق به سنومانین[2] زیرین و بالایی قابل رؤیت است؛ به واسطهٔ وجود چنین ساختاری، آب بارانی که در آهکهای این بیابان نفوذ می‌کند، از زیر زمین به سمت بحرالمیت جریان می‌یابد (کارمُن، 332).

بحرالمیت که پیدایش آن را در حدود ۱۰۰ هزار ق‌م تخمین می‌زنند، درگذشته وسعتی به مراتب بیشتر داشته است و در حدود ۲۰ هزار ق‌م شروع به خشک شدن کرد، تا سرانجام در ۱۰ هزار ق‌م به دو دریاچهٔ طبریه و بحرالمیت تقسیم شد. در حال حاضر، فاصلهٔ این دو دریاچه حدود ۱۰۴کمـ است («راهنما...[3]»، 10؛ خوری، 49, 23). از سمت ساحل شرقی، زبانه‌ای تا وسط بحرالمیت امتداد یافته که آن را در این قسمت به دو بخش تقسیم می‌کند (گلوک، 20؛ «دائرةالمعارف»، همانجا).

بحرالمیت آبریز رود اردن به شمار می‌آید (هریس، جرج، 11؛ نیز نک: بونه، 263؛ قلقشندی، ۸۶/۴ـ۸۷) که با گل ولای فراوان (گلوک، 26) به این دریاچه می‌ریزد. علاوه بر این، آب بحرالمیت توسط ۱۴ خشکه رود از جمله وادی‌النار، وادی‌التعامره و وادی حساسه ــ که بیشتر از کرانهٔ غربی به سوی آن جریان دارند ــ تأمین می‌گردد («راهنما»، 24، نقشه؛ شراب، ۱۴۴؛ خوری، 24؛ دبا غ، ۸(۲)/۳۲). از این رو، سطح آب بحرالمیت به حجم آبهای ورودی به آن بستگی دارد و پیوسته در نوسان است (خوری، همانجا؛ هلد، 238؛ «سطح آب[4]»، 179).

مساحت این دریاچه حدود ۱٬۰۵۰ کمـ۲ است (نحال، *جغرافیة...*، ۴۶). بیشترین طول آن از شمال به جنوب ۸۰ کمـ و عرض آن از شرق به غرب حدود ۱۸کمـ است (همان، ۳۳)؛ عمق آن بین ۳۸۳ متر در شمال تا حدود یک متر در جنوب در نوسان است (خمار، همانجا). این دریاچه که در پست‌ترین سطح خشکیهای جهان قرار گرفته (گوبزر، 7)، در حدود ۳۹۷ متر پایین‌تر از سطح دریا واقع است («دائرةالمعارف»، همانجا) و با توجه به نوسان سطح آب، تا ۴۳۲ متر زیر سطح دریا نیز می‌رسد (خوری، 49). بحرالمیت هیچ‌گونه خروجی ندارد (هلد، 41).

این دریاچه در ۱۳۰۱ش/۱۹۲۲م (در دورهٔ قیمومت انگلستان) به عنوان حدّ شرقی سرزمین فلسطین با کرانهٔ شرقی (ترانس جُردن) در نظر گرفته شد. امروزه این دریاچه از جنوب غربی با اسرائیل، از شمال غربی با کرانهٔ باختری (جزئی از قلمرو دولت خودگردان) و از شرق با کشور اردن همجوار است («دائرةالمعارف»، همانجا) و حدود دوسوم از آن به اردن تعلق دارد (هریس، جرج، 161). به واسطهٔ تبخیر شدید آب که تا ۲/۷۴ میلیون متر مکعب در روز برآورد می‌شود، آب این دریاچه که ابن فقیه (ص ۱۱۲) آن را از عجایب چهارگانهٔ سرزمین شام برشمرده، شورترین آبهای جهان به حساب می‌آید (هلد، همانجا) و هیچ جانداری نمی‌تواند در آن زندگی کند (همانجا؛ یاقوت، ۵۱۶/۱؛ عبدالمؤمن، ۱۶۹/۱؛ قلقشندی، همانجا). درجهٔ شوری بحرالمیت با نسبت ۳۵٪، ۱۰ برابر متوسط شوری آب دریاهاست (هلد، همانجا)؛ در هر لیتر از آب سطحی این دریاچه حدود ۲۲۷ تا ۲۷۵ گرم نمک غیرمحلول وجود دارد و در عمق ۱۱۰ متری آن، آب با ۳۲۷ گرم نمک در هر لیتر، از لحاظ شیمیایی به حالت اشباع درمی‌آید (فیشر، 435).

حجم آب این دریاچه رو به کاهش است (خوری، 41)، تا جایی که حوضهٔ جنوبی آن به نیمی از وسعت پیشین خود رسیده است و تنها حدود یک متر عمق دارد (هلد، همانجا). تبخیر شدید و جنگل زدایی در حوضهٔ آبگیر آن از علل خشکیدن این دریاچه به شمار رفته است، به نحوی که گفته می‌شود تا حدود هزار سال دیگر، بحرالمیت به کلی از میان برود (خوری، 24). به منظور پیشگیری از فرو افتادن سطح این دریاچه، طرح پیشنهادی ایجاد آبراهه‌ای بین مدیترانه و بحرالمیت ــ که مطالعات اولیهٔ آن به دهه‌های ۱۹۵۰ و ۱۹۶۰م باز می‌گردد ــ مطرح شده که اجرای آن به علت موانع موجود، از جمله کمبود منابع مالی، به آینده موکول شده است (گارفینکل، 83-80؛ آغا، ۱۲۱).

شواهدی از جمله سنگهای آتش‌زنهٔ متعلق به دورهٔ میانی عصر دیرینه سنگی (ح ۲۰٬۰۰۰ ق‌م) در ساحل جنوبی، نشان می‌دهد که اطراف بحرالمیت از لحاظ زندگی و فعالیت انسانی دارای اهمیت و قدمت زیادی است (خوری، 23). دشتهای کوچک و حاصلخیز موسوم به «غور» در اطراف این دریاچه یادآور آبادانی شهرهایی همچون سدوم و گوموراست (اسپافُرد، 38؛ پرلمن، 197)، همچنین نوشته‌اند که تجارت املاح این دریاچه در دورهٔ نوسنگی موجب شکوفایی شهر کهن اریحا شده است (مزار، 45-44). ناصر خسرو که این منطقه را دیده بوده، تصریح کرده که شهر لوط بر کنار بحرالمیت قرار داشته است (ص ۳۰)؛ نیز آورده‌اند که در کرانهٔ غربی بحرالمیت، در محلی به نام مزادا[5] واقع در ارتفاع ۴۰۰ متری، دژی مستحکم به همین نام قرار داشت (هریس، رابرت، 129) که یوسفوس آن را مأمن قوم سیکاری[6] می‌داند و برپایی آن را به «پادشاهان کهن» نسبت می‌دهد (III/117). همو گزارش می‌دهد که این قوم تمامی آبادیهای منطقه را مورد تعرض قرار می‌دادند (III/119). هرود پس از فتح آن دژ به دست رومیان استحکامات آن را با ایجاد یک دیوار دفاعی مضاعف تقویت کرد (هریس، رابرت، همانجا؛ نیز نک: یوسفوس، III/591؛ پرلمن، 198)؛ این دژ از شبکهٔ آبرسانی قابل توجهی برخوردار بود (کارمن، 46).

در ۱۹۴۷م دست‌نوشته‌های باستانی موسوم به «طومارهای

1. Senonian 2. Cenomanian 3. *The Middle East...* 4. «The Dead...» 5. Mesada / Mezada 6. Sicarii

بحرالمیت» در محلی بـه نام «خَربة قمـران»، واقع در حـدود ۱/۵ کیلومتری غرب این دریاچه و حدود ۱۲ کیلومتری (جنوب) شهر اریحا، توسط چوپانان فلسطینی یافت شد که به پیروان اولیهٔ عیسیٰ(ع) تعلق دارد (پرلمن، 254-253؛ کارمن، 332؛ «باستان‌شناسی[1]»، 169)؛ گرچه بعضی این طومارها را بـه فرقه‌ای یهـودی نسبت داده («دائرةالمعارف»، II/548؛ راپس، 398)، و گروهی حتیٰ آنها را متعلق به جماعتی از «آتش پرستان» ایران باستان به شمار آورده‌اند (هریس، رابرت، 124؛ قس: «باستان‌شناسی»، 163). در ۷۳م قیامی توسط این مردمان برضد رومیان برپا شد که محل آن را در کرانهٔ غربی بحرالمیت و حدود ۳۲ کیلومتری شمال سدوم باستان دانسته‌اند (پرلمن، 198؛ نیز نک: هریس، رابرت، 125).

از همان آغاز اسلام، مسلمانان قصد بیرون راندن رومیان از فلسطین را داشتند (رانسیمان، I/15)؛ در واقع، هم مسلمانان صدر اسلام و هم ساکنان قدیمی فلسطین، پیروزی بر رومیان را نوعی بازپس‌گیری سرزمین خودی از بیگانگان به شمار می‌آوردند (حتی، 143). از این‌رو، هرقل (هراکلیوس) در ۸ق/۶۲۹م بعد از غلبه بر سپاه کوچکی که به فرمان پیامبر(ص) گسیل شده بود، کمکهای خود به طوایف جنوب بحرالمیت و ساکن در کنار مسیر مدینه ـ غزه را قطع نمود. این درگیری در موته، واقع در منتهیٰ الیه جنوب شرقی بحرالمیت رخ داد و طی آن، زید بن حارثه نیز جان خود را از دست داد (همو، 147، 143؛ طبری، ۳۶/۲ بب؛ نیز نک: ابن اثیر، ۲۳۴/۲ بب؛ بروکلمان، ۴۳).

کمی پس از آن، در ۱۳ق/۶۳۴م و در زمان ابوبکر، مسلمانان با گذشتن از پترا در طول مسیـر تجاری منتهی بـه ساحل جنوبی، سرگیوس، حکمران رومی فلسطین را در وادی عربه، واقع در جنوب بحرالمیت، شکست داده، سپاهیان رومـی را از میان برداشتند (رانسیمان، همانجا؛ حتی، 148).

الحُمَیمه آبادی کوچکی در جنوب بحرالمیت، به واسطهٔ قرار گرفتن بر سر راه قدیمی تجاری و نزدیکی به محل تلاقی مسیرهای حجاج، یکی از کانونهای اصلی تبلیغات بنی عباس بر ضد امویان به شمار می‌رفت (همو، 283). در دورهٔ جنگهای صلیبی، دیگر آبادیهای پیرامونی بحرالمیت نیز به سبب استقرار در مجاورت شبکهٔ قدیمی راهها که شهرها و آبادیهای مختلف را از جهات گوناگون به یکدیگر متصل می‌ساخت (رانسیمان، II/5)، شاهد کشاکشهای فراوان بود؛ به همین سبب، بدوئن ــ شاه صلیبی ــ پس از سوزاندن و از میان برداشتن آبادیهای این ناحیه (همو، II/72)، در ۵۰۹ق/۱۱۱۵م دژی مستحکم در جنوب بحرالمیت برپا داشت، تا بـر راههایی که دمشق را بـه حجاز و مصر متصل مـی‌ساخت، تسلط داشته باشد (حتـی، 641؛ رانسیمـان، II/98, 229-230). این ناحیـه و دژ مزبـور در ۵۸۳ق/۱۱۸۷م توسط صلاح‌الدین به تصرف مسلمانان درآمد (بروکلمان، ۳۲۱).

آب بحرالمیت حاوی کانیهایی از جمله کلریدهای کلسیم، منیزیم، سدیم، پتاسیم و برومید منیـزیم است (آغا، ۱۲۰؛ نحال، *جغـرافیة*، ۳۳-۳۴؛ کارمن، 130). قیر (زفت) این دریاچه از دوران کهن مورد بهره‌برداری بوده است (هلد، 111؛ بونه، 265؛ نیز نک: ابن خردادبه، ۷۹)؛ از این ماده درگذشته به عنوان دفع آفات در تاکستانها و نیز برای مقاصد درمانی استفاده می‌کردند (EI^2, I/933). انگلستان در دورهٔ قیمومت و در ژانویهٔ ۱۹۳۰م طی قراردادی ۷۵ ساله، استخراج ذخایر کانی این دریاچه را به شرکتی صهیونیستی به نام «شرکت پتاس فلسطین» واگذار کرد («کمیته...[2]»، II/974؛ نیز نک: قهوجی، ۱۶؛ یاغی، ۷۸؛ لوکاس، 121). این شرکت در این ناحیه که بخش عمدهٔ آن در اختیار اعراب قرار داشت (کوئن، 341)، نخست در قسمت شمالی بحرالمیت، و از ۱۹۳۷م در منتهیٰ الیه جنوبی آن به استخراج پتاس پرداخت («راهنما»، 258؛ سلیم، ۴۲۶ـ ۴۲۸). در همین دوره، کوششهایی برای اکتشاف نفت در پیرامون بحرالمیت به انجام رسید (شوادران، 452).

در جریان شکل‌گیری دولت صهیونیستی و زمینه‌سازیهای انگلستان به منظور سیطره بر دو عامل مهم اقتصادی در فلسطین، یعنی آب و کانیها (نحال، *سیاسة...*، ۹۳ـ۹۴)، برنامه‌هایی برای تصرف صحرای نقب و دست‌یابی به‌بحرالمیت آشکارا در دستورکار قرارگرفت (شلائیم، 376). به این ترتیب، در ۱۳۳۱ش/۱۹۵۲م به منظور بهره‌برداری از پتاس این دریاچه، «کارخانه‌های بحرالمیت» به عنوان بزرگ‌ترین کارخانهٔ صنعتی اسرائیل در شهر نوبنیاد سدوم، در مجاورت سدوم باستان، توسط این دولت راه‌اندازی شد (کارمن، 282 ,130؛ پرلمن، 197). علاوه بر پتاس، مقادیری فسفات، مس، رس («دائرةالمعارف»، II/548-549)، برُم و منگنز (هلد، 235 ,132) از بحرالمیت استخراج می‌شود. پتاس استخراجی از این دریاچه یک سوم تولید جهانی را تشکیل می‌دهد (همو، 132). علاوه بر بهره‌برداریهای اسرائیل از این دریاچه، مهم‌ترین صنایع اردن به استخراج پتاس و فسفات از بحرالمیت وابسته است (گارفینکل، 79,82؛ گوبزر، 68).

اطراف‌بحرالمیت ازکانونهای‌گردشگری‌داخلی و خارجی محسوب می‌شود (کارمن، 283) و هر ساله گردشگران بسیاری برای بهره‌گیری از خواص درمانی آبهای آن به این ناحیه سفر می‌کنند (خضر، ۵۵). اهمیت اقتصادی این دریـاچه و فعالیتهای وابستـه به آن، موجب شکل‌گیـری راههـای ارتباطی و برپایی شهرکهـایی در اطراف آن و قسمتهایی از نقب، و از این طریق غلبه بر بیابان شده است (کارمن، همانجا). بحرالمیت بجز اهمیت اقتصادی و گردشگری، دارای ارزش زیست محیطی فراوانی است (توما، 58).

مآخذ: آغا، نبیل خالد، *مدائن فلسطین*، بیروت، ۱۹۹۳م؛ ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن خردادبه، عبیدالله، *المسالک و الممالک*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۳۰۶ق؛ ابن عبدالمنعم حمیری، *الروض المعطار*، بیروت، ۱۹۸۴م؛ ابن فقیه، احمد، *مختصر کتاب البلدان*، بیروت، ۱۹۸۸م؛ ابوالفدا، *تقویم البلدان*، به کوشش رنو و دوسلان، پاریس، ۱۸۴۰م؛ بروکلمان، کارل، *تاریخ ملل و دول اسلامی*، ترجمهٔ هادی جزایری، تهران، ۱۳۴۶ش؛ *حدود العالم*، به کوشش منوچهر ستوده، تهران، ۱۳۴۰ش؛ خضر، محمد،

1. *Archaeology*. 2. «Anglo-American...»

«قطاع السیاحة فی اسرائیل»، *مجلة الارض*، ۱۹۵۵م، س ۲۲، شم ۳؛ خمار، قسطنطین، *موسوعة فلسطین الجغرافیة*، بیروت، ۱۹۶۹م؛ دباغ، مصطفی مراد، *بلادنا فلسطین*، بیروت، ۱۹۷۴م؛ دمشقی، محمد، *نخبة الدهر*، بیروت، ۱۹۸۸م؛ سلیم، محمد عبدالرئوف، *نشاط الوکالة الیهودیة لفلسطین*، بیروت، ۱۹۸۲م؛ شراب، محمدمحمد، *معجم بلدان فلسطین*، دمشق، ۱۹۸۷م؛ طبری، *تاریخ*؛ عبدالمؤمن بن عبدالحق، *مراصد الاطلاع*، بیروت، ۱۹۵۴م؛ عهد عتیق؛ قلقشندی، احمد، *صبح الاعشی*، به کوشش محمدحسین شمس‌الدین، قاهره، ۱۹۶۳م؛ قهوجی، حبیب، *استراتیجیة الصهیونیة و اسرائیل*، دمشق، ۱۹۸۲م؛ مقدسی، محمد، *احسن التقاسیم*، لیدن، ۱۹۰۶م؛ ناصرخسرو، *سفرنامه*، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۵۶ش؛ نحال، محمد سلامه، *جغرافیة فلسطین*، بیروت، ۱۹۶۶م؛ همو، *سیاسة الانتداب البریطانی*، بیروت، ۱۹۸۱م؛ یاغی، اسماعیل احمد، *الارهاب و العنف فی الفکر الصهیونی*، بیروت، ۱۹۸۶م؛ یاقوت، *بلدان*؛ یعقوبی، احمد، *البلدان*، بیروت، ۱۹۸۸م؛ نیز:

«Anglo - American Committee of Inquiry», *A Survey of Palestine*, Washington,1991; *Archaeology*, Jerusalem, 1974; Bonné, A., «Natural Resources of Palestine», *The Geographical Journal*, London, 1938, vol. XCII, no. 3; Cohen, M. J., *Palestine and the Great Powers*, Princeton, 1982; «The Dead Sea Levels», *The Geographical Journal*, London, 1906, vol. XXVIII, no. 2; EI[2]; *Encyclopedia of the Modern Middle East*, New York, 1996; Fisher, W. B., *The Middle East*, London, 1978; Garfinkle, A., *Israel and Jordan in the Shadow of War*, New York, 1992; Glueck, N., *The River Jordan*, New York, 1968; Gubser, P., *Jordan*, London, 1983; Harris, George L., *Jordan*, New York, 1958; Harris, Roberta L., *Exploring the World of the Bible Lands*, London, 1995; Held, C. C., *Middle East Patterns*, London, 1989; Hitti, Ph. K., *History of the Arabs*, London, 1937; Irwin, W., «The Salts of the Dead Sea and River Jordan», *The Geographical Journal*, 1923, vol. LXI, no. 6; Josephus, *The Jewish War*, tr. J. Thackeray, London, 1976; Karmon, Y., *Israel, a Regional Geography*, London, 1971; Khouri, R. G., *The Jordan Valley*, London, 1981; Lucas, N., *The Modern History of Israel*, London, 1974; Mazar, A., *Archaeology of the Land of the Bible*, New York; *The Middle East Intelligence Handbooks, 1943-1946* (Palestine and Transjordan), London, 1987; Pearlman, M. and Y. Yannai, *Historical Sites in Israel*, Jerusalem, 1977; Reich, B. and G. R. Kieval, *Israel*, Oxford, 1993; Rops, D., *Daily Life in Palestine*, London, 1965; Runciman, S., *A History of the Crusades*, London, 1971; Shlaim, A., *Collusion Across the Jordan*, New York, 1988; Shwadran, B., *The Middle East, Oil and the Great Powers*, New York, 1973; Spafford, J. E., «Around the Dead Sea by Motor Boat», *The Geographical Journal*, 1912, vol. XXXIX, no. 1; Tuma, E. H. and H. Darin - Drabkin, *The Economic Case for Palestine*, London, 1978.

عباس سعیدی

بَحْری، قاضی محمود (۱۰۴۲-۱۱۳۰ق/۱۶۳۲-۱۷۱۸م)، عارف و شاعر مشهور دکن. بحری در گوگی (از توابع بیجاپور دکن) زاده شد و ۲۰ سال نخست زندگی را در آنجا سپری کرد. نام پدرش شیخ بحرالدین بود و به همین سبب، وی تخلص بحری را برای خود برگزید. او در تصوف مرید شیخ محمدباقر از سلسلهٔ قادریه بود، ولی مدتی در طریقهٔ چشتیه نیز سلوک کرد (نسیم، ۲۱۷؛ یونس شاه، ۱۹۸/۱؛ احمدجان، ۶۳).

از زندگی او اندکی می‌دانیم و شاید تنها در *مثنوی من لگن* اشاراتی به احوال او در روزگار جوانیش آمده باشد (خان، 31). وی در ۱۰۹۵ق از زادگاه خود به بیجاپور سفر کرد و در اواخر سالهای حکومت سکندر عادل شاه (۱۰۸۳-۱۰۹۷ق/۱۶۷۲-۱۶۸۶م) در آنجا اقامت داشت، ولی هنگامی که اورنگ‌زیب در ۱۰۹۷ق بیجاپور را فتح کرد و به سلطنت عادل شاه پایان داد، بحری روانهٔ حیدرآباد شد و در راه راهزنان هر آنچه او با خود داشت، غارت کردند و از آن جمله مجموعهٔ آثارش نیز از دست رفت. از همین رو، بیشتر غزلیات و قصاید و رباعیات فارسی و دکنی بر جا مانده از بحری مربوط به بعد از سال ۱۰۹۷ق است (جالبی، ۵۲۰/۱-۵۲۱؛ سکسینه، ۶۹).

از معاصران بحری در دکن می‌توان از ولی دکنی نام برد. شاید این دو تا حدودی از یکدیگر متأثر نیز بوده‌اند، زیرا شباهت بسیاری میان آثار بحری و ولی دکنی مشاهده می‌شود و به همین سبب، برخی غزلهای بحری را به ولی نسبت می‌دهند.

بحری در اشعار دکنی خود از مضامین اشعار فارسی نیز الهام گرفته است، چنانکه ترجمهٔ ترکیبات و تعبیرات شعر فارسی را در کلام او بسیار می‌بینیم. گرایش به سبک ریخته نیز از ویژگیهای کلام اوست (جالبی، ۵۲۲/۱؛ یونس شاه، ۱۹۹/۱).

قاضی محمود بحری در زادگاه خود گوگی درگذشت و در همانجا به خاک سپرده شد (جالبی، ۵۲۰/۱؛ خان، 32).

آثار:

۱. *مثنوی من لگن*، اثر مشهور صوفیانهٔ بحری به زبان دکنی است که ظاهراً آن را به دستور حاکم حیدرآباد سروده، و در ۱۱۱۲ق/۱۷۰۰م به پایان رسانده است (جالبی، ۵۲۱/۱؛ خان، 33-32). نسخه‌ای از این اثر در کتابخانهٔ دولتی نسخه‌های شرقی مدرس نگهداری می‌شود (چندرسکهران، II/568). در این مثنوی نسبتاً طویل سراینده از اصول تصوف و تزکیهٔ نفس سخن می‌گوید. شمار ابیات آن ۳٬۷۹۰ است (سکسینه، نیز احمدجان، همانجاها؛ نسیم، ۲۱۸).

۲. *عروس العرفان*، به نثر فارسی، در زمینهٔ تصوف و موضوعات اخلاقی در قالب حکایات. این اثر در ۱۱۱۷ق/۱۷۰۵م به اتمام رسید؛ برخی آن را برگردانی از *مثنوی من لگن* او به فارسی می‌دانند. نسخه‌هایی از این اثر در کتابخانهٔ موزهٔ ملی پاکستان (کراچی) و کتابخانه‌های دانشگاههای بمبئی و لاهور نگهداری می‌شود (سرفراز، 114؛ ایوانف، 616؛ نوشاهی، ۲۳۸-۲۳۹).

۳. *بنگاب نامه*، اشعار عرفانی بحری به زبان دکنی است، شامل ۱۲ بند که هر بند آن «جام» عنوان دارد و در هر جام به وصف بنگ از نظر عرفانی پرداخته است. نسخه‌های این اثر در کتابخانهٔ سالار جنگ و ادارهٔ ادبیات اردو در حیدرآباد موجود است (جالبی، همانجا؛ خان، 31).

۴. *دیوان بحری*، کلیاتی شامل ۱۱۱ غزل (با مضمون عرفانی و به ترتیب حروف تهجی)، ۲ قصیده و ۴ مرثیه؛ این کتاب به کوشش محمد حفیظ سید در لکهنو به چاپ رسیده است (نک‍ : جالبی، همانجا؛ مارشال، 101).

۵. *دستورالعمل*، رساله‌ای است عرفانی، شامل اندرزها و راهنماییهای شیخی برای ارشاد سالکان در آغاز سلوک. نسخه‌هایی از این اثر در کتابخانهٔ «ایندیا آفیس» و کتابخانهٔ انجمن آسیایی بنگال موجود است (اته، I/1061؛ ایوانف، همانجا).

۶. *حکایت*، مثنوی کوتاهی به زبان دکنی منسوب به بحری که دارای

مضامین دینی و اخلاقی است. این مثنوی در کتابخانهٔ انجمن آسیایی بنگال موجود است (همو، 478؛ مارشال، همانجا).

۷. *شرح غزل حکیم ناصرخسرو*، شرح مختصری از برخی قصاید ناصرخسرو است که به شمارهٔ ۶۱۱ در فهرست کتابخانهٔ دولتی نسخه‌های شرقی مدرس به ثبت رسیده است (چندرسکهران، II/683).

مآخذ: احمدجان، صغیر، *تاریخ زبان و ادب اردو*، کراچی، ۱۹۸۷م؛ جالبی، جمیل، *تاریخ ادب اردو*، لاهور، ۱۹۷۵م؛ سکسینه، رام بابو، *تاریخ ادب اردو*، ترجمهٔ محمد عسکری، لاهور، ۱۹۶۷م؛ نسیم، ا. د.، «مشائخ اوردوسری مصنفین»، *تاریخ ادبیات مسلمانان پاکستان و هند*، لاهور، ۱۹۷۱م، ج ۶؛ نوشاهی، عارف، *فهرست نسخه‌های خطی فارسی موزهٔ ملی پاکستان*، اسلام‌آباد، ۱۳۶۲ش؛ یونس شاه، *تذکرهٔ نعت گویان اردو*، ایبت‌آباد، ۱۹۸۲م؛ نیز:

Chandrasekharan, T., *A Descriptive Catalogue of the Islamic Manuscripts in the Government Oriental Manuscripts Library*, Madras, 1950; Ethé, H., *Catalogue of Persian Manuscripts in the Library of the India Office*, Oxford, 1903; Ivanov, W., *Concise Descriptive Catalogue of the Persian Manuscripts in the Collection of the Asiatic Society of Bengal*, Calcutta, 1985; Khan, M. H., «Dakhni - Urdu», *History of Medieval Deccan*, ed. H. K. Sherwani, Andhra Pradesh, 1974, vol. II; Marshall, D. N., *Mughals in India*, London / New York, 1985; Sarfarāz, A., *A Descriptive Catalogue of the Arabic, Persian and Urdu Manuscripts in the Library of the University of Bombay*, Bombay, 1935.

مرجان افشاریان

بَحْری، ممالیک، نک: ممالیک مصر.

بَحرِین، کشوری که در ۱۳۴۹ش/۱۹۷۰م در پی کشمکشهایی میان دولتهای ایران و انگلستان پدید آمد و سرانجام با همه‌پرسی سازمان ملل متحد و موافقت دولت ایران به استقلال رسید و در ۱۳۵۰ش/۱۹۷۱م به‌عضویت آن سازمان پذیرفته شد. نظام حکومتی بحرین مشروطهٔ سلطنتی است و بنابر قانون اساسی از ۳ قوهٔ مقننه، مجریه و قضاییه تشکیل یافته است.

مجلس بحرین پس از یک دورهٔ کوتاه مدت توسط شیخ عیسیٰ آل‌خلیفه، امیر بحرین، منحل شد و شورایی مشورتی جایگزین آن گردید. قوهٔ مجریه و قضاییه از یکدیگر جداست و هیچ یک حق مداخله در امور دیگری را ندارد. قوهٔ مجریه از امیر و هیأت دولت تشکیل می‌شود. طبق بند «ب» مادهٔ یک قانون اساسی بحرین، سلطنت در خانوادهٔ آل خلیفه موروثی است و فرزند بزرگ ذکور امیر نسل به نسل، از طرف امیر وقت، به عنوان جانشین تعیین می‌شود. شورای عالی قضایی بالاترین مرجع قضا در بحرین است که وظیفهٔ اصلی آن نظارت بر گردش کار دادگاهها و رسیدگی به امور استخدامی و شغلی دست‌اندرکاران قضایی است (نک: هـ د، آل خلیفه).

مجمع‌الجزایر بحرین مرکب از ۳۳ تا ۳۵ جزیرهٔ کوچک و بزرگ است که در دهانهٔ خلیج سلوا (شلوا) در جنوب خلیج فارس میان ناحیهٔ حسا (احسا) در عربستان سعودی در مغرب و کشور قطر در مشرق، در فاصلهٔ تقریباً برابر از این دو سرزمین قرار دارد.

بحرین میان ۵۰° و ۲۱′ تا ۵۰° و ۲۵′ طول شرقی و در ۲۶° و ۵′ عرض شمالی واقع است (یغمایی، ۱۱۹-۱۲۰). این مجمع الجزایر از دو گروه جزایر کوچک و بزرگ تشکیل می‌شود: نخستین گروه متشکل از جزیرهٔ بزرگ بحرین و جزایر کوچک‌تری است که آن را احاطه کرده‌اند و دومین گروه جزایر حوار نام دارد (*بریتانیکا*، II/594). در میان گروه اول، بزرگ‌ترین جزیره همان است که در سده‌های نخستین اسلامی آن را اُوال می‌خوانده‌اند (نک: هـ د، بحرین، پیشینهٔ تاریخی ۱ و ۲) و پس از قشم بزرگترین جزیره در خلیج فارس است (اقبال، ۹). این جزیره را منامه، منعمه و میان آبه نیز خوانده‌اند و در پاره‌ای مآخذ از آن به جزیرهٔ ماهی یا ماهی به‌طور مطلق نیز نام برده شده است (زرین قلم، ۹).

طول جزیرهٔ بحرین از شمالی‌ترین نقطهٔ آن در نزدیکی منامه تا رأس‌البر در جنوبی‌ترین نقطه ۴۷ کمـ و عرض آن به طور متوسط میان ۱۰ تا ۱۲ کمـ و مساحت آن ۳۳۵ کمـ۲ است (همانجا) که خود ۸۵٪ مساحت کل کشور را تشکیل می‌دهد. جزیره‌های مهم این مجمع الجزایر در گروه اول، همه در پیرامون جزیرهٔ بزرگ بحرین قرار دارند، از آن جمله جزیرهٔ محرق یا محرک در ۲/۵ کیلومتری شمال شرق بحرین است که ۶/۵ در ۰/۸ کمـ وسعت دارد (اقبال، همانجا) و به وسیلهٔ پلی به طول ۲/۵ کمـ به جزیرهٔ اصلی متصل می‌گردد. در همین جزیره، محرق دومین شهر بحرین و نیز تنها فرودگاه کشور قرار دارد.

در آبهای شرقی بحرین و در فاصلهٔ کوتاهی در امتداد جنوب منامه فرورفتگی خلیج مانندی، جزیرهٔ حاصلخیز و پوشیده از نخلستان نبی صالح به چشم می‌خورد که پیرامون آن قریب به ۳ کمـ است (همانجا). در جنوب شرقی نبی صالح و به موازات ساحل شرقی بحرین، جزیرهٔ مهم ستره واقع است که ۴/۸ کمـ طول و ۱/۶ کمـ عرض دارد (همانجا) و پایانهٔ صادرات نفت بحرین با لوله‌کشیها و اسکله‌ها در آن قرار دارد. در طول سواحل غربی بحرین و به فاصلهٔ اندکی از جزیرهٔ اصلی، جزیرهٔ کوچک ام الصَّبان و پس از آن جزیرهٔ جِدّه واقعند. در جنوب این جزیره، جزیرهٔ بزرگ ام نعسان که دومین جزیرهٔ بزرگ مجمع‌الجزایر است، دیده می‌شود (اسعدی، ۳۶۰/۱).

اما گروه دوم، جزایر حوار (شامل ۱۶ جزیره از جمله اَلمَحْزوره، رُبَض، عُجَیره، سواد الشمالیه، سواد الجنوبیه، بوسداد، جنان و مشتان) است که از زمرهٔ جزایر کوچک کشور بحرین به شمار می‌آیند و در فاصله‌ای کمتر از یک میل از ساحل غربی قطر قرار دارند. اغلب این جزایر خالی از سکنه‌اند. کل طول سواحل این مجمع‌الجزایر را ۱۲۶ کمـ و مساحت مجموع آنها را از ۶۵۳ تا ۶۹۴ کمـ۲ تخمین زده‌اند (جعفری، ۳۲۷-۳۲۸؛ اسعدی، همانجا؛ «سالنامه...[1]»، 551).

از نظر زمین‌شناسی، جزیرهٔ اصلی بحرین دنبالهٔ طاقدیسی رسوبی است که مرکز آن جبل دخان حدود ۱۵۰ متر از سطح دریا بلندی دارد (EI^2، I/941). رسوباتی که بلندترین نقطهٔ مجمع‌الجزایر را به وجود می‌آورد، به سنگهای آهکی و ماسه سنگ و مارل دوران کرتاسه و دوران سوم زمین‌شناسی تعلق دارد (*بریتانیکا*، همانجا). قسمت اعظم

1. *Britannica Book...*

بحرین مسطح است، ولی از همه طرف به سوی مرکز به ارتفاع زمین افزوده می‌شود تا به حدود ۷۰ متر می‌رسد. در مرکز جزیره حفرهٔ بیضی شکلی به ابعاد تقریبی ۲۰ کمـ از شمال به جنوب و ۶ کمـ از مشرق به مغرب قرار دارد که مرکز آن جبل دخان، مهم‌ترین مرکز نفت‌خیز بحرین به‌شمار می‌رود (اسکویل، I/408). دیگر جزایر این سرزمین غالباً هموار، شنی یا صخره‌ای و خالی از سکنه‌اند.

از پدیده‌های طبیعی مجمع‌الجزایر بحرین وجود چشمه‌های آب شیرین فراوان است که همواره توجه دریانوردان را به خود جلب می‌کرده، و اکنون هم عامل اصلی در رونق کشاورزی و وجود نخلستانهای انبوه است. این چشمه‌ها که گاهی به صورت آرتزین از زمین می‌جوشند، بیشتر در طول ساحل شمال جزیرهٔ بحرین واقعند و در باریکهٔ ساحلی شمالی و شمال شرقی است که کشت و زرع دائمی را ممکن ساخته‌اند (بریتانیکا، همانجا).

آب و هوای بحرین گرم و مرطوب است. متوسط دمای تابستان آن ۲۹° و متوسط زمستان آن ۲۱° سانتی‌گراد است (همانجا). حداکثر دما در تابستان تا ۴۴° سانتی‌گراد می‌رسد و در زمستان در حدود ۱۰° است (اسعدی، ۳۶۱/۱). رطوبت نسبی هوا در تمام سال بالا و در سواحل بیشتر از بیابانهای داخلی است. باران سالانهٔ بحرین بسیار اندک و در حدود ۸۰ میلی‌متر است که تمام آن در ماههای سرد سال فرو می‌ریزد. باد غالب در بحرین بر دو نوع است: یکی باد شمال که سرد و مرطوب است و در ماههای زمستان از شمال غربی می‌وزد و دیگری باد قوس که گرم و خشک است و در ماههای تابستان از جنوب غربی می‌وزد و گاهی پایتخت را دچار گرد و غبار و شنهای جزیره می‌کند (*بریتانیکا*، همانجا).

غنی‌ترین بخش بحرین از نظر پوشش گیاهی نوار ۵ کیلومتری در سواحل شمال و شمال شرقی است که بیشتر آن از نخلستان پوشیده شده است. در سایهٔ درختان نخل یونجه فراوان به‌دست می‌آید. در همین بخش، به سبب چشمه‌ها و چاههای آرتزین باغستانهای وسیع وجود دارد که در آن انواع میوه‌ها، به ویژه خرما، بادام، انار، موز، انجیر، انبه، انگور، مرکبات و انواع سبزیجات به دست می‌آید. خارج از این منطقه شرایط بیابانی حکم‌فرماست و پوشش گیاهی طبیعی محدود به نباتات صحرایی است که ۲۰۰ گونه از آنها شناسایی شده‌اند (همانجا). بحرین به سبب جزیره بودن از داشتن حیات وحش غنی محروم است و آنچه از انواع غزال و آهو و مخصوصاً خرگوش که درگذشته در این جزیره وجود داشت، اکنون به ندرت دیده می‌شوند. در میان خزندگان از سوسمار که ۱۵ گونهٔ آن در آنجا تشخیص داده شده، می‌توان یاد کرد. پرندگان صحرایی مانند گنجشک، کاکلی، بلبل، قمری و چلچله و نیز گونه‌هایی مانند مرغ ماهی‌خوار، انواع مرغابی و فلامینگو بیشتر در جزایر غیرمسکون مجمع الجزایر مشاهده می‌شوند (بلگریو، 106-94).

بنابر آمار ۱۳۷۸ش/۱۹۹۹م جمعیت بحرین بالغ بر ۶۴۶ هزار نفر و تراکم آن ۹۳۰/۶ نفر در کمـ۲ بوده است که یکی از بزرگ‌ترین ارقام تراکم در جهان به شمار می‌رود. پیش‌بینی شده است که جمعیت بحرین در ۲۰۲۰م به ۸۹۵ هزار نفر برسد و در هر ۳۷ سال دو برابر خواهد شد. در ۱۹۹۴م از رقم جمعیت بحرین ۵۷/۷۸٪ مرد و ۴۲/۲۲٪ زن بوده‌اند که علت فزونی مردها را باید در وجود کارگران مهاجر بدون خانواده دانست. در ۱۹۹۱م ترکیب نژادی جمعیت چنین بوده است: عرب بحرینی ۶۳/۶٪، ایرانی، هندی، پاکستانی و دیگر کشورهای آسیایی ۳۰/۳٪، اعراب کشورهای دیگر ۳/۵٪، و اروپایی و متفرقه ۲/۶٪. در ۱۳۷۴ش/۱۹۹۵م از کل جمعیت بحرین ۹۰/۳٪ شهری و تنها ۹/۷٪ روستانشین بوده‌اند و در ۱۹۹۱-۱۹۹۲م جمعیت شهرهای عمده بدین‌سان بوده است: منامه (پایتخت کشور) ۱۴۰'۴۰۱ نفر، رفاع ۴۵'۹۵۶ نفر، محرق ۴۵'۳۳۷ نفر و شهر عیسیٰ (مرکز تأسیسات شرکت نفت بحرین) ۳۴'۵۰۹ نفر («سالنامه»، 551).

در ۱۹۹۱م از جمعیت بحرین ۸۱/۸٪ مسلمان بوده‌اند (۶۱/۳٪ شیعه و ۲۰/۵ سنی) و از بقیه ۸/۵٪ مسیحی و ۹/۷٪ پیروان دیگر مذاهب بوده‌اند (همانجا). بسیاری از منابع جمعیت مسلمان بحرین را بیشتر از ۹۸٪ دانسته‌اند (نک: اسعدی، ۳۶۳/۱) که بیشتر آنها پیرو مذهب تشیع (اصولی امامی) و برخی نیز شیخی (پیروان شیخ احمد احسایی) هستند. مسلم اینکه بحرین یکی از مراکز عمدهٔ تشیع اثنا عشری در جهان اسلام به شمار می‌رفته است و بسیاری از بزرگان علما و فقهای امامیه از آنجا برخاسته‌اند و فرهنگ تشیع در بحرین پس از عراق و ایران، سومین و عظیم‌ترین حوزهٔ علمی شیعه را به خود اختصاص داده است. یکی از جلوه‌های مهم تشیع در بحرین حسینیه‌های شیعیان است که به اصطلاح محلی آنها را «ماتم» می‌نامند و شمار آنها را در منامه ۴۰ و در محرق بیشتر از ۱۰ دانسته‌اند و دیگر، مساجد شیعیان است که ۲۶۰ باب از آنها در ادارهٔ اوقاف بحرین به ثبت رسیده است. حکومت در بحرین در دست طایفه‌ای از اهل تسنن است و شیعیان این کشور بیشتر در روستاها زندگی می‌کنند. آنان ایرانی تبارند و به بحارنه (بَحرانی) یعنی شیعیانی که زبان مادریشان عربی بوده باشد، اشتهار دارند؛ در حالی که بومیان سنی مذهب بحرین خود را اهل البحرین می‌نامند (*دایرة المعارف...*، ۱۱۸/۳-۱۱۹).

زبان رسمی در بحرین عربی است و مردم عموماً به گویش عربی رایج در کرانه‌های جنوبی خلیج فارس گفت و گو می‌کنند. زبان انگلیسی نیز در سطح وسیعی کاربرد دارد و در مدارس متوسطه به عنوان زبان دوم تدریس می‌شود (اسعدی، همانجا). خدمات آموزش و پرورش در بحرین رایگان است (*بریتانیکا*، II/595) و پیشینه‌ای نسبتاً کهن دارد. در اوایل سدهٔ ۲۰م اولین مدارس (احمدیه و اتحاد) را فارسی زبانان بحرین تأسیس کردند که از سوی انجمن سعادت بوشهر اداره می‌شد. بعدها مدارس عربی زبان با استفاده از معلمان مصری، عراقی و اردنی تأسیس گردید (مجتهدزاده، ۳۶۱). در ۱۳۷۴ش/۱۹۹۵م از جمعیت ۱۵ ساله به بالا ۸۵/۲٪ با سواد (مردان ۸۹/۱٪ و زنان ۷۹/۴٪) بوده‌اند. در همان سال در بحرین ۱۲۴ دبستان، ۳۵ دبیرستان،

۹ دانشسرا و ۴ مؤسسهٔ آموزش عالی وجود داشته است. خدمات بهداشتی نیز رایگان است و در ۱۹۹۳م در بحرین ۴۸۲ پزشک (یک نفر در ازای هر ۱٬۱۱۵ نفر) و ۱٬۵۲۹ تخت بیمارستانی (یک تخت برای هر ۳۵۲ نفر) وجود داشته است («سالنامه»، همانجا).

بحرین همواره جامعه‌ای مرفه‌تر از دیگر جوامع کرانه‌های جنوب خلیج فارس بوده است؛ زیرا صید مروارید و بازرگانی آن قرنها مهم‌ترین پیشهٔ اهالی به شمار می‌رفت (مجتهدزاده، ۳۶۲).

تولیدات عمدهٔ کشاورزی و دامپروری بحرین در ۱۹۹۷م شامل انواع میوه ۲۵٬۰۹۵ تن، خرما ۲۰ هزار تن، گوجه فرنگی ۵ هزار تن، شیر گاو ۲۰ هزار تن و تخم مرغ ۳٬۰۵۰ تن بوده است. در ۱۹۹۱م حدود ۹٬۰۳۱ تن ماهی در آبهای بحرین صید شده است («سالنامه»، همانجا). با به بازار آمدن مروارید پرورشی ژاپن روزبه‌روز از رونق تجارت مروارید در بحرین کاسته شده، و جای خود را به صنعت و تولید نفت داده است. نفت در بحرین در ناحیهٔ جبل دخان در ۱۳۱۱ش/ ۱۹۳۲م کشف شد و در ۱۹۳۴م تولیدات آن به بازار بین‌المللی راه یافت. پالایشگاه عمدهٔ نفت بحرین در جزیرهٔ ستره در نیمهٔ اول سدهٔ ۲۰م دومین پالایشگاه در خلیج فارس (بعد از آبادان) بود. همواره مقداری از نفت عربستان سعودی از راه لوله‌های زیردریایی به بحرین حمل، و در این مرکز پالایش می‌شود. در ۱۹۹۴م انواع تولیدات نفتی بحرین نفت گاز ۲۸٬۹۰۰٬۰۰۰ بشکه، نفت کوره ۲۰٬۹۰۰٬۰۰۰ بشکه، نفت چراغ ۱۰٬۴۰۰٬۰۰۰ بشکه و کارونین ۷٬۷۰۰٬۰۰۰ بشکه بوده است (همانجا). بحرین دارای صنایعی چون آلومینیم‌سازی (۴۶۱٬۲۰۰ تن در ۱۹۹۶م)، کود شیمیایی، پتروشیمی، ذوب آهن، فولاد و تولید گاز است. همچنین کشتی‌سازی سنتی در کنار کارگاههای تعمیر کشتیهای بزرگ اقیانوس‌پیما در این کشور وجود دارد.

واحد پول بحرین دینار بحرین است که در ۱۹۹۹م برابر با ۲/۶۳ دلار آمریکا و ۱/۶۱ پوند انگلیس بوده است.

بحرین به سبب وسعت کم از داشتن راه آهن بی‌نیاز است، ولی در ۱۹۹۵م دارای ۲٬۸۳۵ کمـ راه (۷۴/۶٪ شوسه) بوده است. درآمد سرانهٔ (تولید ناخالص) بحرین در ۱۹۹۷م، ۸٬۳۳۰ دلار و یکی از بالاترین ارقام درآمد سرانه در جهان بوده است (همانجا).

مآخذ: اسعدی، مرتضی، *جهان اسلام*، تهران، ۱۳۶۶ش؛ اقبال آشتیانی، عباس، *مطالعاتی در باب بحرین و جزایر و سواحل خلیج فارس*، تهران، ۱۳۲۸ش؛ جعفری ولدانی، اصغر، *کانونهای بحران در خلیج فارس*، تهران، ۱۳۷۱ش؛ *دایرة المعارف تشیع*، به کوشش احمد صدر حاج سیدجوادی، تهران، ۱۳۷۱ش؛ زرین قلم، علی، *سرزمین بحرین از دوران باستان تا امروز*، تهران، ۱۳۳۷ش؛ مجتهدزاده، پیروز، *ایده‌های ژئوپولیتیک و واقعیتهای ایرانی*، تهران، ۱۳۷۹ش؛ یغمایی، اقبال، *خلیج فارس*، تهران، ۱۳۵۲ش؛ نیز:

Belgrave, J.H.D., *Welcome to Bahrain*, Manama, 1975; *Britannica*, macropaedia, 1978; *Britannica Book of the Year (2000)*; EI[2]; Scovile, Sh. A., *Gazetteer of Arabia*, Graz, 1979.

محمدحسن گنجی

بَحْرِین، نام قدیم منطقه‌ای واقع بر ساحل شرقی شبه جزیرهٔ عربستان. جغرافی‌دانان دست کم تا سده‌های ۶-۷ق/۱۲-۱۳م نام بحرین را بر منطقهٔ وسیعی از کنارهٔ شرقی شبه جزیرهٔ عربستان اطلاق کرده‌اند که از شمال به بصره، و از جنوب به عُمان، و از غرب به منطقهٔ یمامه، و از شرق به جنوب غربی خلیج فارس محدود می‌شد (ابن رسته، ۱۸۲؛ ابوعبید، *المسالک*...، ۱/۳۷۰؛ یاقوت، ۱/۵۰۷). جزیرهٔ اُوال که پس از آن دوره نام بحرین یافت، نیز جزئی از منطقهٔ بحرین محسوب می‌شد (ابوعبید، همان، ۱/۳۷۱؛ نجم، ۱۷).

دربارهٔ نام‌گذاری این منطقه به بحرین (ابوعبید، معجم...، ۱/۲۲۸: البحران) در مآخذ گوناگون وجوهی گفته شده که دست کم یکی از آنها مربوط به جزیرهٔ اوال است (مثلاً نک: ابن مجاور، ۳۰۰-۳۰۱)؛ اما به نظر می‌رسد که فرسایشهای آب و خاک در دورانهای زمین‌شناسی باعث پس‌رفت خشکی و از میان رفتن ترکیب دو دریا ــ که بحرین میان آنها واقع بوده ــ شده است.

منطقهٔ بحرین دارای شهرها و قریه‌هایی بوده که در اغلب منابع از آنها نام برده شده است. بزرگ‌ترین شهر منطقه، هَجَر که حتیٰ برخی نام آن را به کل بحرین اطلاق کرده‌اند (نک: ابوالفدا، ۹۹)، خود مرکز تجاری بزرگی بود. از مُشقَّر، زاره، جُواثا، دارین، قطیف و خَطّ نیز به عنوان دیگر شهرهای بحرین نام برده شده است (ابن خردادبه، ۱۵۲؛ همدانی، ۲۴۹؛ قدامه، ۱۸۱؛ ابوعبید، *المسالک*، همانجا؛ برای وصف شهرها و قریه‌ها و اوضاع طبیعی بحرین، نک: نجم، ۱۸ به، ۵۹ به).

I. پیشینهٔ تاریخی

۱. پیش از اسلام: این مقاله دربارهٔ تاریخ بحرین در ادوار پس از اسلام است، اما برای ورود به بحث لازم است که پیشینهٔ تاریخی آن نیز به اجمال ذکر گردد.

برخی شواهد و یافته‌های باستان‌شناسی، تاریخ زندگی انسان در منطقهٔ بحرین را به بیش از ۵۰ هزار سال پیش می‌رساند (علی، ۱/۵۳۳-۵۳۵)، و بعضی روایات دینی ـ نیمه تاریخی هم بحرین را مسکن فرزندانِ اِرم بن سام بن نوح دانسته‌اند (مثلاً نک: دینوری، ۳، ۱۶؛ ابن فقیه، ۳۰)، ولی مطابق آنچه از منابع برمی‌آید، تاریخ شناخته شدهٔ این منطقه از دورهٔ حکومت ایرانی هخامنشی دورتر نمی‌رود. از محتوای یک گزارش طبری (۱/۶۰۹-۶۱۱) می‌توان دریافت که قبایل عرب تنها پس از سقوط هخامنشیان و در دورهٔ ملوک الطوایف (سلوکی ـ اشکانی) در بحرین گرد آمدند و اتحادیه‌ای پدید آوردند و از همانجا رهسپار عراق شدند که از وجود دولت نیرومندی تهی بود. اطلاعات نویسندگان یونانی دربارهٔ بحرین یا تولوس[1] نیز مربوط به پس از هخامنشیان است (پیرنیا، ۲/۱۹۲۲؛ قس: تویدی، 10-9)، چنانکه اطلاعات مختصر و غیرتاریخی که کسانی چون استرابن (VII/309) و پلینی (II/455) در آثار خود آورده‌اند، نیز چنین است. گویا در همین دوران، بحرین هم در کنار عمان و برخی مناطق ساحلی زیرسلطهٔ ذوالشناتر یمنی قرار داشت (دینوری،

1. Thylus

۴۰).

نخستین آگاهی از بحرین در دورهٔ بعدی، به روزگار اردشیر بابکان بازمی‌گردد که در زمرهٔ نخستین فتوحات او در ایران، از بحرین هم به‌مثابهٔ ولایتی ایرانی یاد شده است و آورده‌اند که وی سَنطرُق حاکم آنجا را شکست داد و بحرین را تصرف کرد و آنگاه به ایجاد شهرهایی در ایران دست زد که از جملهٔ آنها پسا (فنیاد) اردشیر در بحرین بود (طبری، ۴۱/۲؛ دینوری، ۴۳؛ قس: نولدکه، ۴۸، ۷۰). پس از آذرنرسی چون شاپور دوم خردسال بود که بر تخت نشست، ایران دستخوش برخی ناآرامیها شد و از جمله اعراب عبدالقیس و بحرین و کاظمه گرد آمده، به غارت و چپاول دست زدند. چون شاپور توانا شد، به جنگ با آنان پرداخت و سواحل جنوبی و شمالی دریای پارس را از مهاجمان پاک کرد و لشکر به شهر خط (بخش ساحلی بحرین که قطیف و عقیر در آنجا واقع است) فرستاد و بحرین و جزایر را تا هجر و یمامه بازپس گرفت و گروهی از بنی تغلب را در دارین (نک: یاقوت، ۵۳۷/۲) جای داد (طبری، ۵۵/۲-۵۷؛ دربارهٔ لقب ذوالاکتاف و معادل پهلوی آن، نک: نولدکه، ۱۱۶، ۱۳۵؛ نیز کریستن سن، ۲۶۱، حاشیه: به نقل از حمزهٔ اصفهانی). شهر شابور (سابون که در منابع آمده، نادرست است) در بحرین هم باید از بناهای شاپور ساسانی یا منسوب به او باشد. بلاذری از این شهر و شهر دارین به عنوان دو ناحیهٔ ایرانی بحرین یاد کرده است (ص ۸۵؛ نیز نک: نولدکه، ۱۳۰-۱۳۱).

عاملان و امیران بحرین در سراسر این دوران تا ظهور اسلام همه ایرانی بودند و براساس شواهد تاریخی، چنین می‌نماید که اعرابِ منطقه، قومی مهاجر به شمار می‌رفتند. برخی از امیران ایرانی بحرین در تاریخ این منطقه اهمیت خاصی کسب کردند، همچون آزاد فراز پسر گشنسب، ملقب به «مکعبر»، عامل خسرو انوشیروان بر بحرین که یک‌وقت به کمک هوذة بن علی حنفی از بزرگان یمامه، بنی تمیم را به جرم غارت کاروان خراجی که از یمن به دربار خسرو می‌رفت، سخت سرکوب و پراکنده کرد و چون دست و پای عرب را می‌برید، او را مُکَعْبِر نام نهادند (طبری، ۱۶۹/۲-۱۷۰). با اینهمه، گویا روزگاری خسرو انوشیروان حکومت بحرین را به آل منذر (لخمیان)، فرمانروایان خراجگزار ایران در حیره داده بود (همو، ۱۴۹/۲). در این ایام دژ مشقّر در بحرین، از مهم‌ترین مراکز نظامی ایران در منطقه به شمار می‌رفت (نولدکه، ۴۱۲). طبری بنای این دژ را به یکی از اسواران ایرانی به نام بَتِسک پسر ماهبوذ نسبت داده است (۱۷۰/۲؛ قس: نولدکه، ۴۱۲-۴۱۳). انوشیروان همچنین قلمرو خود را به ۴ بخش تقسیم کرد که یکی از آنها فارس و خوزستان و بحرین را در برمی‌گرفت (دینوری، ۶۷). حمزهٔ اصفهانی از مرزبانان ایرانی در سواحل و شهرهای جنوبی دریای پارس نام برده که بحرین نیز در زمرهٔ قلمرو آنها بوده است (ص ۱۰۸-۱۰۹، ۱۳۸-۱۳۹).

آخرین حاکم ایرانی بحرین، «سیبخت» نام داشت که بلاذری او را مرزبان هجر نامیده است (ص ۷۸). پیشوای اعراب بحرین نیز از سوی ایرانیان تعیین می‌شد، چنانکه منذر بن ساویٰ را ایرانیان بر اعراب پیشوا گردانیدند. این منذر را از اسبذیین خوانده‌اند (همانجا). گزارش ابن اعثم کوفی ــ گرچه وی در ذکر سنوات حوادث دچار خطای فاحش شده ــ حاکی از آن است که خسرو ایران مستقیماً حاکم بحرین را تعیین می‌کرده، و این روند تا فتح اسلامی این منطقه ادامه داشته است (ص ۲۸-۳۰).

مآخذ: ابن اعثم کوفی، احمد، *الفتوح*، ترجمهٔ کهن فارسی از محمد مستوفی هروی، به کوشش غلامرضا طباطبایی مجد، تهران، ۱۳۷۲ش؛ ابن خردادبه، عبیدالله، *المسالک و الممالک*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۸۹م؛ ابن رسته، احمد، *الاعلاق النفیسة*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۹۱م؛ ابن فقیه، احمد، *مختصر کتاب البلدان*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۶۷م؛ ابن مجاور، یوسف، *تاریخ المستبصر*، به کوشش ا. لوفگرن، لیدن، ۱۹۵۱-۱۹۵۴م؛ ابوعبیدبکری، عبدالله، *المسالک و الممالک*، به کوشش وان لِون و ا.فره، تونس، ۱۹۹۲م؛ همو، *معجم ما استعجم*، به کوشش مصطفی سقا، بیروت، ۱۴۰۳ق/ ۱۹۸۳م؛ ابوالفدا، *تقویم البلدان*، به کوشش رنو و دوسلان، پاریس، ۱۸۴۰م؛ بلاذری، احمد، *فتوح البلدان*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۶۵م؛ پیرنیا، حسن، *ایران باستان*، تهران، ۱۳۶۶ش؛ حمزهٔ اصفهانی، *تاریخ سنی ملوک الارض و الانبیاء*، بیروت، دارمکتبة الحیاة؛ دینوری، احمد، *الاخبار الطوال*، به کوشش عبدالمنعم عامر، قاهره، ۱۹۶۰م؛ طبری، *تاریخ*؛ علی، جواد، *المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام*، بیروت/بغداد، ۱۹۷۶م؛ قدامة بن جعفر، *الخراج*، به کوشش محمدحسین زبیدی، بغداد، ۱۹۷۹م؛ کریستن سن، آرتور، *ایران در زمان ساسانیان*، ترجمهٔ رشید یاسمی، تهران، ۱۳۳۲ش؛ نجم، عبدالرحمان عبدالکریم، *البحرین فی صدر الاسلام*، بغداد، ۱۹۷۴م؛ نولدکه، تئودور، *تاریخ ایرانیان و عربها*، ترجمهٔ عباس زریاب، تهران، ۱۳۵۸ش؛ همدانی، حسن، *صفة جزیرة العرب*، به کوشش محمد اکوع، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ یاقوت، *بلدان*، نیز:

Pliny, *Natural History*, tr. H. Rackham, London, 1947; Strabo, *The Geography*, tr. H.L. Jones, London, 1966; Tweedy, M., *Bahrain and the Persian Gulf*, Ipswich, East Anglian magazine.

صادق سجادی

۲. از فتوح اسلامی تا آغاز دورهٔ صفوی: منطقهٔ بحرین، مقارن ظهور اسلام در جزیرة العرب، به عنوان بخشی از سرزمین فارس (نک: بلاذری، *فتوح*...، ۷۸)، و در روزگار خسرو انوشیروان، قسمتی از حکومت آل منذر که خود دست نشاندهٔ دولت ایران بودند، به شمار می‌رفت (طبری، ۱۴۹/۲؛ نیز نک: پیگولوسکایا، ۲۱۶). گروه کثیری از قبایل عرب، به ویژه اعراب قبایل بنی عبدالقیس، بکر بن وائل، تمیم و ازد، از سالیان دور به این منطقه مهاجرت کرده بودند (بلاذری، همانجا؛ نیز نک: شوفانی، ۵۱؛ نجم، ۴۱-۴۵) و تحت زعامت آل منذر به سر می‌بردند (طبری، همانجا؛ نیز نک: کستر، ۱۹)؛ اما مرزبانی از سوی دولت مرکزی ایران در این ناحیه اقامت داشت (مارکوارت، ۹۲-۹۴). فروپاشی و اضمحلال حکومت دست نشاندهٔ آل منذر بر حیره که در عهد خسرو پرویز ــ ظاهراً در سالیان نخستین قرن ۷م ــ روی داد (نک: تقی‌زاده، ۱۲۸؛ علی، *محاضرات*...، ۶۹-۷۱) و بروز ضعف و فروپاشی در دولت ساسانیان و نیز ظهور اسلام سرنوشت سیاسی منطقهٔ بحرین را در یک دورهٔ تاریخی دگرگون کرد و ثبات سیاسی آن را برهم زد. چنانکه محققان به درستی گفته‌اند، ساکنان منطقه‌ای همچون بحرین، همواره نیازمند پشتیبانی و حمایت از سوی یک قدرت خارجی بودند و از آنجا که دولت مرکزی ایران به سراشیب ضعف و سقوط افتاده بود، اعراب

ناحیهٔ بحرین قدرت جانشین دیگری را جست و جو می‌کردند (نک: شوفانی، ۵۲).

بنابر روایات، در دورهٔ حضرت رسول(ص) فرمانروایی اعراب بحرین از سوی ایران با منذر بن ساویٰ از بنی عبدالقیس بود و مرزبان ایرانی در شهر هَجَر (= هگر، نک: مارکوارت، همانجا) سِیبُخْت نام داشت (نک: تقی‌زاده، ۱۳۹). پیامبر اکرم (ص) در ۸ق/۶۲۹م علاء ابن حضرمی را به نزد آن دو گسیل کرد که یا اسلام را بپذیرند، یا جزیه بپردازند (بلاذری، همانجا). بنابر این روایت، آن دو خود اسلام را پذیرفتند و اعراب و گروهی از غیرعربها، از زرتشتیان و یهودیان به اسلام درآمدند و در مآخذ صلح نامه‌ای در این زمینه موجود است (نک: همانجا؛ نیز نک: ابن سعد، ۲۶۳/۱، ۲۷۶، ۲۷۶/۴، ۳۶۰؛ طبری، ۳۰۲/۳، به نقل از ابن اسحاق؛ برای مجموعه نامه‌های منسوب به پیامبر(ص) در این زمینه، نک: نجم، ۱۴۷ بب). طبق این روایات، حضرت رسول(ص) منذر ابن ساویٰ را به شرط اسلام آوردن بر امارت خویش ابقا کرد (ابن سعد، ۲۶۳/۱). اگرچه طبق یک روایت، منذر اندکی پس از وفات حضرت رسول(ص) درگذشت (طبری، ۳۰۱/۳، به نقل از سیف بن عمر)، اما از ابان بن سعید نیز به عنوان کسی که تا مدتی پس از وفات آن حضرت، بر بحرین امارت داشته‌است، نام برده‌اند (ابن‌سعد، ۳۶۰/۴-۳۶۱؛ بلاذری، همان، ۸۱؛ یعقوبی، ۸۱/۲، ۱۳۶).

طبری در روایتی به نقل از ابن اسحاق (در ۶ق/۶۲۷م که پیامبر(ص) ملوک را به اسلام دعوت فرمود) از علاء ابن حضرمی به‌عنوان فرستادهٔ آن حضرت نزد منذر «صاحب البحرین» نام برده است (۶۴۵/۲). به نظر می‌رسد که ماجرای اسلام آوردن مردم بحرین، در روایات موجود به نحوی مبالغه‌آمیز انعکاس یافته باشد؛ چندان که برخی در صحت این روایات تردید کرده‌اند (نک: کائتانی، II(I)/203-206). در واقع نمی‌توان بحرین را در این عهد، به عنوان یک واحد سیاسی که عناصر آن به یکدیگر پیوستگی نژادی، جغرافیایی و مذهبی یکسان داشته‌اند، در نظر گرفت و تناقضهای موجود در روایات به احتمال بسیار ناشی از همین مسأله است. در آنچه به دورهٔ حضرت رسول(ص) مربوط می‌شود، می‌دانیم که در ۹ یا ۱۰ق وَفدی از سران قبیلهٔ بنی عبدالقیس از اعراب بحرین به نزد آن حضرت آمدند و اسلام خویش را عرضه کردند (ابن هشام، ۲۲۱/۴-۲۲۲؛ طبری، ۱۳۶/۳). می‌توان حدس زد که در این عهد، شاید فقط بخشی از اعراب بنی عبدالقیس به اسلام درآمده بودند؛ چنانکه در روایتی، به نقل از یکی از اعراب بکر بن وائل به این مسأله اشاره شده است (واقدی، ۲۲۶).

به هر حال، روایات مربوط به اوضاع بحرین، پس از وفات حضرت رسول (ص) در مآخذ تاریخی ادوار بعد، جزو سلسله روایات مشهور به «رده» قرار گرفت؛ چنانکه گویی ساکنان بحرین پس از پذیرش اسلام، بعد از وفات پیامبر(ص) مانند برخی مناطق دیگر، از اسلام روی گردان شدند (نک: کلیر، ۱۱۹)؛ در حالی که به نظر می‌رسد، می‌توان جنگهای مشهور به رده در بحرین را بخشی از فتوحات در سرزمین ایران محسوب داشت. چنانکه برخی محققان گفته‌اند: جنگهای این دوره پس از وفات حضرت رسول(ص) در دوره‌هایی دراز ادامه داشت و فتح بحرین دست کم تا ۱۲ق/۶۳۳م طول کشید (شوفانی، ۱۶۸-۱۶۹).

بنابر روایات موجود، گروهی از اعراب بکر بن وائل و تمیم و برخی دیگر از ساکنان بحرین، از گردن نهادن به خلافت تن زدند که آثار آن به صورت جنگ در جای جای بحرین، میان بومیان و غیر آنها سر برآورد. به روایت واقدی، گروهی از قبیلهٔ بکر بن وائل که با اعراب عبدالقیس رقابت و دشمنی داشتند، تصمیم گرفتند تا امارت بحرین را بار دیگر به آل منذر بازگردانند (ص ۲۲۵؛ نیز نک: قدامه، ۲۷۹). بنابر روایتی که معلوم نیست تا چه حد می‌توان به صحت آن باور داشت، اینان هیأتی به نزد پادشاه وقت ایران (؟) گسیل داشتند و پادشاه به اکراه، مخارق (منذر) بن نعمان، یکی از بازماندگان ملوک لخمی را با گروهی از «اساوره» با ایشان به بحرین فرستاد (واقدی، ۲۲۵-۲۲۶؛ نیز نک: طبری، ۳۰۳/۳، به نقل از ابن اسحاق؛ ابن حبیش، ۱۱۳/۱، ۱۱۸؛ کلاعی، ۱۴۵، به نقل از وثیمة بن موسیٰ). پیش از آن، ظاهراً جنگهای بی‌حاصلی میان افراد عبدالقیس و بکر بن وائل درگرفته بود (واقدی، ۲۳۰؛ نیز نک: طبری، ۳۰۴/۳).

به هر حال، علاء ابن حضرمی از سوی ابوبکر مأموریت یافت تا شورش ساکنان بحرین را سرکوب کند (خلیفة بن خیاط، ۹۷/۱-۹۸؛ طبری، همانجا، به نقل از سیف بن عمر؛ ابن حبیش، ۱۱۴/۱). گرچه کوششهای نخستین علاء برای جلب‌نظر و اتحاد برخی قبایل دیگر، چندان حاصلی نداشت (واقدی، ۲۳۸، ۲۴۰)، اما بنابر روایات که بی‌گمان آمیخته به افسانه‌اند (نک: شوفانی، همانجا)، توانست افراد بنی عبدالقیس را از محاصرهٔ بکر بن وائل برهاند (واقدی، ۲۴۴-۲۴۵؛ نیز نک: بلاذری، فتوح، ۸۳؛ ابن حبیش، ۱۱۴/۱-۱۱۷) و بقایای سپاهیان ایرانی و عرب را در جاهای گوناگون بحرین تار و مار کند (واقدی، ۲۴۷-۲۵۰). چنانکه گفته شد، دامنهٔ نزاعها و جنگها تا مدتها بعد ادامه یافت: زاره، یکی از شهرهای بحرین ــ که مرزبانی ایرانی به نام پیروز در آنجا اقامت داشت ــ و قطیف و سابون و دارین با نبرد تصرف شد (بلاذری، همان، ۸۵-۸۶).

بحرین در دورهٔ خلفای نخستین از نظر اداری تابع مدینه بود و والیان به طور مستقل از مرکز خلافت به آن ناحیه گسیل می‌شدند (مثلاً نک: خلیفة بن خیاط، ۱۵۴/۱؛ طبری، ۹۴/۴، ۴۵۱-۴۵۲؛ نیز نک: ختاش، ۶۴). در اواخر دورهٔ عمر و دورهٔ عثمان و امیرالمؤمنین علی(ع) ولایت بحرین، پیوسته به یکی از مناطق بزرگ‌تر مانند فارس و یمن و یمامه یا عمان به یک والی سپرده می‌شد (خلیفة بن خیاط، ۱۲۳/۱؛ بلاذری، همان، ۸۱-۸۲؛ طبری، ۱۷۶/۴، ۱۵۵/۵). هنگامی که معاویه زیاد را بر عراق گماشت، ولایت بحرین و عمان را نیز بدان افزود (همو، ۲۱۷/۵). در دورهٔ عمر، با آغاز جنگهای فتوح، اهالی بحرین در حدود سال ۱۷ق/۶۳۸م در یورش به سرزمین فارس در نواحی جنوبی ایران مشارکت گسترده داشتند (همو، ۷۹/۴-۸۱، برای حادثهٔ مشابهی در دورهٔ

پیش از اسلام، نک: ۵۵/۲؛ قس: نولدکه، ۱۲۹، حاشیهٔ ۳۱).
با تأسیس شهر بصره ـ که نخست پایگاهی نظامی بود (نک: علی، *خطط*...، ۴۱ بب) ـ بسیاری از افراد قبایل ساکن بحرین مانند عبدالقیس بدانجا مهاجرت کردند. این موضوع افزون بر ارتباط اداری بحرین به بصره، تا حدود بسیاری بر حوادث دوران بعد تأثیر داشت (نک: نجم، ۱۱۹). همچنین برای درک حوادث بحرین در دوره‌ای بس طولانی، باید پاره‌ای ملاحظات سیاسی را که زمینه‌های نیرومند اقتصادی در پوشش تحرکات مذهبی و اجتماعی داشت، در نظر گرفت. این موضوع از درک موقعیت بسیار مهم ناحیهٔ بحرین به عنوان شاهراه تجاری واقع بر ساحل غربی خلیج فارس فارغ نیست: غالب راههای تجاری مهم، به ویژه راههای دریایی به ایران، هند، عراق، عمان، حجاز و حتیٰ شرق اقصیٰ از منطقهٔ بحرین می‌گذشت (همو، ۹۱؛ نیز نک: علی، ۱۰۴ـ ۱۰۵). افزون بر آن، اهالی بحرین کالاهای خود را به صورت محصولات زراعی و صیادی (نجم، ۸۴، ۸۹) و منسوجات و مروارید به‌مناطق اطراف و نقاط دور دست صادر می‌کردند (همو، ۸۸ ـ۸۹). پس از تأسیس بصره، این شهر به مرکز مهمی برای تجارت، به ویژه راههای‌دریایی تبدیل‌شد (نک:دوری،۱۴۶؛علی، *التنظیمات*...، ۲۰۷بب، ۲۲۷ بب). می‌توان احتمال داد، گونه‌ای رقابت و نزاع که عمدتاً زمینهٔ اقتصادی داشت، در طول زمان در منطقهٔ یاد شده، یعنی جنوب عراق و بحرین به وجود آمده بوده است. این نکته‌ای است که باید در مرور حوادث مربوط به بحرین و بصره همواره در نظر داشت.

نخستین نشانه‌های تمایل برای خروج بحرین از سلطهٔ والی عراق، در سرکشیهای خوارج پس از مرگ یزید بن معاویه بروز کرد. براساس روایات موجود، پس از جدایی خوارج از ابن زبیر (نک: هـ د، ازارقه) و انشقاق بزرگ مشهور میان آنها، گروهی از ایشان که از قبایل بکر بن وائل و بنی حنیفه بودند، به یمامه که اقامتگاه اصلی ایشان بود، آمدند (بلاذری، *جمل*...، ۱۴۳/۷ـ۱۴۴)؛ از آن جمله، نجدة بن عامر حنفی که بر یمامه سلطه داشت، ابتدا کوشش برای تسخیر بحرین ناکام ماند (همان، ۱۷۵/۷)، اما سرانجام در ۶۷ق/۶۸۶م توانست در اتحاد با قبایل ازدی، بنی عبدالقیس را شکست داده، سلطهٔ خود را بر مناطق مهم بحرین همچون هجر و خط گسترش دهد (همان، ۱۷۶/۷ـ ۱۷۸)؛ کوشش عبدالله بن زبیر ـ که داعیهٔ خلافت داشت ـ نیز برای سرکوب او به جایی نرسید (همان، ۱۷۸/۷). اندکی بعد میان هواداران نجده اختلاف بروز کرد و در توطئه‌ای که گفته‌اند: فردی از بنی قیس بن ثعلبه به نام ابوفُدیک (هـ م) در آن نقشی اساسی داشت (همان، ۱۸۴/۷ـ ۱۸۵؛ نیز نک: طبری، ۱۷۴/۶) و احتمالاً در پی آن بود تا به بحرین در برابر یمامه مرکزیت دهد (نجم، ۱۳۳)، از پیشوایی خوارج عزل شد و جای خود را به ابوفدیک سپرد (یعقوبی، ۳۲۶/۲؛ نیز نک: اشعری، ۹۲).

پس از قتل نجده، ابوفدیک آماج انتقادات دیگر خوارج قرار گرفت، تا بدانجا که به او سوءقصد شد، اما او جان سالم به در برد (بلاذری، همان، ۱۸۵/۷، ۱۸۷). وی در ۷۲ق/۶۹۱م از یمامه به بحرین آمد و جواثا را مرکز خویش قرار داد (همان، ۱۸۶/۷، ۴۴۸). سپاهیان مصعب بن زبیر ـ که از سوی برادرش بر عراق ولایت یافته بود ـ و سپاه خالد بن عبدالله قسری والی بصره از سوی عبدالملک بن مروان در ۷۳ق از سرکوب ابوفدیک واماندند (یعقوبی، ۳۲۵/۲؛ خلیفة بن خیاط، ۳۳۹/۱؛ بلاذری، همان، ۴۴۵/۷ـ۴۴۶، ۴۵۰)؛ اما سرانجام، ابوفدیک از سپاهی که عبدالملک بـه سرکردگی عمر بن عبیدالله بـه سوی جـواثا فرستاد، در ۷۳ یا ۷۴ق، پس از مقاومت بسیار شکست خورد و خود به قتل رسید (یعقوبی، ۳۲۶/۲؛ بلاذری، همان، ۴۴۷/۷بب، ۴۵۱ـ۴۵۲).

گرچه با شکست ابوفدیک، بحرین بار دیگر در حوزهٔ ولایت عراق و والی پرسطوت آن، حجـاج بن یوسف قرار گـرفت، اما همچـنـان شورشهایی به وقوع می‌پیوست، از آن جمله است: شورش تیرهٔ بنی محارب از عبدالقیس در ۷۸ق/۶۹۷م (همان، ۴۷/۸)، شورش رتان نکری در ۷۷ یا ۷۹ـ۸۰ق (خلیفة بن خیاط، ۳۵۸/۱، ۳۶۰، ۳۹۱؛ بلاذری، همان، ۴۹/۸ـ۵۰)، و شورش داوود بن محرز از بنی عبدالقیس در ۸۰ق/۶۹۹م که قطیف را نیز متصرف شد (خلیفة بن خیاط، همانجا؛ بلاذری، همان، ۵۱/۸ـ۵۲)؛ اما همگی این شورشها سرکوب گردید. از جمله شورشهایی که مدتها بحرین و منطقهٔ یمامه را فراگرفت، قیام مسعود بن ابی زینب محاربی از بنی عبدالقیس در ۹۶ق/۷۱۵م بود که عامل بحرین، اشعث بن عبدالله بن جارود بر اثر آن گریخت (خلیفة بن خیاط، ۴۳۰/۱). پس از مرگ مسعود، میان هواداران او اختلاف افتاد و عده‌ای با برادرش سعید ماندند و هجر را در اختیار گرفتند و دیگران نیز با عون بن بشیر از بنی حنیفه، قطیف را مرکز خود قرار دادند (بلاذری، همان، ۳۵۴/۸ـ۳۵۶). جز اینها، برخی از اهالی بحرین، به ویژه از قبیلهٔ بنی عبدالقیس در خلافت عبدالملک و ولایت حجاج بر عراق در نواحی بصره دست به شورش زدند که ناکام ماند (همان، ۴۳/۸، ۱۱۹ـ۱۲۰).

با وجود این خیزشها، بحرین در طول خلافت اموی جزو مناطق پیوسته به حـوزهٔ اداری عراق باقی ماند (برای اسامی والیان، نک: خلیفة بن خیاط، ۴۶۴/۲، ۵۳۸، ۵۳۹ـ۵۵۳، ۶۱۷). پس از سقوط امویان و در دورهٔ خلافت عباسی نیز تغییر چندانی در اوضاع اداری بحرین پدید نیامد و همچنان والیان بصره بر بحرین نیز گماشته می‌شدند (نک: طبری، ۴۵۹/۷ـ۴۶۰؛ ابن اثیر، ۴۹/۶، ۶۲، ۶۷، ۷۴، ۱۶۸/۷). از تحولات منطقهٔ بحرین در اوایل دورهٔ عباسی تا نیمهٔ دوم سدهٔ ۳ق/۹م اطلاع دقیقی در دست نیست، جز آنکه بنابر روایتی، در ۱۵۱ق/۷۶۸م عقبة بن سَلْم به عنوان والی بحرین و یمامه از سوی خلیفه منصور به بحرین رفت و سلیمان بن حکیم عبدی را ـ که سبب مخالفت او در مآخذ موجود روشن نیست و ظاهراً عده‌ای را گرد خود فراهم آورده بود ـ سرکوب کرد و شماری از یاران او را نزد خلیفه گسیل داشت (بلاذری، همان، ۳۲۹/۴؛ طبری، ۳۹/۸).

در این دوره نیز کوششهای ساکنان بحرین برای به دست آوردن موقعیت خاص و مخالفت با حکام عراق ادامه یافت، گرچه در تمامی

خیزشها و تحولات بعدی ــ با توجه به تغییر اوضاع در دستگاه خلافت ــ گرایش شیعی به مفهوم کلی آن غلبه داشت. البته نباید از یاد برد که منطقهٔ عمان در جوار بحرین نیز به پایگاه خوارج اباضیه تبدیل شده بود (برای تفصیل، نک: هـ د، اباضیه). احتمالاً نخستین نشانه‌های آشکار چنین تمایلاتی در شورش صاحب الزنج در نیمهٔ سدهٔ ۳ق/۹م ظاهر شد که وی حدود ۲۰ سال در نواحی بصره و خوزستان مشغول تاخت و تاز بود (اقبال، *مطالعاتی*...، ۲۱). ارتباط نَسَبی او با بنی عبدالقیس، وی را با اعراب این قبیلهٔ مهم ساکن در بحرین پیوند می‌داد (طبری، ۴۱۰/۹؛ دربارهٔ نسب او، نک: سامر، ۵۱ بب؛ علبی، ۱۳- ۱۵)، اما چون در ۲۴۹ق/۸۶۳م از سامرا به بحرین آمد، بنابر روایات، نخست ادعا کرد که از نسل ابوالفضل عباس بن علی (ع) است و شماری از مردم هجر به او پیوستند، لیکن پاره‌ای دیگر نپذیرفتند. سرانجام، میان موافقان و مخالفان او جنگی درگرفت و ظاهراً در پی آن، صاحب الزنج به احسا رفت (طبری، همانجا؛ نیز نک: ذهبی، ۱۳۲/۱۳). ادعاهای نخستین صاحب الزنج که ظاهراً حاوی پاره‌ای عقاید موردتوجه شیعه با عناصری از عقاید منسوب به خوارج بود، برای جذب انواع هوادار در منطقهٔ بحرین سخت مؤثر افتاد؛ چندان که بنابر روایات، پس از مدتی به وی خراج هم می‌پرداختند (طبری، ۴۱۰/۹-۴۱۱؛ مسعودی، ۱۰۳/۵؛ برای بررسی عقاید وی، نک: سامر، ۷۰ بب؛ علبی، ۴۶-۴۷؛ بلیایف، ۵۰)؛ با اینهمه، اقدامات او موجب بروز درگیریها و جنگهای خونین در نقاطی از آن ناحیه گردید، چندان‌که سرانجام در ۲۵۴ق/۸۶۸م ناچار شد با شماری از یاران خود به بصره رود (طبری، ۴۱۱/۹-۴۱۲؛ نیز نک: ذهبی، همانجا؛ صفدی، ۴۰۷/۲۱).

اگرچه صاحب الزنج بعدها برای پیشبرد اهداف خود، انبوهی از بندگان و غلامان زنگی را که از ستم اربابان خویش به ستوه آمده بودند، با گروههای دیگری از طبقات مردم، به گرد خود فراهم آورد (نک: علبی، ۷۵ بب)، اما یاران اصلی او همچون یحیی بن محمد ازرق از موالی بنی دارم، اهل احسا، محمد بن سلم ــ قصابی از اهالی هجر ــ و سلیمان ابن جامع مولای بنی حنظلة همگی بحرینی بودند (طبری، ۴۱۱/۹؛ نیز نک: علبی، ۹۱-۹۲). شورش صاحب الزنج که بی‌گمان عوامل اقتصادی در آن تأثیر قاطع داشت (نک: دوری، ۸۰-۸۱؛ بلیایف، ۴۵-۴۷)، بر اثر اشتغال دستگاه خلافت به امور و دشواریهای دیگر (نک: سامر، ۹۹؛ علبی، ۸۸-۸۹، ۱۰۰)، به سرعت در مناطق بصره و خوزستان گسترش یافت و تا نزدیکی بغداد نیز رسید و به طور خاص بر بصره زیانهای اقتصادی عمده‌ای وارد آورد (سامر، ۱۰۱-۱۰۶؛ علبی، ۹۶-۹۷، ۱۰۲-۱۰۳).

هرچند جنبش صاحب الزنج با قتل او (صفر ۲۷۰، نک: طبری، ۶۵۹/۸-۶۶۰، ۶۶۳) سرکوب شد، ولی اوضاع را برای فعالیت دیگر عناصر خواهان جدایی از عراق، به ویژه در بحرین فراهم آورد (بزون، ۱۲۲-۱۲۴؛ دخویه، ۲۴). جنبش قرمطیان بحرین که با قیام ابوسعید جنابی، بیش از یک دهه پس از شورش صاحب الزنج در بحرین پدید آمد، این منطقه را طی مدتی دراز از دسترس خلافت بغداد دور نگاه داشت. چنانکه روایات نشان می‌دهند، پیش از قیام ابوسعید، منطقهٔ بحرین محل تبلیغ اندیشه‌های موردتوجه شیعه همچون «ظهور مهدی» بوده است (نک: ثابت بن سنان، ۱۲-۱۳).

ابوسعید با چنین زمینه‌ای کار خویش را آغاز کرد و توانست در اواخر نیمهٔ دوم سدهٔ ۳ق مناطق گوناگون بحرین همچون قطیف ــ که در آن عهد مرکز بحرین بود و امیری از سوی خلیفه در آنجا سکنیٰ داشت ــ و نیز هجر و احسا را به دست آورد (همو، ۲۲-۲۳؛ ابوعلی مسکویه، ۹/۵، ۱۱-۱۲؛ برای تفصیل، نک: هـ د، ابوسعید جنابی). وی که احسا را مرکز خویش قرار داده بود (مقریزی، ۱۶۲/۱)، اندک اندک آنجا را آباد کرد و برای اصلاح امور کشاورزی روشهایی در پیش گرفت (بزون، ۷۰). دستگاه خلافت بغداد گرچه کوششهایی برای سرکوب این جنبش انجام داد، ولی چنانکه منظور ابوسعید بود و در پیام وی برای خلیفه انعکاس یافت (نک: ثابت بن سنان، ۱۵-۱۶؛ ابوعلی مسکویه، ۱۳/۵-۱۴)، سرانجام کاری از پیش نبرد (بزون، ۷۲-۷۳؛ دخویه، ۳۱-۳۴).

قرامطه نیز مانند شورشیانِ سلف خود بارها بر مناطق جنوب عراق، به ویژه بصره هجوم آوردند و اموال مردم را غارت کردند (بزون، ۷۵). این روند پس از مرگ ابوسعید (۳۰۱ق/۹۱۴م) در دورهٔ فرزندش ابوطاهر نیز ادامه یافت (مثلاً نک: ثابت بن سنان، ۳۶) و قرامطه در سالهای نخستین سدهٔ ۴ق/۱۰م بر کاروان حُجاج بیت‌الحرام (ابوعلی مسکویه، ۱۸۳/۵) و شهر کوفه، بارها یورش آوردند و اموال مردم را به غارت بردند و دفاع عوامل خلافت و کوشش برای برقراری امنیت در آن مناطق غالباً ناکام می‌ماند (مثلاً نک: ثابت بن سنان، ۴۵ بب؛ ابوعلی مسکویه، ۲۴۶/۵ بب، ۲۵۶ بب، ۴۶۰).

نیروی قرامطهٔ بحرین سرانجام بدانجا رسید که در ۳۱۷ق/۹۲۹م ابوطاهر جنابی به مکه لشکر کشید و افزون بر قتل عام زائران، حجرالاسود را در حرکتی نمادین با خود به بحرین برد (ثابت بن سنان، ۵۲-۵۳؛ ابوعلی مسکویه، ۲۷۹/۵-۲۸۰؛ نیز نک: دخویه، ۶۷ بب). البته در این دوره از تاریخ بحرین نیز، حکام این منطقه خود را از پشتیبانی و حمایت حکومتهای نیرومندتر بی‌نیاز نمی‌دیدند؛ مثلاً گرچه در باب اینکه قرمطیان بحرین تا چه اندازه از فاطمیان مصر ــ که از حیث بنیادهای مذهبی به آنان بسیار نزدیک بودند ــ تبعیت می‌کردند، نمی‌توان قاطعانه اظهارنظر کرد، اما با توجه به پاره‌ای نشانه‌ها، می‌توان دریافت که در یک دوره، فاطمیان بر قرامطهٔ بحرین نفوذ گسترده‌ای داشته‌اند (برای تفصیل، نک: هـ د، ابوطاهر جنابی).

در دورهٔ نه چندان بلندی پس از مرگ ابوطاهر، اوضاع به سود عباسیان تغییر یافت و تمایل قرامطه به خلافت مرکزی، در دورهٔ حسن اعصم به اوج خود رسید، چندان‌که اینان در ۳۶۰ق/۹۷۱م به نام مطیع عباسی به شام لشکر کشیدند و جامه‌ها سیاه کردند (مقریزی، ۱۸۸/۱؛ نیز نک: خلیفه، ۳۱۱-۳۱۲). حسن اعصم قرمطی حتیٰ به مصر نیز لشکر کشید. میزان دشمنی فاطمیان با قرامطهٔ این عهد، از نامهٔ ناسزاآلود

معزفاطمی به حسن اعصم آشکار است (مقریزی، ۱۷۷/۱ ب؛ نیز نک: دخویه، ۱۱۰؛ برای تفصیل، نک: هـ د، الفتکین).

حکمرانی قرامطهٔ بحرین پس از مرگ حسن اعصم (۳۶۶ق/۹۷۷م) به سراشیب ضعف و ناتوانی افتاد (خضیری، ۲۷)؛ گرچه آنان هنوز تلاش می‌کردند تا روابط خود را با بنی عباس و آل بویه حفظ کنند (برای اقدامات آل بویه در سرزمینهای اطراف خلیج فارس، نک: اقبال، *مطالعاتی*، ۲۴ ب)؛ چنانکه در ۳۷۴ق/۹۸۴م یکی از ایشان نمایندهٔ قرامطهٔ بحرین در دربار آل بویه بود و در عراق نیز آنان به جنگهایی دست زدند (ابن اثیر، ۳۷/۹، ۴۲؛ نیز نک: خلیفه، ۳۲۰-۳۲۱؛ دخویه، ۱۱۲).

بنابر روایت ابن خلدون، پس از وقوع اختلاف میان قرامطه، بخشی از ایشان که از اعقاب ابوسعید جنابی بودند، به جزیرهٔ اوال (بحرین کنونی) رفتند (۱۱۷/۴) و در ۳۷۸ق/۹۸۸م شیخی از بنی منتفق، مشهور به‌اصفر یا اصیفر ظاهراً به‌پشتیبانی خلیفهٔ وقت‌عباسی، بر مناطق بحرین مستولی شد و حکومت میان فرزندان او ادامه یافت (ابن‌اثیر، ۵۸/۹- ۵۹؛ نک: ابن خلدون، ۱۱۸/۴، که در روایت او برخی موارد تصحیف شده است؛ نیز نک: دخویه، ۱۱۲-۱۱۳). با اینهمه، گویا قرامطه همچنان بر برخی مناطق مانند جزیرهٔ اوال سلطه داشته‌اند، زیرا در حدود سال ۴۵۸ق/۱۰۶۶م ساکنان این جزیره بر قرامطه شوریدند و مردی به نام ابوبهلول عوام بن محمد بر جزیره سلطه یافت و خطبه به نام قائم عباسی خواند (صابی، ۸۱؛ نیز نک: بلاذی، ۲۷۷؛ قس: خلیفه، ۳۲۱-۳۲۲).

به نظر می‌رسد که در حدود میانهٔ سدهٔ ۵ق/۱۱م نام بحرین بر جزیرهٔ اوال نیز اطلاق می‌شده است؛ چنانکه محمد بن هلال صابی (د ۴۸۰ق/ ۱۰۸۷م) از این جزیره به عنوان بحرین نام برده (همانجا)، و ناصر خسرو قبادیانی (د ۴۸۱ق) که در حدود سالهای ۴۴۲-۴۴۳ق/۱۰۵۰- ۱۰۵۱م در منطقهٔ احسا و قطیف بوده، از این جزیره به نام بحرین یاد کرده است (ص ۱۲۶؛ نیز نک: ادریسی، ۳۸۶/۱). با آنکه اطلاق نام بحرین بر اوال از سده‌های ۷-۸ق/۱۳-۱۴م دست کم نزد برخی از مؤلفان ایرانی دیده می‌شود (مثلاً نک: وصاف، ۱۷۹؛ احمد زرکوب، ۸۰)، برخی دیگر از مؤلفان، شاید به اقتفای جغرافی‌نگاران کهن، نام بحرین را همچنان بر منطقهٔ مشهور اطلاق کرده‌اند (مثلاً نک: یاقوت، ۵۰۶/۱-۵۰۷؛ حافظ - ابرو، *جغرافیا*، ۲۲۸/۱). به هر حال، از این پس تاریخ بحرین را باید با تأکید بر جزیرهٔ اوال مرور کرد.

با استیلای ابوبهلول بر جزیرهٔ اوال، حکمرانی منطقه به دست عربهای بومی افتاد، گرچه ایشان نیز گاه بر خلافت عباسی و گاه بر حاکمان وقت ایران تکیه داشتند. بقایای حکومت قرمطیان در قطیف با شورش یحیی بن عیاش در نیمهٔ سدهٔ ۵ق/۱۱م از میان رفت و هرچند او کوشید اوال را نیز از استیلای ابوبهلول به درآورد، اما نتوانست، تا اینکه فرزندش زکریا با قتل ابوبهلول این جزیره را به قطیف ملحق کرد (انصاری، ۹۸/۱؛ عصفور، ۳۵۶-۳۵۷). حکمرانی زکریا دیری نپایید و با خیزش یکی از شیعیان بنی عبدالقیس به نام عبدالله بن علی عیونی به‌پایان رسید.

عبدالله عیونی برای پایان بخشیدن به استیلای بقایای قرمطیان بر احسا به ملکشاه سلجوقی متوسل شد و ارتق در ۴۶۹ق/۱۰۷۶م بدین منظور به شرق جزیرة العرب لشکر کشید و بقایای قرمطیان را در نواحی منطقهٔ بحرین از میان برداشت (ابن خلدون، انصاری، همانجاها؛ نیز نک: لاذقانی، ۴۸؛ بازورث، 98). با پیروزی عبدالله عیونی بر ابن عیاش، اوال نیز به مناطق تحت سیطرهٔ عبدالله و اخلاف وی درآمد (انصاری، ۱۰۰/۱، ۱۰۲-۱۰۳). بدین‌سان، در نیمهٔ دوم سدهٔ ۵ق پایهٔ حکومتی شیعی نهاده شد که حدود ۱۷۰ سال در نواحی بحرین قدیم دوام آورد.

پس از مرگ عبدالله که در اواخر سدهٔ ۵ یا اوایل سدهٔ ۶ق اتفاق افتاد، فرزندش فضل بن عبدالله، پس از مدتی مرکز حکومت را به اوال انتقال داد (خضیری، ۲۳). حکمرانی خاندان عیونی با فراز و فرود بسیار و در پاره‌ای مواقع با درگیری میان اعضای این خاندان همراه بود (نک: همو، ۳۶-۳۸). بحرین در دورهٔ عیونیها، در قلمرو سلاجقهٔ کرمان (آل قاورد) بود و از سرکوب شورشی در بحرین در ایام توران شاه قاوردی (نک: هـ د، آل قاورد) یاد شده است (حافظ ابرو، همان، ۲۵/۳-۲۶، نیز نک: ۲۷).

حکومت عیونی، با تشکیل حکومتهای نیمه مستقل محلی در جزایر اطراف مقارن بود و گاه میان حکمرانان منطقه جنگهایی برای تسلط بر مناطق یکدیگر واقع می‌شد؛ چنانکه در ۵۴۹ق/۱۱۵۴م و پس از آن، حاکم جزیرهٔ قیس (کیش) چند بار بر اوال هجوم آورد و آنجا را دستخوش غارت و تخریب کرد (انصاری، ۱۰۱/۱؛ نیز نک: خضیری، ۳۸). آنگاه که خاندان عیونی به سراشیب ضعف و ناتوانی افتاده بود، محمد بن احمد بن فضل عیونی با ایجاد ارتباط دوستانه با ناصر عباسی (حک ۵۷۵-۶۲۲ق/۱۱۷۹-۱۲۲۵م)، توانست به امارت عیونیها جانی تازه بخشد (همو، ۳۹)، اما با قتل او (ح ۶۰۲-۶۰۶ق/۱۲۰۶-۱۲۰۹م) بار دیگر تفرقه و ضعف بر ارکان امارت عیونی مستولی شد و نزاع با حاکمان جزیرهٔ کیش که قصد داشتند جزیرهٔ بحرین را به قلمرو خود درآورند، بر پریشانی اوضاع می‌افزود؛ چندان‌که سرانجام، در اواخر دورهٔ عیونی اهالی بحرین به حاکمان کیش خراج می‌پرداختند (همو، ۴۲).

در ۶۲۸ق/۱۲۳۱م ابوبکر سعد زنگی (دربارهٔ او، نک: هـ د، اتابکان فارس) به منطقهٔ خلیج فارس لشکر کشید و سرانجام در ذیحجهٔ ۶۳۶/ژوئیهٔ ۱۲۳۹ به حکومت واپسین امیر عیونی، محمد بن ابی ماجد که قصد داشت بار دیگر پایهٔ حکومت این خاندان را مستحکم گرداند (همو، ۴۴-۴۵)، پایان داد و بحرین را همراه دیگر مناطق آن ناحیه به خاک فارس بازگرداند (وصاف، ۱۷۹؛ احمد زرکوب، ۸۰؛ حمدالله، ۵۰۶؛ غفاری، ۱۲۷؛ نیز نک: اقبال، *مطالعاتی*، ۳۴-۳۵). از آن پس، بحرین جزوی از امارت فارس بود و با آنکه در ۶۶۱ق/۱۲۶۳م هلاکو، اتابکان را از حکمرانی ناحیهٔ فارس برکنار کرد، جزیرهٔ بحرین همچنان از توابع آنجا ماند (همان، ۳۶)؛ اما در ۶۷۱ق/۱۲۷۲م رکن‌الدین محمود قلهاتی از ملوک هرمز، با استفاده از پریشانی اوضاع قصد تسخیر

بحرین و مناطق اطراف را داشت که به تدبیر امیر سوغونجاق حاکم وقت فارس سرکوب شد (وصاف، ۱۹۵ـ۱۹۶؛ منتخب...، ۱۱ـ۱۲؛ نیز نک: قزوینی، ۵۱/۹).

در ۶۹۲ق/۱۲۹۳م گیخاتو ایلخان مغول، سراسر خلیج فارس و جزایر آن مانند بحرین را به اقطاع به جمال‌الدین ابراهیم بن محمد طیبی، مشهور به ملک اسلام داد (نک: وصاف، ۳۰۲؛ ابوالقاسم کاشانی، ۱۸۳). در ۷۳۴ق سلطان ابوسعید (حک ۷۱۷ـ۷۳۶ق/۱۳۱۷ـ۱۳۳۶م)، امیر شرف‌الدین محمودشاه اینجو را از حکمرانی فارس که بحرین هم جزو آن بود، عزل کرد و به امیری دیگر به نام مسافر ایناق سپرد (حافظ ابرو، *ذیل*...، ۱۸۷ـ۱۸۸؛ نیز نک: اقبال، *تاریخ*...، ۳۴۴/۱). در حدود سال ۷۲۸ق/۱۳۲۸م یکی از نام‌آورترین ملوک هرمز، قطب‌الدین تهمتن، جزیرهٔ بحرین را تسخیر کرد و حکومت او بر بحرین به سبب هرج و مرج اوضاع ادامه یافت (منتخب، ۱۷؛ نیز نک: اقبال، *مطالعاتی*، ۴۲). در دورهٔ فرزند وی، تورانشاه نیز بحرین در تصرف ملوک هرمز بود (اسکندربیک، ۶۱۴؛ هدایت، ۳۳۳/۸) و او به نام شاه شیخ ابواسحاق مظفری، حاکم فارس خطبه می‌خواند و گفته‌اند: ملوک هرمز که در این زمان بر کیش و جزیرهٔ بحرین تسلط داشتند، به حاکم مظفری خراج می‌پرداخته‌اند (شبانکاره‌ای، ۳۱۹؛ اقبال، همان، ۴۴. برای دیگر حوادث داخلی بحرین در دورهٔ تورانشاه، نک: همو، ۴۴ـ۴۵).

مآخذ: ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن حبیش، عبدالرحمان، *الغزوات*، به کوشش سهیل زکار، بیروت، ۱۴۱۲ق/۱۹۹۲م؛ ابن خلدون، *العبر*، به کوشش خلیل شحاده، بیروت، ۱۴۱۷ق/۱۹۹۷م؛ ابن سعد، محمد، *الطبقات الکبریٰ*، بیروت، دارصادر؛ ابن هشام، عبدالملک، *السیرة النبویة*، به کوشش مصطفی سقا و دیگران، قاهره، ۱۳۵۵ق؛ ابوعلی مسکویه، احمد، *تجارب الامم*، به کوشش ابوالقاسم امامی، تهران، ۱۳۷۶ش/۱۹۹۷م؛ ابوالقاسم کاشانی، عبدالله، *تاریخ اولجایتو*، به کوشش مهین همبلی، تهران، ۱۳۴۸ش؛ احمد زرکوب، *شیرازنامه*، به کوشش اسماعیل واعظ جوادی، تهران، ۱۳۵۰ش؛ ادریسی، محمد، *نزهة المشتاق*، بیروت، ۱۴۰۹ق/۱۹۸۹م؛ اسکندربیک منشی، *عالم آرای عباسی*، تهران، ۱۳۵۰ش؛ اشعری، علی، *مقالات الاسلامیین*، به کوشش هلموت ریتر، ویسبادن، ۱۴۰۰ق/۱۹۸۰م؛ اقبال آشتیانی، عباس، *تاریخ مفصل ایران*، تهران، ۱۳۵۶ش؛ همو، *مطالعاتی در باب بحرین و جزایر و سواحل خلیج فارس*، تهران، ۱۳۲۸ش؛ انصاری احسایی، محمد، *تحفة المستفید*، به کوشش حمد جاسر، ریاض/احسا، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۲م؛ بزون، حسن، *القرامطة بین‌الدین و الثورة*، بیروت، ۱۹۹۷م؛ بلادی، علی، *انوار البدرین*، نجف، ۱۳۷۷ق؛ بلاذری، احمد، *جمل من انساب الاشراف*، به کوشش سهیل زکار و ریاض زرکلی، بیروت، ۱۴۱۷ق/۱۹۹۶م؛ همو، *فتوح البلدان*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۶۵م؛ بلیایف، ی.آ.، «قیام زنگیان در روزگار خلفای عباسی»، *سه مقاله دربارهٔ بردگی*، ترجمهٔ سیروس ایزدی، تهران، ۱۳۵۶ش؛ پیگولوسکایا، ن.و.، *اعراب حدود مرزهای روم شرقی و ایران*، ترجمهٔ عنایت‌الله رضا، تهران، ۱۳۷۲ش؛ تقی‌زاده، حسن، *از پرویز تا چنگیز*، تهران، ۱۳۴۹ش؛ ثابت بن سنان، «تاریخ اخبار القرامطة»، *اخبار القرامطة*، به کوشش سهیل زکار، دمشق، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۲م؛ حافظ ابرو، عبدالله، *جغرافیا*، به کوشش صادق سجادی، تهران، ۱۳۷۸ش؛ همو، *ذیل جامع التواریخ رشیدی*، به کوشش خانبابا بیانی، تهران، ۱۳۵۰ش؛ حمدالله مستوفی، *تاریخ گزیده*، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۳۶ش؛ خضیری، علی، *علی بن المقرب العیونی: حیاته و شعره*، بیروت، ۱۴۰۱ق/۱۹۸۱م؛ خلیفه، می محمد، *من سواد الکوفة الی البحرین*، بیروت، ۱۹۹۹م؛ خلیفة بن خیاط، *تاریخ*، به کوشش سهیل زکار، دمشق، ۱۹۶۶م؛ خماش، نجده، *الادارة فی العصر الاموی*، دمشق، ۱۴۰۰ق/۱۹۸۰م؛ دخویه، م.ی.، *قرمطیان بحرین و فاطمیان*، ترجمهٔ محمدباقر امیرخانی، تهران، ۱۳۷۱ش؛ دوری، عبدالعزیز، *تاریخ العراق الاقتصادی فی القرن الرابع الهجری*، بیروت، ۱۹۷۴م؛ ذهبی، محمد، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش شعیب ارنؤوط و دیگران، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ سامر، فیصل، *ثورة الزنج*، بغداد، ۱۹۷۱م؛ شبانکاره‌ای، محمد، *مجمع الانساب*، به کوشش هاشم محدث، تهران، ۱۳۶۳ش؛ شوفانی، الیاس، *حروب الردة*، بیروت، ۱۹۹۵م؛ صابی، محمد، «فی حوادث سنة ۴۵۸»، *اخبار القرامطة* (نک: هم، ثابت بن سنان)؛ صفدی، خلیل، *الوافی بالوفیات*، به کوشش محمد حجیری، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ طبری، *تاریخ*؛ عصفور، محمد، «عقد اللآل فی تاریخ اوال»، همراه *من سواد الکوفة الی البحرین* (نک: هم، خلیفه)؛ علبی، احمد، *ثورة الزنج*، بیروت، ۱۹۶۱م؛ علی، صالح احمد، *التنظیمات الاجتماعیة و الاقتصادیة فی البصرة*، بغداد، ۱۹۵۳م؛ همو، *خطط البصرة و منطقتها*، بغداد، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ همو، *محاضرات فی تاریخ العرب*، بغداد، ۱۹۶۰م؛ غفاری قزوینی، احمد، *تاریخ جهان آرا*، تهران، ۱۳۴۳ش؛ قدامة بن جعفر، *الخراج و صناعة الکتابة*، به کوشش محمدحسین زبیدی، بغداد، ۱۹۷۹م؛ قزوینی، محمد، *یادداشتها*، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۴۷ش؛ کستر، م.ج.، *الحیرة و مکة*، ترجمهٔ یحیی جبوری، بغداد، ۱۳۹۶ق/۱۹۷۶م؛ کلاعی، سلیمان، *تاریخ الردة*، به کوشش خورشید احمد فارق، دهلی‌نو، معهد الدراسات الاسلامیه؛ کلیر، کلاوس، *خالد و عمر*، ترجمهٔ محمد جدید، دمشق، ۲۰۰۱م؛ لاذقانی، محیی‌الدین، *ثلاثیة الحلم القرمطی*، قاهره، ۱۹۹۳م؛ مارکوارت، ی.، *ایرانشهر*، ترجمهٔ مریم میراحمدی، تهران، ۱۳۷۳ش؛ مسعودی، علی، *مروج الذهب*، به کوشش شارل پلا، بیروت، ۱۹۷۱م؛ مقریزی، احمد، *اتعاظ الحنفاء*، به کوشش جمال‌الدین شیال، قاهره، ۱۳۸۷ق/۱۹۶۷م؛ *منتخب التواریخ معینی*، منسوب به معین‌الدین نطنزی، به کوشش ژان اوبن، تهران، ۱۳۳۶ش؛ ناصرخسرو، *سفرنامه*، برلین، ۱۳۴۰ق؛ نجم، عبدالرحمان عبدالکریم، *البحرین فی صدر الاسلام و اثرها فی حرکة الخوارج*، بغداد، ۱۹۷۳م؛ نولدکه، ت.، *تاریخ ایرانیان و عربها در زمان ساسانیان*، ترجمهٔ عباس زریاب، تهران، ۱۳۵۸ش؛ واقدی، محمد، *الردة*، به کوشش محمود عبدالله ابوالخیر، عمان، دارالفرقان؛ وصاف، *تاریخ*، بمبئی، ۱۲۶۹ق؛ هدایت، رضاقلی، *روضة الصفا*، تهران، ۱۳۳۹ش؛ یاقوت، *بلدان*؛ یعقوبی، احمد، *تاریخ*، به کوشش هوتسما، لیدن، ۱۹۶۳م؛ نیز:

Bosworth, C.E., «The Political and Dynastic History of the Iranian World (A.D. 1000-1217)», *The Cambridge History of Iran*, vol. V, ed. J.A. Boyle, Cambridge, 1968; Caetani, L., *Annali dell'Islām*, Milan, 1907.

علی بهرامیان

۳. از دورهٔ صفوی تا استیلای آل خلیفه: سلطنت شاه اسماعیل صفوی (۹۰۵ـ۹۳۰ق/۱۵۰۰ـ۱۵۲۴م) در ایران و تحولات حاصل از آن چندان تأثیری بر بحرین و نواحی مجاور آن به عنوان جزئی از سرزمین ایران نداشت. در آغاز سدهٔ ۱۰ق/۱۶م، بحرین از جمله سرزمینهای تحت نظارت حکومت محلی ایرانی ملوک هرمز محسوب می‌شد (ابن ماجد، ۴۲۳). حاکمیت ملوک هرمز بر این نواحی از اوایل سدهٔ ۸ق/۱۴م و در دورهٔ حکومت قطب‌الدین تهمتن آغاز شد (تیکشیرا، 172). از آن پس تا سدهٔ ۱۰ق/۱۶م امور سیاسی و اقتصادی بحرین تحت‌نظر مستقیم ملوک هرمز قرار داشت (اوبن، «ملوک...»[1]، 97). در آغاز سدهٔ ۱۰ق و پیش از ورود پرتغالیها به خلیج فارس، اجود بن زامل جبری رئیس قبیلهٔ بنی جبر از طرف ملوک هرمز بر بحرین حکومت می‌کرد (ابن ماجد، همانجا؛ سخاوی، ۱۹۰/۱)؛ ولی ضعف ملوک هرمز موجب شد تا رؤسای قبیلهٔ بنی جبر قدرت خود را در سواحل جنوبی خلیج فارس توسعه بخشند (قاسم، ۳۰). این

---

1. «Le Royaume...»

توسعه‌طلبی موجب نگرانی ملوک هرمز بود. از این‌رو، خواجه عطا وزیر قدرتمند هرمز در ۹۱۳ق/۱۵۰۷م به بحرین لشکر کشید و قبیلهٔ بنی‌جبر را ناگزیر به پذیرش مجدد حاکمیت ملوک هرمز کرد (اوبن، همان، 127-126). بنابراین، اگرچه در آستانهٔ ورود پرتغالیها به خلیج فارس، بحرین و نواحی ساحلی آن تحت ادارهٔ رؤسای بنی‌جبر بود، اما مورخان پرتغالی، در این دوره بحرین را جزو نواحی قلمرو هرمز ذکر کرده‌اند (پیرش، I/19).

باربوزا مورخ پرتغالی سدهٔ ۱۰ق/۱۶م در بیان «جزایر قلمرو ملوک هرمز» از بحرین به عنوان شهری بزرگ و محل رفت و آمد بازرگانان هرمز، و دارای مرواریدهای عالی یاد کرده است (ص 37). پس از اشغال هرمز به دست پرتغالیها و به سبب خودداری امیر مقرن بن زامل از پرداخت مالیات، نیروهای مشترک هرمز و پرتغال در ۹۲۸ق/۱۵۲۲م به بحرین حمله کردند (سوزا، 256). گرچه مقرن به مقابله رفت، اما با همهٔ سرسختی و مقاومتی که از خود نشان داد، در این نبرد شکست خورد و کشته شد (ابن ایاس، ۴۳۱/۵؛ نیز نک: سوزا، 258). پس از آن حاکمیت بنی جبر بر بحرین پایان گرفت و امور آنجا به فرمانده ایرانی قشون هرمز به نام رئیس شرف‌الدین فالی سپرده شد که از اعضای برجستهٔ خاندان قدرتمند و دیوانسالار «رؤسای فال» به شمار می‌رفت. این خاندان چند سده منصب وزارت هرمز را برعهده داشتند و نقش بسیار مهمی در امور سیاسی و تجاری خلیج فارس و اقیانوس هند ایفا کردند (اوبن، «خواجه عطا...[1]»، 107). آنان پیرو مذهب تشیع بودند و حاکمیتشان بر بحرین در واقع تجدید قدرت شیعیان محسوب می‌شد. رؤسای خاندان فالی از ۹۲۸ تا ۱۰۱۰ق/۱۵۲۲ تا ۱۶۰۱م به طور متوالی متوالیاً بر بحرین حکومت کردند.

در ۹۲۷ق/۱۵۲۱م حاکم بحرین بر ضد پرتغالیان قیام کرد (مایلز، 158)، رئیس دارالتجارهٔ پرتغالی به دار آویخته شد و شماری از مسیحیان شهر کشته شدند (اقبال، ۶۳). سرانجام، قیام به دیگر نواحی سرایت کرد و مورد حمایت توران شاه امیر هرمز واقع شد (سوزا، 264-263). نایب‌السلطنهٔ پرتغالی مستقر در گوا، با اطلاع از قیام گستردهٔ مردم در نواحی مختلف خلیج فارس، نیروی عظیمی بدانجا گسیل داشت و با استفاده از اختلافات داخلی امرای قلمرو هرمز توانست قیام را سرکوب کند. توران‌شاه به جزیرهٔ قشم پناه برد و در آنجا به دست یکی از سران قبیلهٔ بنی جبر کشته شد (قاسم، ۳۳).

از سوی دیگر، تسلط عثمانیها بر مصر و سواحل بحر احمر و حضور آنها در نواحی جنوبی بین‌النهرین موجب بروز درگیریهایی میان آنان و پرتغالیها شد و بحرین برای مدت نسبتاً طولانی تحت‌تأثیر این رقابتها قرار گرفت. وزیر وقت هرمز و حاکم پیشین بحرین با عثمانیها ارتباط برقرار کرد و نامه‌هایی میان آنان رد و بدل شد. هدف او جلب حمایت سلطان عثمانی از قیامهای ضد پرتغالی در خلیج فارس بود. رئیس شرف‌الدین فالی با حمایت گستردهٔ حکام نواحی مختلف خلیج فارس به قیام برضد پرتغالیها دست زد و رئیس بدرالدین فالی حاکم بحرین نیز به این قیام پیوست. نایب‌السلطنهٔ پرتغالی مستقر در گوا برادر خود را برای دفع قیام بحرین به آن جزایر فرستاد، اما پرتغالیها به سختی شکست خوردند و برادر نایب‌السلطنه به قتل رسید (سوزا، 335). سرانجام، این قیامها با دستگیری و تبعید رئیس شرف‌الدین فالی وزیر هرمز و روی کار آمدن عناصر دست نشاندهٔ پرتغال به پایان رسید. حاکم بحرین از خشم پرتغالیان در امان ماند و به شرط پرداخت به موقع مالیات بخشوده شد (نک: قائم‌مقامی، *اسناد*...، ۹۱/۱-۹۲).

عثمانیها برای نفوذ در خلیج فارس حاکم بصره را تطمیع و تشویق کردند که با پشتیبانی نیروی دریایی عثمانی قلمرو حاکمیت خود را تا قطیف و احسا گسترش دهد (همان، ۲۲۰/۲-۲۲۶)؛ اما تلاش حاکم بصره برای دست‌یابی به بحرین با شکست مواجه شد و نیروهای کمکی عثمانی نیز در ۹۶۰ق/۱۵۵۳م در سواحل بحرین شکست خورده، عقب‌نشینی کردند (مایلز، 171-170). در این وقایع رئیس بدرالدین فالی حاکم بحرین از نیروهای پرتغالی حمایت می‌کرد (قائم‌مقامی، همانجا).

مداخلات عثمانیها در نیمهٔ دوم سدهٔ ۱۰ق نیز ادامه یافت و بین سالهای ۹۴۴-۹۶۰ق/۱۵۳۷-۱۵۵۳م کشتیهای عثمانی بارها به‌فرماندهی پیری پاشا و مراد رئیس دریا سالاران عثمانی روانهٔ خلیج فارس شدند، اما هر بار بدون رسیدن به نتیجه و پس از درگیریهای پراکنده با ناوگان پرتغالیها خلیج فارس را ترک کردند (نبهانی، ۷۲؛ نیز نک: تفضلی، ۱۴-۱۵). سرانجام، سلطان سلیمان عثمانی در ۹۶۱ق/۱۵۵۴م یکی از دریاسالاران آزمودهٔ خود به نام سیدی علی [کاتبی] رئیس را به منطقه فرستاد. او با ناوگان خود به بحرین رفت و با حاکم جزیره، رئیس مراد فالی ملاقات کرد (کاتبی، ۴۴) و رئیس مراد با درپیش گرفتن سیاست مدارا با عثمانی توانست این مناطق را از گزند حملات آنان مصون بدارد. نیروهای عثمانی در این لشکرکشی از پرتغالیها شکست خوردند و سیدی علی رئیس ناگزیر ناوگان خود را به سمت سواحل هندوستان برد (همانجا؛ نیز مایلز، 177-175).

اگرچه بحرین در سراسر سدهٔ ۱۰ق/۱۶م دچار بحرانها و کشمکشهای فراوانی شد، اما تجارت و اقتصاد آن از رونق نیفتاد. تجارت سالیانهٔ بحرین در این دوره معادل ۵۰۰ هزار مسکوک طلا برآورد شده است (تیکشیرا، 176). اهمیت اقتصادی این ناحیه تنها به دلیل وجود مروارید نبود، صدور اسبهای اصیل عربی از بحرین به هند نیز تجارت پرسودی محسوب می‌شد. باربوزا کشتیهایی را با گنجایش ۵۰۰ تا هزار رأس اسب دیده که از بحرین به سمت هند می‌رفته است (ص 42). خرما از دیگر اقلام صادراتی این ناحیه به شمار می‌رفت (نبهانی، ۲۴-۲۵). علاوه بر آن، محصولات کشاورزی دیگری همچون انار، انجیر، زیتون، پرتقال و دیگر مرکبات نیز در این منطقه به وفور یافت می‌شد (همو، ۲۵؛ ابن ماجد، ۴۲۳). مالیات بحرین در این دوره تا ۳۰۰ لک برآورد شده است (قائم مقامی، همان، ۱۸۱/۲).

---

1. «Cojeatar...»

در آستانهٔ سدهٔ ۱۱ق/۱۷م حوادثی در بحرین روی داد که زمینهٔ توجه مستقیم دولت مرکزی ایران، یعنی صفویه را به آن منطقه فراهم آورد. اختلاف بین حکام بحرین که از خاندان ایرانی رؤسای فال بودند، در این دوره آشکارتر شد (نبهانی، ۷۳). مهاجرت بخشی از تیره‌های رؤسا به شیراز و اسکان آنان در این شهر یکی از نتایج گسترش اختلافات داخلی آنها بود (قائم مقامی، همان، ۱۱۷/۲-۱۲۲). رئیس رکن‌الدین مسعود فالی حاکم وقت بحرین که از ۱۰۰۱ق/۱۵۹۳م بر آن نواحی حکومت می‌کرد و مورد توجه مردم بود، از بیم همکاری پرتغالیها با مخالفانش، از رئیس معین‌الدین فالی از سران با نفوذ طایفه که گویا کلانتر فارس بود (منجم، ۲۰۹) و نیز از خویشاوندان خود در شیراز تقاضای کمک کرد (فسایی، ۴۴۵/۱؛ مستوفی، ۳۸۰). این تقاضا مصادف با لشکرکشی الله وردی‌خان (هم) به سمت لارستان بود. چون رئیس معین‌الدین فالی، از الله وردی‌خان در این مورد کسب تکلیف کرد و وی نیز او را احتمالاً با وعدهٔ حکومت بحرین، برای حرکت به سوی این سرزمین و براندازی حکومت رئیس‌رکن‌الدین تشویق کرد، معین‌الدین هم ظاهراً به نیت مدد حاکم و باطناً به قصد تصرف بحرین روانهٔ آن ناحیه گردید. رکن‌الدین فالی حاکم بحرین به استقبال نیروهای فارس شتافت و از ایشان به خوبی پذیرایی کرد. ولی چند روز بعد معین‌الدین فالی نیمه شب به اتفاق برخی از همراهانش بر سر رکن‌الدین ریختند و او را به قتل رسانیدند (اسکندربیک، ۹۹۰/۲؛ منجم، فسایی، همانجاها)؛ اما مردم به جنگ با معین‌الدین برخاستند و الله وردی‌خان هم نیروی کمکی به آنجا فرستاد (اسکندربیک، ۹۹۰/۲-۹۹۱). در همان حال، پرتغالیها و امیر هرمز نیروی نظامی مشترکی به فرماندهی رئیس شرف‌الدین لطف‌الله فالی و فرانسیشکودِ سوتومایور به بحرین گسیل کردند. جزیرهٔ بحرین به مدت ۳ ماه در محاصره قرار گرفت. نیروهای رئیس معین‌الدین فالی در مقابل تهاجم گستردهٔ نیروهای مشترک هرمز و پرتغال، مقاومت سختی از خود نشان دادند و جنگ با عقب‌نشینی نیروهای پرتغالی پایان یافت. اگرچه رئیس معین‌الدین فالی نیز در این جنگ به قتل رسید، با این حال بحرین از ۱۰۱۰ق/۱۶۰۱م دوباره و رسماً به حکومت مرکزی ایران پیوست (منجم، ۲۱۵؛ اقبال، ۷۸).

حکومت بحرین تا ۱۰۲۱ق/۱۶۱۲م بر عهدهٔ الله وردی‌خان حاکم فارس بود (فسایی، ۴۶۱/۱)، و پس از او فرزندش امام قلی خان به عنوان والی فارس، کهگیلویه، لار و بحرین بر این نواحی حکومت می‌کرد (محمدمعصوم، ۴۱). در ۱۰۴۰ق/۱۶۳۰م پس از قتل امام قلی‌خان، سوندوک سلطان زنگنه به حکومت بحرین منصوب شد (همو، ۱۴۸؛ قس: حسینی، ۲۴۷، که از برخورد سلطان ذوالقدر به عنوان حاکم بحرین و هویزه نام می‌برد). سوندوک در همان سال با هدایای فراوان به حضور پادشاه صفوی رسید و شمشیر امیر تیمور گورکان را به رسم پیشکش تقدیم شاه ایران کرد (نبهانی، ۷۴). پس از وی حکومت بحرین به باباخان سپرده شد (حسینی، ۲۶۰)، اما سخت‌گیری و ستمگری او، موجب نارضایی مردم گردید و بر اثر شکایت آنها و اهالی بحرین، در ۱۰۷۷ق/۱۶۶۶م عزل شد و به جای او سلطان پسر قزل خان به حکومت رسید (نبهانی، همانجا؛ سدیدالسلطنه، ۲۳۲). پس از او باقر سلطان، و سپس فرزندش مهدی قلی سلطان تا ۱۱۰۸ق/۱۶۹۶م بر بحرین حکومت کردند (نصیری، ۱۷۷).

در سالهای پایانی حکومت شاه سلطان حسین صفوی نواحی جنوب ایران مورد تاخت و تاز سلطان عمان قرار گرفت. دست‌اندازیهای سلطان بن سیف حاکم عمان در ۱۱۲۷ق/۱۷۱۵م تا بحرین نیز کشیده شد. مهراب سلطان حاکم بحرین در مقابل یورش عمانیها به سختی مقاومت کرد و با پشتیبانی مردم، آنان را به عقب‌نشینی واداشت. تهاجم دوم در ۱۱۲۸ق صورت پذیرفت و حاکم بحرین با استمداد از حاکم دشتستان توانست نیروهای مهاجم را به عقب‌نشینی وادار کند. در ۱۱۲۹ق یک‌بار دیگر سلطان بن سیف با همکاری عربهای قطر و جواسم به بحرین حمله کرد. در همین حال، بر اثر سوء تدبیر شاه ایران، حاکم بحرین از کار برکنار شد و جانشین او در راه رسیدن به بحرین بود که نیروهای عمانی آنجا را به تصرف خود درآوردند (مرعشی، ۳۷-۳۸؛ نیز بخیت، ۲۶۰؛ ازکوی، ۱۱۴). لطفعلی خان والی فارس تلاش گسترده‌ای برای جلب حمایت پرتغالیها و هلندیها به کار برد (فلور، *برافتادن...*، ۳۷؛ لاکهارت، ۱۳۲) و در همان حال، با کمک نیروهای محلی برای بازپس‌گیری بحرین کوشش کرد و سرانجام توانست در ۱۱۳۰ق بر نیروهای عمانی غلبه یابد و بحرین را دوباره فتح کند (مرعشی، ۴۰). این تکاپوها با یورش افغانها به اصفهان و سقوط خاندان صفوی به پایان رسید.

سقوط صفویان موجب پریشانی امور سیاسی جنوب ایران، و شکل‌گیری حاکمیتهای محلی و استقرار قبایل مختلف عرب در سواحل ایران شد. عربهای هوله از جملهٔ این قبایل بودند که توانستند در دوران آشفتگی ایران از موقعیت سود برده، بحرین را به مدت چند سال تصرف کنند (نبراوی، ۱۶۲؛ لاریمر، I(b)/837). با به قدرت رسیدن نادرشاه در ایران و اقدامات گستردهٔ او در سرکوب قدرتهای محلی، اوضاع در خلیج فارس دگرگون شد. در ۱۱۴۸ق/۱۷۳۵م، نادر در دشت مغان حاکم فارس را مأموریت داد تا به بحرین لشکر کشد و عربهای هوله را از آن دیار براند (حسینی، ۲۷۷). محمدتقی خان بعد از ورود به فارس فوجی از سپاهیان دشتی و دشتستان را به قلعهٔ ریشهر از قلاع بوشهر فرستاد و چون خبر یافت که شیخ جباره، از بحرین به قصد حج به مکه رفته، و از جانب خود نایبی در آنجا گماشته است، سپاهیان خویش را بر کشتی نشانده، تحت فرماندهی لطیف‌خان، دریابیگی نادرشاه روانهٔ بحرین کرد (اقبال، ۱۰۱). با آنکه هلندیها از کمک کردن به نادر امتناع کردند (فلور، حکومت...، ۱۵۴-۱۵۵)، نیروهای ایران توانستند در غیاب شیخ جباره، بحرین را به تصرف خود درآورند و فرمانده ایرانی کلید قلعه‌های بحرین را به درگاه نادرشاه فرستاد (فسایی، ۵۳۹/۱؛ اقبال، همانجا). شیخ ناصر از رؤسای خاندان آل مذکور و حاکم

بوشهر، به عنوان حاکم جدید بحرین و فرمانده نیروی دریایی معرفی و منصوب گردید (لاکهارت، 14).

رقابت شدید قدرتها در خلیج فارس موجب تجدید و احیای قدرت عناصر قبیله‌ای در این منطقه گردید که با مرگ نادر فزونی یافت (آدمیت، 30). عناصر قبیله‌ای ساکن در نواحی ساحلی قدرت گرفته، حوادثی پدید آوردند که در آیندهٔ این منطقه تأثیر چشمگیری داشت. نواحی جنوبی ایران، حد فاصل بندرعباس تا بحرین، محل رقابت و درگیریهای خونین حکام محلی و سران قبیله‌ها گردید (نک: فلور، *اختلاف...*، ۱۸۳؛ پری، 118-117). این حوادث موجب انتقال مرکزیت اقتصادی منطقه به بحرین شد و کانون تجارت و اقتصاد در خلیج فارس به بخش علیای آن منتقل گردید و بحرین در سایهٔ این تحول اهمیت بسیار یافت و به همین سبب، مورد توجه قدرتهای منطقه واقع گردید (نک: ملکم، ۵۳؛ امین، ۶۳-۶۴).

انتقال مراکز تجارت دریایی به بوشهر و نواحی مجاور آن در حالی صورت گرفت که این منطقه صحنهٔ رقابت و درگیری عربهای هوله و آل مذکور بود. رقابتها و کشمکشهای سرسختانهٔ دو رقیب قدرتمند در ایران، زمینهٔ لازم را برای تثبیت دیگر قدرتهای قبیله‌ای به وجود آورد. یکی از این قبایل که در تاریخ بحرین تأثیر چشمگیر داشته است و برخی از مورخان، افراد آن را بنیان‌گذاران حاکمیت مستقل بحرین معرفی کرده‌اند، عتوبیها هستند (سدیدالسلطنه، ۴۷۷). اینان در سدهٔ ۱۲ق/۱۸م به سبب قحط سالی از نجد به ناحیهٔ کویت مهاجرت کردند و در ۱۱۸۰ق/۱۷۶۶م محمد بن خلیفه کویت را به قصد زباره ترک کرد و در این ناحیه ساکن شد (نبهانی، ۸۲-۸۳؛ نبراوی، ۲۳۱-۲۳۲؛ کلی، 32). وی با استقرار قبیلهٔ خود در ناحیهٔ زباره و تسلط بر دیگر تیره‌های عتوبی توانست فعالانه در تجارت مروارید شرکت کرده، ثروت بسیاری به دست آورد؛ آنگاه با خرید و ساخت کشتیهای کوچک باربری، ناوگانی مرکب از ۱۳۰ فروند قایق کوچک در اختیار گرفت (آدمیت، 33). در این دوره بحرین در قلمرو حکومت شیخ ناصر قرار داشت، تا اینکه در ۱۱۹۰ق/۱۷۷۶م در جریان حملهٔ نیروهای کریم خان زند به بصره کشته شد و پادشاه ایران فرزند او شیخ نصر را به عنوان حاکم منصوب کرد (سدیدالسلطنه، ۲۳۳).

اختلافات میان حاکم بوشهر و عتوبیها در این دوره وارد مرحلهٔ جدیدی شد و سرانجام عتوبیان پذیرفتند تا تحت نظارت آل مذکور مالیاتهای مقرر را به ایران پرداخت کنند و قراردادی میان طرفین بسته شد که تا ۱۱۹۷ق/۱۷۸۳م برقرار بود (آدمیت، 34). در این سال احمد بن محمد رئیس جدید آل خلیفه از پرداخت مالیاتهای مقرر سرباز زد و همین امر موجبات لشکرکشی شیخ نصر آل مذکور را فراهم آورد. لشکرکشی نیروهای حاکم بوشهر با شکست مواجه شد و او ناگزیر به بوشهر عقب‌نشینی کرد. احمد بن محمد پس از این پیروزی با قبیلهٔ خود به بحرین رفت و قدرت را به دست گرفت (نبهانی، ۸۶-۸۷؛ کلارک، ۶۶؛ برای تفصیل، نک: هد، آل خلیفه).

درگیریهای آقامحمدخان قاجار و لطفعلی خان زند و آشفتگی در ایران، زمینهٔ لازم را برای احمد بن محمد به وجود آورد تا قدرت خود را در بحرین تثبیت کند؛ با اینهمه، پس از او فرزندش سلمان وابستگی خود را به سلطنت قاجاریه، در نامه‌ای خطاب به حسینعلی میرزا والی فارس اعلام کرد (آدمیت، 35) و در ضمن خواهان حمایت والی فارس در مقابل یورشهای وهابیها گردید (قس: نبهانی، ۸۹-۹۰، که به تقاضای سلمان اشاره‌ای نکرده است).

مشکلات داخلی و خارجی بحرین و گرفتاریهای ایران این فرصت را به سیدسلطان امام مسقط داد تا به توسعهٔ قدرت خود در خلیج فارس بپردازد. او پیش از آن بندرعباس و هرمز و قشم را به مدت ۷۵ سال با پرداخت سالی ۶ هزار تومان از آقامحمدخان اجاره کرده بود (اقبال، ۱۱۸). در ۱۲۰۵ق/۱۷۹۱م امام مسقط برای اخذ مالیاتهای عقب افتادهٔ بحرین به آن ناحیه حمله کرد و بدون گرفتن نتیجهٔ کامل به مسقط بازگشت. در ۱۲۱۴ق/۱۷۹۹م یک‌بار دیگر نیروهای عمانی به بحرین یورش آوردند و سلمان بن احمد حاکم وقت بحرین با تقرب به دربار ایران و قبول پرداخت مالیاتهای معوقهٔ بحرین به عنوان یکی از ایالات ایران توانست از حملهٔ سیدسلطان جلوگیری کند (همو، ۱۱۹-۱۲۰؛ مایلز، 292؛ آدمیت، 36).

اما پس از ۱۲۳۵ق/۱۸۲۰م که انگلیس با شیوخ و رؤسای قبایل خلیج فارس، از آن جمله شیخ بحرین قراردادی منعقد کرد، اوضاع جدیدی حکم‌فرما شد؛ زیرا این قرارداد، نقض آشکار یکی از مواد معاهدهٔ ۱۲۲۹ق/۱۸۱۴م میان ایران و انگلیس بود (اقبال، ۱۳۴). اوضاع و احوال داخلی ایران و پیامدهای جنگ ایران و روس، دست انگلستان را برای مداخلهٔ بیشتر در امور ایران بازگذاشت. از آن پس بحرین به عنوان یکی از مسائل مورد مناقشه بین ایران و انگلیس مطرح شد. در ابتدای شکل‌گیری مسألهٔ بحرین دوبار حاکمیت ایران بر جزیرهٔ بحرین از سوی سیاستمداران انگلیسی مورد تأیید قرار گرفت: نخست در معاهدهٔ «بروس - زکی‌خان» در ۱۲۳۷ق/۱۸۲۲م (قائم مقامی، بحرین...، ۱۶؛ اقبال، ۱۳۵)، و بار دیگر در همان سال از سوی ویلیام‌گرانت‌کیر از افسران دریایی انگلیس در خلیج فارس که طی دستور عملی اداری به آن اذعان شده است (آدمیت، 92-91).

شیخ محمد بن خلیفه که در ۱۲۵۸ق/۱۸۴۲م به یاری برادرش علی ابن خلیفه بر مخالفان داخلی غلبه کرد، چون از مطامع انگلیسیها نسبت به بحرین اطلاع داشت، با دولت ایران و عثمانی از در دوستی درآمد، اما ایران و عثمانی که گرفتار مسائل داخلی خود بودند، تکیه‌گاه مناسبی به نظر نمی‌رسیدند و شیخ بحرین متوسل به انگلیس شد (نفیسی، ۲۹). در ۱۲۶۴ق/۱۸۴۸م طی قراردادی میان او و نمایندهٔ انگلیس، کشتیهای انگلیسی اجازه یافتند تا همهٔ جهازات متعلق به شیخ بحرین یا مردم آن جزایر را تفتیش کنند (لاریمر، I(b)/881). در این ایام سلطان مراد میرزا حسام‌السلطنه والی فارس برای تثبیت موقعیت ایران در بحرین سفیری به نام میرزا مهدی به آن سمت روانه کرد و طی مذاکراتی با شیخ

محمد بن خلیفه، او را از حمایت ایران مطمئن ساخت (آدمیت، 156). حاصل این مأموریت چندین مکاتبه از جانب محمد بن خلیفه خطاب به والی فارس، پادشاه ایران و... بود که در آنها صراحتاً به حاکمیت ایران بر بحرین اشاره شده است (قائم مقامی، همان، ۳۲ ب). این نوشته‌ها راولینسن را سخت خشمگین کرد و موجب اقدامات کاپیتان جونز، معاون کنسول انگلیس در خلیج فارس شد، ولی محمد بن خلیفه مخالفت خود را در برابر موضع انگلستان، آشکارا به نمایندهٔ آن کشور اطلاع داد (همان، ۳۹).

پس از آن، انگلستان با تحریک عده‌ای از اهالی بحرین، مکاتباتی با سلطان عثمانی برای براندازی حکومت محمد بن خلیفه انجام دادند. در پی آن، مداخلات عثمانی در امور بحرین از سوی میرزا حسین خانِ سپهسالار مورد اعتراض ایران قرار گرفت (همان، ۴۵). به دنبال این وقایع محمد بن خلیفه به قطیف حمله کرد و پسر عم خود محمد بن عبدالله را از آنجا متواری ساخت. این امر مورد اعتراض کلنل پلی کنسول انگلیس در خلیج فارس واقع شد و شماری از کشتیهای محمد ابن خلیفه مصادره گردید و اعتراضی از سوی ایران به نمایندهٔ انگلیس تسلیم شد. هر چند کمپانی هند شرقی از اقدامات پلی اظهار ناخرسندی می‌کرد، اما با مداخلهٔ ایران نیز در امور بحرین سخت مخالفت می‌ورزید. محمد بن خلیفه ناگزیر در ۱۲۷۸ق/۱۸۶۱م به عقد قراردادی با انگلیس گردن نهاد (کرزن، ۵۴۷/۲؛ نیز نک: قائم‌مقامی، همان، ۴۵ ب). چون در ۱۲۸۴ق/۱۸۶۷م شیخ محمد بن خلیفه قطر را تصرف کرد، کلنل پلی طی نامهٔ شدیداللحنی به حاکم بحرین و هم پیمان او شیخ ابوظبی، از آنان خواست که دربارهٔ اقدامات خود توضیح دهند (کلی، 673-672). محمد بن خلیفه در این موقع حساس برادر خود را به بوشهر فرستاد و از والی فارس تقاضای کمک کرد، اما نیروهای کمکی فارس وقتی به بحرین رسیدند که نیروهای انگلیسی آنجا را تصرف کرده بودند و محمد ابن خلیفه خود گریخته، و بیرق ایران و عثمانی از فراز قلعهٔ ابوماهر به زیر کشیده شده بود (سدیدالسلطنه، ۲۳۷- ۲۳۸؛ نیز نک: نبهانی، ۱۳۴- ۱۳۵؛ قائم‌مقامی، همانجا).

علی بن خلیفه پس از عزل برادرش کسانی را نزد حسام‌السلطنه و شیخ لنگه فرستاد و تقاضای کمک و سرباز کرد و گفت چون سپاهیان ایران به بحرین برسند، آنجا را به تصرف امنای دولت ایران خواهد سپرد. نیروهای ایران از بندرلنگه عازم بحرین شدند و انگلیسیها در مقابل کشتیهای جنگی خود را به آن نواحی فرستادند، اما چون علی بن خلیفه از حمایت ایران ناامید شد، ناگزیر در ۱۲۸۵ق/۱۸۶۸م با کلنل پلی قراردادی بست که امتیازات پیشین را تأیید می‌کرد (همان، ۶۱-۶۴؛ اقبال، ۱۳۸).

حکومت شیخ عیسی بن علی در بحرین از ۱۲۸۶ق دورهٔ تثبیت قدرت انگلستان در این ناحیه است. او یک‌بار در ۱۲۹۷ق/۱۸۸۰م و بار دیگر در ۱۳۰۹ق/۱۸۹۲م در دو معاهدهٔ جداگانه ملزم شد که بدون اجازهٔ انگلیس با هیچ‌یک از دول دیگر قراردادی نبندد، به هیچ دولت دیگری حق فرستادن نمایندهٔ سیاسی ندهد و حق واگذاری یا فروش بخشی از خاک خود را به دیگری جز انگلستان نداشته باشد (همو، ۱۳۹). بعدها نیز انگلستان امتیاز اقامت یک نمایندهٔ انگلیسی را برای همیشه در بحرین به منظور رسیدگی به دعاوی اتباع خارجی و مشاوره با شیخ در امور حکومتی به دست آورد (زرین قلم، ۱۵۶؛ ویلسن، 248-247) و از ۱۳۰۲ش/۱۹۲۳م در بحرین نمایندگی دائمی تأسیس کرد. در این دوره یکی از برجسته‌ترین افسران انگلیسی به نام سرچارلز بلگریو به عنوان مشاور امیر بحرین انتخاب، و در این جزیره مستقر شد. اگر چه اقدامات خشونت‌آمیز بلگریو موجب خشم مردم گردید و دولت انگلیس سرانجام او را در ۱۳۳۶ش/۱۹۵۷م از بحرین خارج کرد، ولی او در طراحی هویت جدید برای منطقه، از جمله کوشش برای تغییر نام خلیج فارس نقش قابل توجهی داشت (نک: مجتهدزاده، *ایده‌ها...*، ۳۶۸).

در ۱۳۰۶ش/۱۹۲۷م با عقد قراردادی میان انگلیس و ملک عبدالعزیز امیر حجاز روابط میان سعودیان و تحت‌الحمایگان بریتانیا، یعنی بحرین و قطر و امارات متصالحه گسترش یافت (زرین قلم، ۱۶۲). عقد این قرارداد تجاوز به تمامیت ارضی ایران بود و دولت ایران رسماً به جامعهٔ ملل شکایت برد و اعتراض خود را به نمایندهٔ دولت انگلیس نیز تسلیم کرد (*گزیدهٔ اسناد...*، ۸۷/۱؛ رمضانی، 248). چمبرلین وزیر امور خارجهٔ انگلیس طی نامه‌ای به نماینده ایران در لندن، اعلام کرد که دولت انگلیس شواهدی مبنی بر حاکمیت ایران بر بحرین به دست نیاورده است (آدمیت، 195). وزیر امور خارجهٔ ایران طی نامه‌ای در ۱۱ مرداد ۱۳۰۷ ادلهٔ تاریخی حاکمیت دیرین ایران بر بحرین را برشمرد (*گزیدهٔ اسناد*، ۱۱۷/۱-۱۲۳)، اما چمبرلین در پاسخ به این مراسله، در ۲۸ دی ۱۳۰۷ حق حاکمیت ایران بر بحرین را به کلی مردود دانست (همان، ۱۴۹/۱-۱۵۱). سپس در ۱۳۰۸ش دولت انگلستان از ورود و خروج کسانی که فاقد گذرنامهٔ انگلیسی بودند، به بحرین جلوگیری کرد (همان، ۱۶۳/۱). واکنش ایران طی مکاتبات و اعتراضهای رسمی راه به جایی نبرد؛ حتیٰ در همان سال فرانک هُمز نمایندهٔ شرکت نفتی انگلیس، امتیاز اکتشاف نفت در بحرین را به دست آورد و بلافاصله عملیات حفاری را آغاز کرد (همان، ۱۷۲/۱). اعتراض دولت ایران و شکایت وزیر امور خارجه به جامعهٔ ملل (همان، ۱۷۷/۱- ۱۷۸) با توجه به حمایتهای آمریکا از سیاست انگلیس به جایی نرسید (آدمیت، 200-198). سرانجام، مجلس ایران در آبان ماه ۱۳۳۶، با تصویب لایحه‌ای بحرین را «استان چهاردهم» ایران اعلام کرد (رمضانی، 46)، اما قوای انگلیسی بلافاصله در بحرین و شارجه تقویت شدند و در همان حال اخراج ایرانیان از بحرین آغاز گردید (*گزیدهٔ اسناد*، ۱۶۷/۳، ۱۸۲). در ۱۳۳۶ش/۱۹۵۷م دو امیرنشین سعودی و بحرین با حمایت سیاسی انگلیس و آمریکا برای اکتشاف نفت قراردادی به امضا رساندند (همان، ۱۹۴/۳). اردلان وزیر امور خارجهٔ ایران اعلام داشت که این موافقت‌نامه را بی‌اعتبار می‌داند (همان، ۱۹۵/۳). از همین ایام، انگلیس طرح حذف نمادهای فرهنگ ایرانی از بحرین را با جدیت

بیشتری دنبال کرد (برای تفصیل، نک: مجتهدزاده، همان، ۳۷۰-۳۷۱).

در ۱۳۴۱ش/۱۹۶۲م بحرین به مرکز اصلی نیروی زمینی و دریایی انگلیس در خلیج فارس تبدیل شد. ۳ سال بعد مذاکرات ایران با انگلیس برای تعیین مرزهای دریایی ایران، با توجه به اختلافات ایران و انگلیس بر سر مسألهٔ بحرین به نتیجه نرسید. از آن سوی چون انگلستان درصدد خروج از خلیج فارس برآمد، امیرنشینهای منطقه را به تشکیل اتحادیه‌ای سیاسی شامل بحرین، قطر و ۷ امیرنشین سواحل متصالح تشویق کرد. ایران در ۱۳۴۷ش مخالفت خود را با حضور بحرین در این اتحادیه اعلام داشت (*ایرانیکا*، III/509؛ رمضانی، 48). اظهارات پادشاه عربستان مبنی بر اینکه عربها باید جای انگلستان را در منطقه پر کنند و استقبال از عیسی بن سلمان آل خلیفه به عنوان رئیس یک کشور مستقل در ریاض، لغو دیدار شاه ایران از عربستان سعودی را در پی آورد (مجتهدزاده، *امنیت...*، ۱۵۸). در ۱۳۴۷ش شاه ایران توسل به زور در مالکیت بحرین را از سوی ایران رد کرد (*ایرانیکا*، همانجا). در سال بعد امیر بحرین شیخ عیسیٰ طی دیداری از لندن و واشنگتن مذاکرات محرمانه‌ای دربارهٔ بحرین انجام داد. درپی این تحولات، دولت ایران در نامه‌ای به دبیرکل سازمان ملل متحد خواستار کسب نظر از مردم بحرین شد (مجتهدزاده، همان، ۱۶۳). نمایندهٔ ویژهٔ سازمان ملل پس از دو هفته تحقیق، در نامه‌ای اعلام کرد که «اکثریت قاطع مردم بحرین» خواستار استقلال هستند. شورای امنیت با توجه به گزارش نمایندهٔ ویژه در قطعنامهٔ شمارهٔ ۲۷۸، به تاریخ ۲۱ اردیبهشت ۱۳۴۹ش/ ۱۱ مهٔ ۱۹۷۰م استقلال بحرین را به رسمیت شناخت (برای اطلاع از اوضاع بحرین پس از این تاریخ، نک: هـ د، بحرین، کشور؛ نیز آل خلیفه).

مآخذ: ابن ایاس، محمد، *بدائع الزهور*، به کوشش محمد مصطفی، قاهره، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م؛ ابن ماجد، احمد، *الفوائد*، ترجمهٔ احمد اقتداری، تهران، ۱۳۷۲ش؛ ازکوی عمانی، سرحان، *تاریخ عمان*، بحرین و قطر، به کوشش عبدالمجید حسیب قیسی، عمان، ۱۴۱۲ق/۱۹۹۲م؛ اسکندر بیک‌منشی، *عالم‌آرای عباسی*، به کوشش محمد اسماعیل رضوانی، تهران، ۱۳۷۷ش؛ اقبال آشتیانی، عباس، *مطالعاتی در باب بحرین و جزایر و سواحل خلیج فارس*، تهران، ۱۳۲۸ش؛ امین، *منافع انگلیسیها در خلیج فارس*، ترجمهٔ علی میرسعید قاضی، تهران، ۱۳۶۷ش؛ بخیت، حمید، *الفتح المبین*، به کوشش عبدالمنعم عامر و محمدمرسی عبدالله، مسقط، ۱۴۱۵ق/۱۹۹۴م؛ تفضلی، محمود، مقدمه بر *مرآت الممالک* (نک: هـ ، کاتبی)؛ حسینی استرابادی، حسن، *از شیخ صفی تا شاه صفی* (*تاریخ سلطانی*)، به کوشش احسان اشراقی، تهران، ۱۳۶۴ش؛ زرین قلم، علی، *سرزمین بحرین از دوران باستان تا امروز*، تهران، ۱۳۳۷ش؛ سخاوی، محمد، *الضوء اللامع*، قاهره، ۱۳۵۴ق؛ سدیدالسلطنه، محمدعلی، *تاریخ مسقط و عمان، بحرین و قطر*، به کوشش احمد اقتداری، تهران، ۱۳۷۰ش؛ فسایی، حسن، *فارس‌نامهٔ ناصری*، به کوشش منصور رستگار فسایی، تهران، ۱۳۶۷ش؛ فلور، ویلم، *اختلاف تجاری ایران و هلند*، ترجمهٔ ابوالقاسم سری، تهران، ۱۳۷۱ش؛ همو، *بر افتادن صفویان، برآمدن افغان*، ترجمهٔ ابوالقاسم سری، تهران، ۱۳۶۵ش؛ همو، حکومت نادرشاه، ترجمهٔ ابوالقاسم سری، تهران، ۱۳۶۸ش؛ قاسم، جمال زکریا، «الاوضاع السیاسیة فی الخلیج [الفارسی] ابان الغزو البرتغالی»، *ابحاث ندوة رأس الخیمة التاریخیة*، رأس الخیمه، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۷م، ج ۱؛ قائم مقامی، جهانگیر، *اسناد فارسی، عربی و ترکی در آرشیو ملی پرتغال دربارهٔ هرموز و خلیج فارس*، تهران، ۱۳۵۴ش؛ همو، *بحرین و مسائل خلیج فارس*، تهران، ۱۳۴۱ش؛ کاتبی، سیدی‌علی، *مرآت الممالک*، ترجمهٔ محمود تفضلی و علی گنجه‌لی، تهران، ۱۳۵۵ش؛ کرزن، جرج ن.، *ایران و قضیهٔ ایران*، ترجمهٔ غلامعلی وحید مازندرانی، تهران، ۱۳۶۷ش؛ کلارک، انجلا، *جزر البحرین*، ترجمهٔ محمد خزاعی، بحرین، ۱۹۸۵م؛ *گزیدهٔ اسناد خلیج فارس*، دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی وزارت امور خارجه، تهران، ۱۳۶۸ش؛ لاکهارت، لارنس، *انقراض سلسلهٔ صفویه*، ترجمهٔ اسماعیل دولتشاهی، تهران، ۱۳۴۴ش؛ مجتهدزاده، پیروز، *امنیت و مسائل سرزمینی در خلیج فارس*، ترجمهٔ امیرمسعود اجتهادی، تهران، ۱۳۸۰ش؛ همو، *ایده‌های ژئوپولیتیک و واقعیتهای ایرانی*، تهران، ۱۳۷۹ش؛ محمدمعصوم اصفهانی، *خلاصة السیر*، تهران، ۱۳۶۸ش؛ مرعشی صفوی، محمدخلیل، *مجمع التواریخ*، به کوشش عباس اقبال آشتیانی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ مستوفی یزدی، محمد مفید، *مختصر مفید*، ویسبادن، ۱۹۸۹م؛ ملکم، جان، *تاریخ ایران*، ترجمهٔ اسماعیل حیرت، تهران، سعدی؛ منجم یزدی، محمد، *تاریخ عباسی*، به کوشش سیف‌الله وحیدنیا، تهران، ۱۳۶۶ش؛ نبراوی، فتحیه و محمدنصر مهنا، *الخلیج [الفارسی]*، اسکندریه، منشأة المعارف؛ نبهانی طایی، محمد، *التحفة النبهانیة*، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ نصیری، محمد ابراهیم، *دستور شهریاران*، به کوشش محمد نادر نصیری مقدم، تهران، ۱۳۷۳ش؛ نفیسی، سعید، *بحرین حقوق هزار و هفتصد سالهٔ ایران*، تهران، ۱۳۳۳ش؛ نیز:

Adamiyat, F., *Bahrein Islands*, New York, 1955; Aubin, J., «Cojeatar et Albuquerque», *Mare Luso-Indicum*, Paris, 1971, vol. I(2); id, *Le Royaume d' Ormuz au début du XVI*ᵉ siècle», ibid, 1973, vol. II(1); Barbosa, D., *A Description of the Coasts of East Africa and Malabar*, tr. H.E.J.Stanley, London, 1866; *Iranica*; Kelly, J.B. *Britain and the Persian Gulf*, Oxford, 1968; Lockhart, L., *The Navy of Nadir Shah*, London, 1936; Lorimer, J.G., *Gazetteer of the Persian Gulf*, Calcutta, 1915; Miles, S. B., *The Countries and Tribes of the Persian Gulf*, London, 1966; Perry, J.R., *Karim Khan Zand*, Chicago, 1979; Pires, T., *The Suma Oriental*, tr. A. Cortesão, London, 1944; Ramazani, R. K., *Iran Foreign Policy 1941-1973*, Charlottesvile, 1975; Sousa, F., *The Portugues Asia*, tr. J. Stevens, London, 1695; Teixeira, P., *Travels*, tr. Sinclair, London, 1902; Wilson, A., *The Persian Gulf*, London, 1959.

محمدباقر وثوقی

II پیشینهٔ فرهنگی

سرزمین ایران به رغم تنوع کم نظیر جغرافیایی ـ قومی خود و با آنکه بسیاری از اجزائش در ادوار مختلف سیاسی از پیکرهٔ اصلی جدا می‌افتاده، از دیدگاه فرهنگی پهنه‌ای سخت به‌هم‌پیوسته به شمار می‌رفته است: بحرین یکی از این اجزاء است که بنا بر معتبرترین منابع و روایات تاریخی، از کهن‌ترین زمانها جزو قلمرو جغرافیایی و فرهنگی ایران بوده است. اگر چه این سرزمین در دوره‌های فترت از قلمرو دولت مرکزی بیرون می‌افتاد، اما از دیدگاه فرهنگی همواره پیوندی استوار با سرزمین اصلی خود داشت. این ارتباط و پیوند دست کم به عصر ایلامیان و سومریان باز می‌گردد و افسانه‌های کهن سومری و الواحی که از این تمدن به دست آمده است، اندازهٔ تأثیر فرهنگ و تمدن ایرانی را، به ویژه در حماسهٔ پهلوان‌خدای گیلگمش و زادگاه و موطن او که دیلمون (بحرین کهن) فرض شده است، به خوبی نشان می‌دهد؛ چنانکه گیلگمش (گیل + گاومیش) و دیلمون خود واژه‌هایی ایرانیند. در واقع سواحل و جزایر جنوبی خلیج فارس طی قرنها محل تبادلات فرهنگی ایران، بین النهرین و هند به شمار می رفت. کشفیات باستان شناختی در خوزستان، بین النهرین و بحرین (به ویژه منامه)، نشان از مشابهتها و بلکه یگانگی فرهنگی میان مردم این مناطق دارد. نقوش، مهرها، کتیبه‌ها و معابد، به ویژه معابد مارپرستی که در بحرین پیدا شده، با آنچه از حفاریهای چغا زنبیل و هفت تپهٔ خوزستان و کورنگون ممسنی فارس به دست آمده است، به طور شگفت انگیزی شباهت دارند. یکی از

الواحی که در ربع اول سدهٔ ۲۰م در محل سومر باستان (شمال بصره و در خُرساباد) کشف شده، حاوی منظومه‌ای است که آن را «بهشت سومری» خوانده‌اند. به عقیدهٔ برخی از محققان این منظومه منشأ داستان بهشت آسمانی *تورات* بوده است. سرزمین «دلمون» که بهشت سومری در آنجا قرار داشت، همان دیلمون ایرانی، و واقع در جنوب غربی ایران بوده است که نشانه‌های بهشت *تورات* نیز با آنجا تطبیق می‌کند (کریمر، ۱۶۷-۱۶۸، ۲۵۸، ۲۶۱، ۲۶۲؛ اقتداری، *آثار ...*، ۹۳۱-۹۳۲). نامهای اصلی منظومهٔ سومری مانند ننخرساگ (الههٔمادر) و آتو (آفتاب، افتو که هنوز صورتهایی از آن در برخی مناطق ایران به کار می‌رود) هم ایرانیند، یا منشأ ایرانی دارند. در میانهٔ سدهٔ ۲۰م نیز دانشمندان دانمارکی در منامهٔ بحرین به حفاریهایی دست زدند که برخی از نتایج آن منتشر شد. این بررسیها و کشفیات آشکارا حاکی از حضور تمدن ایرانی عصر ایلامیان، هخامنشیان و پارتیان در بحرین و ارتباط قومی ساکنان آنجا با اقوام خوزی است (نک: همان، ۹۱۹،۹۶۸).

بحرین در تشکیلات اداری و تقسیمات کشوری عصر ساسانی دارای چند ولایت یا حکومت نشین با نامهای هگر (هَجَر، بنیاد نهادهٔ اردشیر)، خِتّ (خِطّ)، میش ماهیگ، و اُوال بود که همواره این ولایات با دولت مرکزی روابط مستقیم داشتند و گفتنی است که اسپهبدِ نیمروز هم در بحرین می‌نشست. حوزهٔ دریایی این ولایت ساسانی از دهانهٔ رود فرات آغاز می‌شد و تمام کرانه‌های شمالی شبه جزیرهٔ عربی و قطر و عمانات (همهٔ امارات فعلی) و مسقط و یمن را در بر می‌گرفت و به همین مناسبت در برخی از متون دورهٔ اسلامی از این ناحیهٔ وسیع گه‌گاه با نام یمنستان یاد شده است. کشتیهایی که از دهانهٔ رود فرات داخل خلیج فارس می‌شدند، راه مجاور سواحل بحرین را در پیش گرفته، پس از عبور از دیلمون، به جزیرهٔ تاروت و ساحل ختّ و هگر می‌رفته‌اند و سپس راه جنوب را پیش گرفته، به ماجان («ماکا»)ی هخامنشی و «مزون» ساسانی) می‌رسیدند. ماجان، محلی‌آباد، و در منتهیٰ الیه خط بازرگانی دریایی میان جلگهٔ سند و سواحل خلیج فارس بوده است (محیط، ۸۵-۸۷). مطابق یک گزارش، وقتی گرشاسب از سیستان و سیراف برای یاری مهراج شاه هند سفر درازی را به سوی سراندیب و جزایر اقیانوس هند آغاز کرد، بخشی از همین راه، یعنی راه بحرین یا میش ماهیگ را پیمود (اسدی طوسی، ۶۳ب؛ حسن، ۲۶۰).

روستای‌سیماهیج امروز در بحرین باقی‌ماندهٔ میش‌ماهیگ‌ساسانی است. سابقاً جزیرهٔ محرق یا محرک را نیز سیماهج می‌خواندند. جز آن، اُوال و دیلمون هم هر دو نامهایی ایرانیند. دربارهٔ اشتقاق اوال اختلاف است، ولی به نظر می‌رسد این کلمه مرکب از دو بخش است: «او» یا آب و «آل» پسوند نسبت (مانند پوشال، روال، چنگال). دیلمون (ایگاروس یونانی و فیلکهٔ کنونی) هم که در روزگار کهن بر بحرین، یا بخشی از آن اطلاق می‌شد، واژه‌ای ایرانی، و با کلمات دیاله، دیله و دیلم هم ریشه است که با معنای آب پیوند دارد و افادهٔ معنای گل و لای و آبرفت می‌کند.

دربارهٔ کلمهٔ بحرین هم باید گفت این کلمه مثنای «بحر» نیست، بلکه مرکب است از «بحر» و «آن» پسوند نسبت فارسی، پس در اصل بَحران بوده است و به همین سبب منسوب به آنجا را بَحرانی و جمع آن را بحارنه می‌خوانند. وجود کلماتی شبیه به آن چون سلیمانان، قبان، داران و سرقان در مجاورت بحرین که افادهٔ نسبت می‌کند، مؤید این معنی است (محیط، ۸۵-۸۸).

مردمی که در سواحل خلیج فارس، خاصه در ساحل بحرین می‌زیستند، آمیخته‌ای از نژاد بومی و بازرگانان سومری و ایلامی و دراویدی و بعدها پارسی بودند. آبادانی این سواحل نیز وابسته به فعالیت ایلامیهای ایرانی و سومریها بود که از دهانه‌های رود کارون و دجله تا فرات و تا شرق افریقا همه جا فعال بودند (همو، ۸۸). قدر مسلم این است که ورود آرياييها به بحرین حدود یک هزار سال بر ورود عربها به این منطقه سبقت دارد؛ اما آنچه در اسناد یونانی دربارهٔ مهاجرت فینیقیها از بحرین به سواحل مدیترانه، روایت شده است، با تحقیقات و کشفیات باستان شناسی تطبیق ندارد. گورهای با شکوه سنگی باستانی بحرین که شمار آنها به چند هزار می‌رسد، درست شبیه گورهای سنگی خارک، شهر سیراف و دیگر نقاط شمالی خلیج فارس است و این تشابه نشان می‌دهد که پیوندهای استوار فرهنگی میان ساکنان سواحل و جزایر خلیج فارس وجود داشته، و تمدنشان از یک منشأ بوده است (همو، ۸۹-۹۰).

اکنون در شمال عمان، کزار، سمار (صحار) مردمانی موسوم به شموح یا شیهو در مغاره‌های سنگی زندگی می‌کنند که سفیدچهره و روشن چشمند و به لهجهٔ مخصوصی به نام کومزاری سخن می‌گویند. اینان از لحاظ نژادی به ایرانیان نزدیکند و زبانشان با زبانهای لارستانی و بشاگردی هم ریشه است. برخی از محققان دربارهٔ این لهجه تحقیقات قابل توجهی کرده‌اند که ارتباط آن را با لهجه‌های ایرانی جنوبی کاملاً آشکار می‌کند (شروو[1]، 595-601).

دربارهٔ «جاشو»های کهن که نامهای جاسک و جِشن و جاشک از آن گرفته شده، می‌توان گفت که برخی از محققان آنها را اصلاً دیلمی یا شبانکاره‌ای ایرانی دانسته‌اند. به هر حال، از حضور شموح یا شیهوهای کنونی و جاشوهای کهن و «سیاهجی»ها که در برخی از کتب سیر و تاریخ از آنها به عنوان ساکنان سواحل یاد شده، می‌توان دریافت که در شهرهای هگر، خت و مشقر علاوه بر زنگی، خوزی، جیلانی و دیلمی، یک عنصر مخلوط بومی نیز وجود داشته که بعدها نژاد «سواحلی» را تشکیل داده است و مردمان آن اکنون نیز در منطقهٔ وسیعی از خلیج فارس تا جزایر غربی اقیانوس هند پراکنده‌اند. زبان سواحلی که امروز نیز زنده و رایج است، از گروه زبانهای ایرانی به شمار می‌رود و خصایص دستوری، لغات، مفاهیم و ضرب المثلهای آن فارسی است. از دیدگاه دینی و مذهبی نیز پیداست که مردم بحرین یا اکثریت غالب آن

1. Skjaervø

همواره پیرو آیین مردم داخل ایران بوده‌اند. چنانکه می‌دانیم در صدر اسلام آیین غالب در بحرین زردشتی بود و علاء ابن حضرمی از سوی پیامبر (ص) با آنان پیمان اهل کتاب بست (طبری ۲۹/۳). در قرون متأخرتر که مذهب تشیع در ایران رونق گرفت، مردم بحرین نیز به این مذهب گرایش یافتند و اکنون نیز غالب بحرینیان به رغم برخی موانع، شیعه مذهبند (محیط، ۱۰۵ـ۱۰۶).

مآخذ: اسدی طوسی، علی، گرشاسب نامه، به کوشش حبیب یغمایی، تهران، ۱۳۵۴ش؛ اقتداری، احمد، *آثار شهرهای باستانی سواحل و جزایر خلیج فارس و دریای عمان*، تهران، ۱۳۴۸ش؛ همو، *لارستان کهن و فرهنگ لارستانی*، تهران، ۱۳۷۱ش؛ حسن، هادی، *سرگذشت کشتیرانی ایرانیان*، ترجمهٔ امید اقتداری، تهران، ۱۳۷۱ش؛ طبری، *تاریخ*؛ کریمر، ساموئل، *الواح سومری*، ترجمهٔ داورد رسایی، تهران، ۱۳۴۰ش؛ محیط طباطبایی، محمد، «سرزمین بحرین»، *نخستین سمینار خلیج فارس*، تهران، ۱۳۴۲ش؛ نیز:

Skjaervø, O., «Languages of Southeast Iran: Lārestānī, Kumzārī, Baškardī», *Lārestān*... (vide: PB, Eqtedārī).

احمد اقتداری

III. دین مردم بحرین پیش از اسلام

کاوشهای باستان‌شناسی در جزیرهٔ بحرین روشن ساخته که از حدود ۳ هزار سال ق‌م این جزیره زیستگاه اقوام گوناگون بوده است. با آنکه دربارهٔ نژاد و خاستگاه این مردمان اطلاعات دقیقی در دست نیست، آثار یافت شده در معابد بازمانده از ایشان همچون ظروف سفالی متعدد محتوی اسکلت مار همراه با اشیاء زینتی حاکی از وجود نوعی کیش ماربرستی است که در میان مردمان باستان نماد باروری و حاصل‌خیزی بوده است. همچنین کشف مجسمهٔ کاهنی که شبیه به مجسمه‌های سومری است و وجود قربانگاهی شبیه به قربانگاههای معابد سومری در معابد آنان از یک سو، و کشف اشیاء زینتی و مهرهای شبیه به آنچه در درهٔ سند پیدا شده است و نیز وجود استخر یا غسل‌گاه کوچکی شبیه به غسل‌گاهی که در حفاریهای درهٔ سند دیده می‌شود از سوی دیگر، باستان‌شناسان را به این باور رسانده است که این مردم دارای تمدنی بین تمدن بین‌النهرین و تمدن درهٔ سند بوده‌اند (نک: گلاب، 62-71).

با مهاجرت اعراب از سرزمین اصلی عربستان به بحرین در سده‌های نخستین میلادی ترکیب جمعیتی این جزیره تغییر کرد و قبایل مختلفی همچون عبدالقیس، بنی تمیم، بکر بن وائل و ازد در کنار مهاجران ایرانی و مردمان بومی در مناطق مختلف آن ساکن شدند (بلاذری، ۷۸؛ یاقوت، ۵۰۸/۱؛ نجم، ۴۱ـ۴۴). از شواهد و قراین موجود در متون کهن چنین برمی‌آید که مردمان این قبایل غالباً بت‌پرست بوده‌اند. در این متون به اُوال، بت قبیلهٔ بکربن وائل و ذواللبا یا اللبا بت قبیلهٔ عبدالقیس که در مشقّر قرار داشت و طایفهٔ بنی عامر نگاهبانان آن بوده‌اند، اشاره شده است (ابن حبیب، ۳۱۷؛ ابن حزم، ۴۹۳/۱؛ یاقوت، ۳۹۵/۱، ۳۴۵/۴؛ *تاج...*، ذیل اوال). برخی از آنان نیز، همچون گروهی از بنی تمیم خورشید را می‌پرستیدند (ابن حبیب، ۳۱۶؛ علی، جواد، ۲۸۱/۶).

در سده‌های پیش از اسلام علاوه بر ادیان بومی این جزیره، ۳ دین زرتشتی، مسیحی و یهودی نیز دارای پیروانی بوده‌اند. دین زرتشتی که در منابع با عنوان مجوسیه از آن یاد شده است، در بحرین بیش از دیگر نقاط ساحلی جنوبی انتشار داشت و در میان اعراب بحرین بیش از همه بنی تمیم از پیروان آن بودند (ابن قتیبه، ۶۲۱؛ ابن رسته، ۲۱۷؛ ابن حزم، ۴۹۱/۱؛ ابوحیان، ۲(۱)/۴۵؛ ابن اثیر، ۵۸۷/۱؛ صاعد، ۱۱۶). گروهی از مجوسان طایفهٔ بنی دارمِ قبیلهٔ بنی تمیم نیز که «أسبذی» نامیده می‌شدند، در هَجَر، از شهرهای اصلی بحرین ساکن بودند و ماجرای ملاقات یکی از آنان با پیامبر(ص) در منابع آمده است (ابوداوود، ۱۶۸/۳ـ۱۶۹؛ بیهقی، ۱۹۰/۹؛ جوالیقی، ۸۸؛ علی، صالح، ۱۷۱/۱؛ نجم، ۴۹). منذر بن ساویٰ عبدی، حاکم هجر در زمان پیامبر(ص) که نامهٔ دعوت به اسلام را از سوی آن حضرت دریافت داشت، نیز از اسبذیه بود (بلاذری، همانجا؛ جوالیقی، ۸۸ ـ۸۹؛ سمعانی، ۱۹۵/۱ـ۱۹۶؛ یاقوت، ۲۳۷/۱). اسبذیه را پرستندگان اسب دانسته‌اند، اما در هیچ‌یک از منابع اطلاعات بیشتری دربارهٔ چگونگی این آیین یافت نمی‌شود (سمعانی، یاقوت، همانجاها؛ جوالیقی، ۸۷).

مسیحیت نیز در میان ساکنان بحرین، به خصوص قبایل عبدالقیس و بکر بن وائل پیروانی داشت (یعقوبی، ۲۹۸/۱؛ ابن حزم، همانجا) و ایشان در بخشهای مختلف این جزیره، همچون هجر، دارین، سماهیج و خطّ دارای کلیسا و اسقف مخصوص به خود بودند (شیخو، ۷۰/۱ـ۷۱؛ نجم، ۴۶ـ ۴۸). همچنین راهبان مسیحی نیز در آنجا دیرها و صومعه‌هایی داشتند، چنانکه طبری داستان اسلام آوردن یکی از آنان را نقل کرده است (۳۱۲/۳؛ نیز شیخو، ۷۱/۱). گرایش به مسیحیت در این سرزمین ظاهراً بیشتر نتیجهٔ فعالیتهای مبلغانی بوده است که از عراق، به خصوص ازحیره که مذهب نسطوری در آنجا رواج داشت، با کاروانهای بازرگانی به آن سرزمین می‌رفتند، و از همین روی، مسیحیان بحرین غالباً از نسطوریان بودند (نجم، ۴۶؛ علی، صالح، ۱۷۰/۱؛ شیخو، همانجا؛ علی، جواد، ۶۲۱/۶). از مهم‌ترین شخصیتهای مسیحی بحرین در زمان ظهور اسلام ــ که ذکر او در منابع آمده است ــ جارود بن بشر ابن معلیٰ بود که به عنوان نمایندهٔ عبدالقیس به مدینه نزد پیامبر(ص) رفت و پس از گفت‌وگو با آن حضرت ایمان آورد. پس از درگذشت پیامبر(ص) قوم و قبیلهٔ جارود به دیانت سابق خود بازگشتند، ولی جارود خود در اسلام پابرجا ماند و قوم خود را نیز از ارتداد منع کرد (ابن هشام، ۵۷۵/۲ ـ۵۷۶؛ ابن سعد، ۱(۱)/۴۰۷ـ۴۰۹؛ ابن اثیر، ۲۹۸/۲).

پیروان دین یهود نیز چنانکه در منابع اسلامی آمده است، در زمان ظهور اسلام و پیش از آن در بحرین حضور داشتند، اما از تاریخ ورود و چگونگی استقرار آنان آگاهی چندانی در دست نیست. در هر حال، چنین به نظر می‌رسد که شمار آنان، به دلایل مختلف، از جمله غیرتبلیغی بودن دین یهود و بسته بودن جوامع یهودیان چندان زیاد نبوده است (علی، صالح، ۱۷۱/۱؛ نجم، ۴۸ـ۴۹؛ *جودائیکا*، IV/101-102).

در ۶ق/۶۲۷م (یا بنابر روایات دیگر، در ۸ق) پیامبر اکرم(ص) علاء ابن عبدالله بن عماد حضرمی را با نامه‌ای مبنی بر دعوت به اسلام یا پرداخت جزیه به سوی هجر و نزد منذر بن ساویٰ فرستاد. در پاسخ به این دعوت گروهی از مردم بحرین که غالباً از اعراب بودند، ایمان آوردند و یهودیان، مسیحیان و زرتشتیانی که بر دین خود ماندند، مطابق قرارداد صلحی که میان آنان و علاء حضرمی نوشته شد، موظف به پرداخت جزیه به حکومت اسلامی شدند (بلاذری، ۷۸-۸۱؛ ابن سعد، ۱(۲)/۱۹؛ طبری، ۲۹/۳؛ یاقوت، ۵۰۸/۱-۵۰۹؛ ابن اثیر، ۲۳۰/۲).

مآخذ: ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن حبیب، محمد، *المحبر*، به کوشش ایلزه لیشتن اشتتر، حیدرآباد دکن، ۱۳۶۱ق/۱۹۴۲م؛ ابن حزم، علی، *جمهرة انساب العرب*، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ ابن رسته، احمد، *الاعلاق النفیسة*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۹۱م؛ ابن سعد، محمد، کتاب *الطبقات الکبیر*، به کوشش زاخاو، لیدن، ۱۳۲۲ق؛ ابن قتیبه، عبدالله، *المعارف*، به کوشش ثروت عکاشه، قاهره، ۱۹۶۰م؛ ابن هشام، عبدالملک، *السیرة النبویة*، به کوشش مصطفی سقا و دیگران، قاهره، ۱۹۵۵م؛ ابوحیان توحیدی، علی، *البصائر و الذخائر*، به کوشش ابراهیم کیلانی، دمشق، ۱۹۶۶م؛ ابوداوود سجستانی، سلیمان، سنن، به کوشش محمد محیی‌الدین عبدالحمید، بیروت، ۱۹۹۷م؛ بلاذری، احمد، *فتوح‌البلدان*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۶۵م؛ بیهقی، احمد، *السنن الکبریٰ*، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۶ق؛ *تاج العروس*؛ جوالیقی، موهوب، *المعرب*، به کوشش احمد محمدشاکر، قاهره، ۱۳۸۹ق/۱۹۶۹م؛ سمعانی، عبدالکریم، *الانساب*، به کوشش عبدالرحمان بن یحییٰ معلمی، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۲ق/ ۱۹۶۲م؛ شیخو، لویس، *النصرانیة و آدابها بین عرب الجاهلیة*، بیروت، ۱۹۸۹م؛ صاعد اندلسی، *طبقات الامم*، به کوشش حیاة بوعلوان، بیروت، ۱۹۸۵م؛ طبری، *تاریخ*؛ علی، جواد، *المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام*، بیروت، ۱۹۷۰م؛ علی، صالح احمد، *محاضرات فی تاریخ العرب*، بغداد، ۱۹۶۰م؛ نجم، عبدالرحمان عبدالکریم، *البحرین فی صدرالاسلام و اثرها فی حرکة الخوارج*، بغداد، ۱۹۷۳م؛ یاقوت، *بلدان*؛ یعقوبی، *تاریخ*، بیروت، ۱۳۷۵ق/۱۹۵۵م؛ نیز:

Glob, P.V. and T.G.Bibby, «A Forgotten Civilization of the Persian Gulf», *Scientific American*, 1960; *Judaica*.

فاطمه لاجوردی

IV. فرهنگ و معارف شیعه در بحرین

ریشهٔ گرایشهای شیعی در بحرین به سدهٔ نخست هجری باز می‌گردد و نخستین طلیعه‌های آن حضور برخی از شخصیتها با اصل بحرینی در شمار یاران خاص امام علی(ع)، چون رشید هَجَری (ظاهراً منسوب به هجر بحرین) و صَعصَعة بن صوحان است (برای شواهد، نک: ابن عساکر، ۹۶/۲۴؛ نیز زرکلی، ۲۰۵/۳). این نکته نیز اهمیت دارد که صعصعه به دستور معاویه به بحرین تبعید شد و ظاهراً تا هنگامی که درگذشت (دهۀ ۵۰ق/۶۷۰م)، در آنجا می‌زیست (نک: ابن عساکر، همانجا؛ نیز ابن حجر، ۲۰۰/۳). در میان شیعیان بحرین افسانه‌ای ناسازگار با دانسته‌های تاریخی وجود داشت حاکی از آنکه زید بن صوحان (د ۳۶ق/۶۵۶م)، از یاران خاص حضرت علی(ع) به روزگار خلافت امام حسن(ع) به ولایت بحرین منسوب شده بوده، و تا پایان خلافت مروان اول بدون پذیرش حاکمیت امویان در بحرین حکم رانده است؛ بر پایهٔ این افسانه، به هنگام تهاجم عبدالملک به عراق (۷۱ق/۶۹۰م)، رجال شیعی آن دیار به بحرین کوچیده، و به زید بن صوحان پناه برده‌اند (بحرانی، *الکشکول*، ۹۹/۱).

در نیمهٔ نخست سدهٔ ۲ق/۸م، نام برخی از شخصیتهای بحرینی چون ابولبید هجری، ولید بن عروهٔ شیبانی و عبدالله بن بکیر هجری در میان اصحاب امامان باقر و صادق(ع) به چشم می‌خورد (برقی، ۲۷۰؛ کلینی، ۱۶۹/۲، ۴۷۵؛ *الاختصاص*، ۲۷۹؛ شیخ طوسی، *رجال*، ۱۳۹، ۱۴۸، ۱۵۱). دست‌کم دو تن از یاران امام صادق(ع)، مسمع بن عبدالملک و حکم بن علباء اسدی را می‌توان یاد کرد که مدتی در بحرین در مسند حکومت بوده، و وجوه شرعی خود را به آن امام(ع) می‌پرداخته‌اند (کلینی، ۴۰۸/۱؛ کشی، ۲۰۰؛ شیخ طوسی، *تهذیب*...، ۱۳۷/۴).

در سدهٔ ۳ق/۹م از عالمان بحرینی چون محمد بن سهل می‌توان نام برد که با اندیشه‌های امامان شیعه از نزدیک آشنا بوده‌اند (کشی، ۵۰۳؛ ابن بابویه، *الخصال*، ۲۷۲، *الامالی*، ۲۰۴)، اما چنین می‌نماید که بسیاری از عامهٔ مردم بحرین با وجود گرایش شدید به تشیع، با تعالیم فرق شیعه و تفاوتهای آنها ناآشنا بوده‌اند و هم از این روست که تبلیغ فرق گوناگون شیعی در آن دیار قرین موفقیتهایی بوده است: آمدن صاحب الزنج، قیام کنندهٔ جنجالی با افکار شبه شیعی (در ۲۴۹ق/۸۶۳م) به بحرین و به دست آوردن حمایت جمعی کثیر از مردم آن دیار (طبری، ۴۱۰/۹-۴۱۱)؛ آغاز دعوت قرمطی در بحرین (ح دهۀ ۲۷۰ق/۸۸۰م) به خصوص توسط ابوبکر ظمامی (قاضی نعمان، ۴۷؛ نیز نک: لویس، 78؛ مادلونگ، 39؛ بلوا، 14)؛ آمدن یحیی بن مهدی به بحرین (در ۲۸۱ق/۸۹۴م) و دعوت به پیروی از «مهدی» که از ظهور او سخن می‌گفت (مثلاً نک: ابن اثیر، ۴۹۳/۹-۴۹۵)؛ آغاز دعوت ابوسعید جنّابی (در ۲۸۶ق/۸۹۹م) که به پایگیری حکومت دراز مدت قرمطیان در بحرین انجامید. ابوسعید که در سالهای پیشین با یحیی بن مهدی همراه بود، در گام پسین، مروج مذهب اسماعیلی قرمطی گشت (نک: مادلونگ، سراسر مقاله؛ نیز هـ د، ۵۴۱/۵، ۶۸۵/۸). هاینال در پژوهشی به بحث انگیزه‌های بنیادین سیاست قرمطیان در بحرین پرداخته است[1].

دولت قرمطیان تا ۴۷۰ق در بحرین دوام یافت و این حاکمیت سیاسی که پشتیبان اندیشه‌های قرمطی بود، نمی‌توانست مانع از رواج افکار شیعی امامی در منطقه باشد (برای اشاراتی، نک: ابن حوقل، ۲۵-۲۶؛ مقدسی، ۹۰-۹۱). به هر تقدیر، استیلای قرامطه امامیان بحرین را تا اواخر سدهٔ ۵ق/۱۱م در شرایط محدودیت در دیار خود، و انزوا از بخشهای دیگر جهان اسلام قرار داده بود. پس از سقوط قرمطیان و پشت سر گذاردن بحران ناشی از انتقال حکومت، اوضاع برای پویایی محافل امامیه در بحرین مساعد گشت و نخستین نمود آن چهرهٔ علمی ابن شریف اکمل بحرانی بود که برخی آثار متقدمان امامیه را در بحرین نشر داده است (نک: صاحب معالم، ۲۳؛ حرعاملی، ۱۳۲/۲).

در طول چند نسل بعد، سلسلهٔ عالمان امامی بحرین، با حلقه‌های

1. Hajnal, I., «The Background Motives of the Qarmati Policy in Bahrain», *Arabist: Budapest Studies in Arabic*, 1994, VIII/9-31.

درس عالمانی چون قوام‌الدین محمد بن محمد بحرانی، ناصرالدین راشد بن ابراهیم، کمال‌الدین بحرانی (ابن سعاده) دوام یافت که برای تحصیل به‌حوزه‌های ایران و عراق سفرهایی کرده، و از شیوخی چون سیدفضل‌الله راوندی بهره جسته بودند (نک‌: منتجب‌الدین، ۷۷؛ علامهٔ حلی، ۱۱۸، ۱۲۹؛ شهید اول، ۲۹؛ شهید ثانی، ۱۶۲، ۱۶۶؛ صاحب معالم، ۱۸-۱۹). راشد بن ابراهیم و بیش از او ابن سعاده و شاگردش جمال‌الدین علی بن سلیمان که به کلام امامیه اعتنایی خاص داشتند، حوزه‌ای را در بحرین پدید آوردند که در تاریخ کلام امامیه از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است (همانجاها؛ نیز نک‌: حرعاملی، ۱۸۹/۲؛ بحرانی، *الکشکول*، ۳۰۳/۱). جمال‌الدین که به فلسفه توجه خاصی داشت، در *الاشارات* خود به مباحث حکمت نظری نیز پرداخته بود (آقابزرگ، ۹۱/۱۳؛ قس‌: کنتوری، ۴۵). نقطهٔ اوج این حوزهٔ کلامی، در شخصیت کمال‌الدین ابن میثم بحرانی (د ح ۶۸۱ق/۱۲۸۲م) متجلی است که از محفل علی بن سلیمان برآمد و با تألیف آثاری متعدد در کلام، به عنوان یکی از برجسته‌ترین متکلمان امامیه به یاد ماند (نک‌: هـ د، ۷۱۶/۴).

پس از وقفه‌ای افزون بر یک قرن در نشاط علمی امامیه، بار دیگر در اوایل سدهٔ ۹ق/۱۵م، حوزه‌ای در بحرین پای گرفت که این بار بیشتر وجهه‌ای فقهی داشت؛ در رأس این حوزه باید از ابن مُتَوَّج بحرانی (د ۸۲۰ق/۱۴۱۷م) یاد کرد که تحقیقات مکتب حله را به بحرین منتقل کرد و خود نقش مؤثری در باروری دستاوردهای این مکتب فقهی داشت (نک‌: مدرسی، ۱۵۱؛ نیز هـ د، ۵۷۹/۴)؛ از جمله، باید اشاره کرد که نخستین پدیدآورندهٔ کتابی در آیات الاحکام به دنبال دیدگاههای حلّیان، همین عالم بحرانی بوده است (نک‌: *داک*، ۷۲۲/۱). از دیگر فقیهان هم دورهٔ او باید از زین‌الدین علی بن حسن خِطّی (مدرسی، 204) و ابن فهد احسایی (همو، 79) یاد کرد. به زودی این حوزهٔ فقهی از نفوذ اجتماعی خاصی نیز برخوردار شد؛ به عنوان نمونه، بازتاب این نفوذ را می‌توان در اقدام مفلح بن حسن صیمری (د پس از ۸۸۷ق/۱۴۸۲م) به تألیف رساله‌ای در تکفیر ابن قَرقور بازیافت. او یکی از اعیان بحرین بود و به سبب «تلاعُب» به شرع، مورد تکفیر صیمری قرار گرفت (نک‌: بلادی، ۷۴؛ آقابزرگ، ۱۵۵/۱۱؛ برای تحقیقات او دربارهٔ فقه حلیان، نک‌: مدرسی، ۱۶۳).

همزمان با پایگیری سلسلهٔ صفوی در ایران، از آغاز سدهٔ ۱۰ق/۱۶م، محافل فقهی بحرین در دو مسیر متفاوت به راه خود ادامه دادند: گروهی از عالمان چون حسین بن علی اُوالی (د میانهٔ سدهٔ ۱۰ق)، از شاگردان محقق کرکی (نک‌: حرعاملی، ۹۷/۲)، به شیوهٔ اصولیان حله و اخلاف آنان در جبل عامل پایبند بودند. از این‌رو، مهاجرت شخصیتی چون حسین بن عبدالصمد عاملی (د ۹۸۴ق/۱۵۷۶م)، می‌توانست به این گرایش قوتی بیشتر بخشد (نک‌: همو، ۷۴/۱-۷۵؛ بلادی، ۴۵ ب). گروه دوم فقیهانی با رویکرد حدیث گرایانه بودند که افکار آنان با اخباریان حوزهٔ ایران قرابتی بسیار داشت. از آن میان، به خصوص باید ابراهیم بن سلیمان، مشهور به‌فاضل قطیفی (د پس از ۹۴۵ق/۱۵۳۸م) را نام‌برد که دور شدن فقیهان اصولی از علم منقول از امامان(ع)، با تعبیر «رخت بر بستن علم» در یادداشتهای او بازتاب یافته است (نک‌: قطیفی، «اجازه...»، ۸۵). او در جریان بازاندیشی سیاسی فقیهان امامیه همزمان با آغاز سلسلهٔ صفویه، وارد گفت‌وگویی سخت با همتای شامی خود محقق کرکی شد که نماد مخالفت با مبانی فکری او بود (نک‌: همو، «السراج...»، ۲۴۰ ب).

با آنکه گرایش اصولیان در نسلهای پسین در قرن ۱۰ق، رهروانی چون ماجد بن علی بحرانی (نک‌: حرعاملی، ۲۲۵/۲) و ماجد بن فلاح بحرانی داشت (ماجد، ۳۲۲ ب؛ مدرسی، ۲۰۷-۲۰۸؛ برای مؤلفانی دیگر، نک‌: آقابزرگ، ۱۸۵/۱۱، ۲۲۱/۱۲؛ مدرسی، ۲۷۰، ۲۷۳، ۳۳۲)، اما از قرن ۱۱ق/۱۷م، گرایش اخباری در حوزه‌های فقهی بحرین اهمیت بیشتری یافته است. زین‌الدین علی بن سلیمان بحرانی (د ۱۰۶۴ق/۱۶۵۴م) که به عنوان نخستین نشر دهندهٔ علم حدیث در بلاد بحرین شناخته شده است (نک‌: بحرانی، *لؤلؤة...*، ۱۱)، زمینه‌ساز شکل‌گیری شخصیت محدثانی نام‌آور چون سیدهاشم بحرانی (د ۱۱۰۷ق/ ۱۶۹۵م) صاحب تفسیر روایی *البرهان* و عبدالله بحرانی (د ۱۱۳۰ق/ ۱۷۱۸م) صاحب مجموعهٔ بزرگ حدیثی با عنوان *عوالم العلوم* بود. ظهور شیخ یوسف بحرانی (د ۱۱۸۶ق/۱۷۷۲م) و آثار او به خصوص *الحدائق الناضرة*، آغاز جریانی تعدیل شده در گرایش اخباری بحرین بود که به «طریقهٔ وسطیٰ» شهرت گرفت (نک‌: بلادی، ۲۰۷ ب).

باید یادآور شد که گونه‌ای از مشرب صوفیانه از زمان ابن ابی جمهور احسایی (د ح ۹۰۴ق/۱۴۹۹م) در منطقهٔ بحرین پای گرفته بود (نک‌: هـ د، ۶۳۴/۲) و بقای همین زمینه‌های تصوف در میان شیعیان بحرین در سده‌های پسین بود که تألیف ردیه‌هایی را از سوی عالمان بحرینی اقتضا می‌کرد (مثلاً نک‌: بحرانی، *الکشکول*، ۲۲۸/۳ ب؛ نیز آقابزرگ، ۲۰۴/۱۱، ۲۵۲/۲۴؛ کنتوری، ۵۸۴؛ دربارهٔ افکار خاص شیخ احمد احسایی، نک‌: هـ د، ۶۶۲/۶؛ ردیه‌ای بحرینی بر او، آقابزرگ، ۱۸۲/۱۰).

در زمینهٔ علوم عقلی گفتنی است که در اواسط سدهٔ ۱۱ق/۱۷م، موج مباحث کلامی از سوی محمد بن یوسف بحرانی بار دیگر انگیخته شد (حرعاملی، ۳۱۳/۲) و طی یک قرن با کوشش کسانی چون احمد بن محمدبن یوسف خطی (د ۱۱۰۲ق/۱۶۹۱م)، سلیمان‌بن‌عبدالله‌ماحوزی (د ۱۱۲۱ق/۱۷۰۹م) و احمد بن ابراهیم بن عصفور (د ۱۱۳۱ق/ ۱۷۱۹م) آثار شایان توجهی در زمینه‌های کلام، فلسفه و منطق نگاشته شد. در میان آثار اینان، به خصوص توجه به مسألهٔ «جزء لایتجزا» نمودی بارز داشت (نک‌: همو، ۲۸/۲-۲۹؛ کنتوری، ۲۵۲، ۲۵۵، ۲۸۶، ۲۸۹، ۲۹۳، ۳۲۶، ۵۲۳؛ آقابزرگ، ۸۷/۱، ۱۰۴/۵، ۲۹۱، ۲۵۲/۱۱، ۲۰۱/۱۴-۲۰۲، ۶۲/۲۱).

باید توجه داشت که حملات مکرر اباضیان عمان به بحرین در سدهٔ ۱۲ق/۱۸م، به‌خصوص در خلال سالهای ۱۱۳۰-۱۱۳۱ق، ضربات جبران ناپذیری بر حوزهٔ شیعیان وارد ساخت و آسیبهایی جدی نیز به

کتابخانه‌های آنان رساند (نک: بحرانی، *الحدائق*...، ۳۷/۱، ۱۷۲، ۲۷۷، ۴۸۹/۲۵؛ بلادی، ۱۵۲، ۱۶۴، ۱۸۱، جم؛ سلیل بن رزیق، 94). در دو قرن پس از آن نیز بحرین بارها درگیر آشوبهای گوناگون بود (نک: همو، 227,336؛ لاریمر، I/423, 447-450؛ ابوحکیمه، 109 ff.؛ ویلکینسن، 584 ff.)؛ با این وصف، حوزهٔ امامی بحرین به حیات فرهنگی خود دوام بخشید و عالمانی در زمینه‌های علوم عقلی و نقلی چون حسین بن احمد بن عصفور بحرانی درازی (د ۱۲۱۶ق/۱۸۰۱م) و علی بن عبدالله ستری (د ۱۳۱۹ق/۱۹۰۱م) را پرورش داد (بلادی، ۲۰۷، ۲۳۶، جم).

مآخذ: آقابزرگ، *الذریعة*؛ ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن بابویه، محمد، *الامالی*، قم، ۱۴۱۷ق؛ همو، *الخصال*، به کوشش علی‌اکبر غفاری، قم، ۱۳۶۲ش؛ ابن حجر، احمد، *الاصابة*، قاهره، ۱۳۲۸ق؛ ابن‌حوقل، محمد، *صورةالارض*، به کوشش کرامرس، لیدن، ۱۹۳۸-۱۹۳۹م؛ ابن عساکر، علی، *تاریخ مدینة دمشق*، به کوشش علی شیری، بیروت، ۱۴۱۵ق/۱۹۹۵م؛ *الاختصاص*، منسوب به شیخ مفید، به کوشش علی‌اکبر غفاری، قم، ۱۴۰۲ق؛ بحرانی، یوسف، *الحدائق الناضرة*، قم، ۱۳۶۳ش؛ همو، *الکشکول*، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۵م؛ همو، *لؤلؤة البحرین*، قم، مؤسسهٔ آل البیت؛ برقی، احمد، *المحاسن*، به کوشش جلال‌الدین محدث ارموی، تهران، ۱۳۳۱ش؛ بلادی، علی، *انوار البدرین*، نجف، ۱۳۷۷ق؛ حرعاملی، محمد، *امل الآمل*، به کوشش احمد حسینی، بغداد، ۱۳۸۵ق/۱۹۶۵م؛ *داک*؛ زرکلی، *اعلام*؛ شهید اول، محمد، *الاربعون حدیثاً*، قم، ۱۴۰۷ق؛ شهید ثانی، زین‌الدین، «اجازة للشیخ حسین بن عبدالصمد»، همراه ج ۱۰۵ *بحار الانوار* مجلسی، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ شیخ طوسی، محمد، *تهذیب الاحکام*، به کوشش حسن موسوی خرسان، نجف، ۱۳۷۹ق؛ همو، *رجال*، به کوشش محمد صادق آل بحرالعلوم، نجف، ۱۳۸۱ق/۱۹۶۱م؛ صاحب معالم، حسن، «الاجازة الکبیرة»، همراه ج ۱۰۶ *بحار الانوار* مجلسی (نک: هم، شهیدثانی)؛ طبری، *تاریخ*؛ علامهٔ حلی، حسن، «الاجازة الکبیرة»، همراه ج ۱۰۴ *بحار الانوار* مجلسی (نک: هم، شهیدثانی)؛ قاضی نعمان، *افتتاح الدعوة*، به کوشش وداد قاضی، بیروت، ۱۹۷۰م؛ قطیفی، ابراهیم، «اجازه به خلیفه شاه محمود»، همراه ج ۱۰۵ *بحارالانوار* مجلسی (نک: هم، شهیدثانی)؛ همو، «السراج الوهاج»، همراه *کلمات المحققین*، تهران، ۱۳۱۳ق؛ کشی، محمد، *معرفة الرجال*، اختیار شیخ طوسی، به کوشش حسن مصطفوی، مشهد، ۱۳۴۸ش؛ کلینی، محمد، *الکافی*، به کوشش علی‌اکبر غفاری، تهران، ۱۳۷۷ق؛ کنتوری، اعجاز حسین، *کشف الحجب و الاستار*، کلکته، ۱۳۳۰ق؛ ماجد بن فلاح، «رسالة فی حل الخراج»، همراه *کلمات المحققین*، تهران، ۱۳۱۳ق؛ مدرسی طباطبایی، حسین، *مقدمه‌ای بر فقه شیعه*، ترجمهٔ محمد آصف فکرت، مشهد، ۱۳۶۸ش؛ مقدسی، محمد، *احسن التقاسیم*، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۷م؛ منتجب‌الدین رازی، علی، *فهرست*، به کوشش عبدالعزیز طباطبایی، قم، ۱۴۰۴ق؛ نیز:

Abu Hakima, A.M., *History of Eastern Arabia*, Beirut, Khayats; Blois, F.de, «The Abu Sa'idis of So-Called Qarmatians of Bahrayn», *Proceedings of the Nineteenth Seminar for Arabian Studies*, London, 1986; Lewis, B., *The Origins of Ismā'īlism*, Cambridge, 1940; Lorimer, J. G., *Gazetteer of the Persian Gulf, 'Omān and Central Arabia*, Calcutta, 1915; Madelung, W., «Fatimiden und Baḥrainqarmaṭen», *Der Islam*, 1958, vol. XXXIV; Modarressi Tabātabā'i, H., *An Introduction to Shī'ī Law*, London, 1984; Salīl ibn Razīk, *History of the Imâm and Seyyids of 'Omân*, tr. and ed. G. P. Badger, London, 1986; Wilkinson, J. C., «Frontier Relationships Between Bahrain and Oman», *Bahrain Through the Ages: the History*, London, 1993.

احمد پاکتچی

بَحْرِیّه، نک: دریانوردی.

بَحْشَل، اسلم بن سهل رزاز واسطی (د ۲۸۸ یا ۲۹۲ق/۹۰۱ یا ۹۰۵م)، مورخ و محدث و نویسندهٔ *تاریخ واسط*. اطلاع چندانی از زندگی او در دست نیست. چنانکه از شهرتش برمی‌آید، از مردم واسط و ساکن محلهٔ رزازان آنجا بوده، و خانه و مسجدش نیز همانجا قرار داشته است (یاقوت، ۱۲۷/۵). در همین دوره محدث دیگری به نام احمد بن عبدالرحمان بن وهب بحشل (د ۲۶۴ق) در مصر زندگی می‌کرده که البته غیر از اسلم بن سهل است (ابن فرضی، ۲۶؛ سبکی، ۱۹۹/۱؛ ذهبی، *میزان*...، ۱۱۳/۱).

اسلم بحشل را محدثی ثقه و حافظ و پیشوا در حدیث دانسته‌اند (یاقوت، همانجا). از جملهٔ استادان او در حدیث می‌توان از جد مادریش، وهب بن بقیه، سعید بن زیاد و محمد بن ابی نعیم واسطی یاد کرد (خطیب، ۴۸۸/۱۳؛ ذهبی، *سیر*...، ۵۵۳/۱۳). کسانی چون ابوبکر محمد بن سمعان، محمد بن عبدالله بن یوسف و ابراهیم بن یعقوب همدانی از شاگردان او بودند (همانجا؛ یاقوت، ۱۲۷/۵-۱۲۸). در بیشتر منابع تاریخی وفات وی را ۲۹۲ق و بعضی ۲۸۸ق ذکر کرده‌اند (ذهبی، همانجا؛ صفدی، ۵۲/۹؛ ابن تغری بردی، ۱۵۸/۳؛ یاقوت، همانجا).

یگانه اثر بحشل *تاریخ واسط* است که از کهن‌ترین آثار در نوع خود به شمار می‌رود و سرسلسلهٔ مجموعه آثاری است که با عنوان شهرها به تاریخ فرهنگی آنها پرداخته است. در واقع بحشل در این کتاب به شرح مختصری از حوادث مربوط به این شهر و توابع آن بسنده کرده (عواد، ۹)، و سپس مانند غالب آثار مشابه همچون *تاریخ اصفهان*، *تاریخ جرجان* و... به ذکر رجال علمی و روایی منطقه، اعم از کسانی که در آنجا ساکن بوده، و یا از آنجا عبور کرده‌اند، پرداخته است. ظاهراً انگیزهٔ محدثانی چون بحشل از نگاشتن «تاریخ محلی» احساس نیاز به حفظ نام محدثان و احادیث در برابر جعل، و تعیین موطن راویان بوده است (نک: روزنتال، 167-166). او همچنین به نقل احادیث آن دسته از علمایی که از طریق سلسله روات به مؤلف می‌رسیدند، و نیز به ذکر نام محدثان و استادان و شاگردان آنها و نقل چند حدیث از آنها پرداخته است. هدف بحشل از نقل این احادیث نشان دادن مقام علمی و درجهٔ وثوق راویان بوده است (همو، 167). از این‌رو، عواد عنوان «تاریخ علماء واسط» را برای کتاب شایسته‌تر دانسته است (همانجا)، اما بی‌گمان، بنابر تعبیر آن ایام، واژهٔ «تاریخ» در اینگونه کتابها به معنای «طبقات» به کار می‌رفته است (همانجا)؛ بنابراین، تنظیم کتاب نیز بر حسب طبقات و سنوات و دوره‌های حیات محدثان است، اگرچه نویسنده از اصطلاح «قرن» به جای «طبقه» استفاده کرده است.

طبقهٔ اول *تاریخ واسط* دربارهٔ صحابیانی است که به شهر واسط آمدند و از پیامبر(ص) حدیث روایت کردند (ص ۴۷ به). ۳ طبقهٔ دیگر مربوط به علمای شهر واسط تا سدهٔ ۳ق است (ص ۸۵ به، ۱۵۱ به، ۲۱۸ به).

ابوالحسن ابن مغازلی مورخ سدهٔ ۵ق (نک: ه د، ابن مغازلی) تکمله‌ای با عنوان *الذیل علی تاریخ واسط* بر کتاب بحشل نوشته بوده است. *تاریخ واسط* که نسخهٔ ناقصی از آن در قاهره موجود است، در ۱۹۶۷م به کوشش کورکیس عواد در بغداد به چاپ رسید.

مآخذ: ابن تغری بردی، *النجوم*؛ ابن فرضی، عبدالله، *الالقاب*، بیروت، دارالجیل؛ بحشل، اسلم، *تاریخ واسط*، به کوشش کورکیس عواد، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ خطیب بغدادی، احمد، *تاریخ بغداد*، قاهره، ۱۳۴۹ق/۱۹۳۱م؛ ذهبی، محمد، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش شعیب ارنؤوط، بیروت، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م؛ همو، *میزان الاعتدال*، به کوشش علی‌محمد بجاوی، قاهره، ۱۳۸۲ق/۱۹۶۳م؛ سبکی، عبدالوهاب، *طبقات الشافعیة الکبری*، بیروت، دارالمعرفه؛ صفدی، خلیل، *الوافی بالوفیات*، به کوشش هلموت ریتر، ویسبادن، ۱۳۸۱ق/۱۹۶۲م؛ عواد، کورکیس، *مقدمه بر تاریخ واسط* (نک‍ : هم‍ ، بحشل)؛ یاقوت، *ادبا*؛ نیز:

Rosenthal, F., *A History of Muslim Historiography*, Leiden, 1968.
شادی دایی‌رضایی‌مقدم

بَحْیا (بَحْیَةِ) بْنِ یوسُفِ بْنِ پاقودا (اواخر سدهٔ ۵ق/۱۱م)، عارف و فیلسوف یهودی اسپانیایی. از جزئیات زندگی وی اطلاعات درستی در دست نیست. آنچه دربارهٔ او می‌توان گفت: اینکه وی در سرقسطه (و به گفته‌ای در قرطبه)، دیّان، یا قاضی محاکم شرعی یهود بوده است (منصور، 1؛ اپستاین، 4؛ ER, II/42-43).

از بحیا در حدود ۲۰ «پیوط[1]» (شعر دینی یهود که در عبادات و آیینهای جمعی و فردی خوانده می‌شود، نک‍ : *جودائیکا*، XIII/573) به زبان عبری (همان، IV/105؛ منصور، 2-1) و کتابی عرفانی با عنوان *الهدایة الیٰ فرائض القلوب* به زبان عربی برجای مانده که آراء فلسفی و عرفانی خود را در آن بیان کرده است. این کتاب که در ۵۵۵-۵۵۶ق/ ۱۱۶۰-۱۱۶۱م توسط یهودا بن تبّون، با عنوان «وظایف قلب» به عبری ترجمه شد، مورد استقبال گستردهٔ جامعهٔ یهودیان قرار گرفت و مهم‌ترین و پرخواننده‌ترین کتاب در ادبیات یهودی قرون وسطیٰ شد (شولم، 222؛ بورکهارت، 28؛ منصور، 2؛ *جودائیکا*، همانجا). در دوره‌های بعد نیز این کتاب به زبانهای عبری، پرتغالی، اسپانیایی، ایتالیایی، یدیش و سپس در دورهٔ جدید به زبانهای آلمانی، فرانسه و انگلیسی ترجمه شد. مهم‌ترین ویرایشهای آن در دورهٔ جدید، نخست توسط ابراهیم سالم بن یهودا در ۱۹۱۲م در لیدن صورت گرفت و پس از آن توسط ا. زیفرونی، ویرایش عبری آن مبتنی بر متن عربی اصلی، همراه با تصحیحات و اضافات در ۱۹۲۸م در بیت‌المقدس انتشار یافت (سترِشتن، 251-250؛ منصور، 3-2؛ *جودائیکا*، همانجا).

بحیا در روزگاری می‌زیست که همزیستی مسالمت‌آمیز میان مسلمانان، مسیحیان و یهودیان در جامعهٔ اسلامی، به ویژه در اسپانیا، نه تنها زندگی توأم با آرامشی را برای آنان امکان پذیر ساخته بود، بلکه زمینهٔ همکاریهای مختلف میان پیروان این ۳ دین در فعالیتهای اجتماعی، اقتصادی، علمی و فرهنگی ـ دینی را نیز فراهم آورده بود. بحیا خود از وارثان سنت یهودی ـ عربی به شمار می‌رود که در آن یهودیت ربّانی تلمودی با خردگرایی کلامی اسلامی در هم آمیخته، و در آثار سعدیا گائون (د ۳۳۰ق/۹۴۲م) به اوج خود رسیده بود. بحیا به این سنت یهودی ـ عربی، عنصر زهد و عرفان اسلامی و گرایشهای نوافلاطونی را نیز افزود و در کتاب خود ترکیبی هماهنگ و منطبق با تفکر یهودی را ارائه داد.

کتاب *الهدایه* که در نیمهٔ دوم سدهٔ ۵ق/۱۱م نوشته شده است، مشتمل بر مقدمه و ۱۰ «باب» با عنوانهای اخلاص در توحید، تأمل در مخلوقات، وجوب التزام به بندگی خداوند، توکل، اخلاص در عمل، تواضع، توبه، محاسبهٔ نفس، زهد و عشق به خداوند است. گرچه مفهوم «باب» به عنوان تمثیلی از سلوک تدریجی و گذار از مراتب مختلف تجربهٔ عرفانی، از مفاهیم موردتوجه عارفان یهودی بوده، به روشنی می‌توان دریافت که ساختار کتاب ملهم از آثار عارفان مسلمان است. به علاوه، در بابهای مختلف کتاب، گفته‌ها، شواهد، مثالها و اصطلاحات صوفیان پیش از بحیا به فراوانی به چشم می‌خورد و این نشان دهندهٔ آشنایی کامل او با نوشته‌های این نویسندگان است. شباهت برخی بخشهای متن کتاب با آثار ابوحامد محمد غزالی (د ۵۰۵ ق/ ۱۱۱۱م)، به ویژه *الحکمة فی مخلوقات الله* تا آن حد بود که برخی از محققان این بخشها را برگرفته از آثار غزالی می‌شمردند. امروزه با توجه به اختلاف زمانی اندک میان این دو، این نظریه مورد تردید قرار گرفته است و برخی احتمال استفادهٔ هر دو نویسنده از مأخذی مشترک را مطرح نموده‌اند (سترِشتن، 251؛ لویس، 57-56؛ منصور، 36-33). با اینهمه، تأثیر تفکر عرفانی و دیگر نحله‌های فکری اسلامی همچون گرایشهای‌نوافلاطونی اخوان‌الصفا بر بحیا غیرقابل انکاراست (شولم، همانجا؛ «دائرةالمعارف...[2]»، I/243؛ اپستاین، 5-4).

موضوع محوری در کتاب بحیا، اعتقاد به وجود خداوند و یگانگی او و الزاماتی است که چنین اعتقادی، به ویژه از جنبهٔ باطنی برای انسان به دنبال دارد. در مقدمهٔ کتاب *الهدایه*، وی وظایف یا فرایض هر فرد مؤمن را به دو گروه فرایض جوارح (علم ظاهر) و فرایض قلب (علم باطن) تقسیم می‌کند. آنگاه با تأکید بر خلأ معنوی موجود در جامعهٔ یهود زمان خود و انتقاد از التزام تقلیدی به رعایت ظواهر احکام شرعی و عبادات واجب، تعقل و تفکر دربارهٔ نیتی که در پس هر عمل شرعی و عبادی نهفته است، بر هر فرد عاقل و بالغ واجب می‌شمارد، زیرا عقل، *تورات* و سنت ربّانی، همه بر سر این نکته در توافقند که حقیقت عبادت وابسته به نیتی است که در آن است. به عبارت دیگر، از دیدگاه بحیا، عمل صحیح به فرایض جوارح، بدون عمل به فرایض قلب که همان فرایض باطنی و عقلانیند، غیرممکن است (ص ۷-۲۱).

نخستین فریضهٔ قلب، درک وجود و یگانگی خداوند است که بحث باب اول کتاب است. در این باب بحیا نخست به یاری براهین مختلفی همچون برهان نظم و برهان علیت به اثبات حدوث عالم و وجود خداوند می‌پردازد و سپس با استفاده از استدلالهای گوناگون دربارهٔ اینکه تعدد خدایان منطقاً امکان‌ناپذیر است، وحدت و یگانگی خداوند را اثبات می‌کند (ص ۵۰-۵۸) و در ادامه از صفات خداوند صحبت به میان می‌آورد و آنها را در دو گروه صفات ذات و صفات فعل خداوند، بررسی می‌کند. در باب دوم (جم‍) بحیا بر دقت و تأمل در اجزاء عالم و مشاهدهٔ

1. piyyut 2. *The Encyclopedia*...

نظم و هدفمندی آن، و در نتیجه درک حکمت و مشیت خداوند در امور عالم تأکید دارد و به پیروی از نوافلاطونیان، از دوگانگی میان جسم و روح سخن می‌گوید (ص ۱۰۷). تعمق و تدبر در ارکان عالم و اجزاء آن موجب تحسین و تواضع انسان می‌شود و عزم او را در پرستش و بندگی خداوند، بدون انتظار پاداش یا ترس از دوزخ راسخ‌تر می‌کند. این بندگی و شکرگزاری به درگاه خداوند ــ که در باب سوم از آن بحث می‌شود ــ خود از دو راه امکان پذیر است: یکی تبعیت از طریق وحی (شریعتی که در *تورات* آمده است) و دیگری تبعیت از طریق عقل (ص ۱۳۰). با طرح چنین تمایزی، بحیا به مقایسه میان اهمیت عقل و وحی می‌پردازد و در ضمن مباحثه‌ای تخیلی میان عقل و نفس، مسائل مختلفی همچون جبر و اختیار، شرور و چگونگی خلاصی روح از بدن را مطرح می‌کند. در این مباحثه، بحیا می‌کوشد تا با تأکید بر اینکه مسألهٔ جبر و اختیار چون با عقل محدود بشر قابل پاسخ دادن نیست، باید به کناری نهاده شود، نشان دهد که انسان باید در مقابل تقدیر خداوند از یک‌سو تسلیم باشد و آن را با توکل بپذیرد، و از سوی دیگر فعالانه در جهت کسب رضای خداوند و رسیدن به سعادت کوشش کند (ص ۱۶۳ـ۱۶۴؛ نیز نک: گودمن، 130-115).

آنچه بحیا تا باب چهارم کتاب خود بیشتر به آن می‌پردازد، به مباحث مابعدالطبیعی و علم‌النفس مربوط است، اما از باب چهارم به بعد، تعلیمات اخلاقی و عملی دربارهٔ سلوک باطنی مطرح می‌شود. بحیا همچون نوافلاطونیان و گنوسیان بر این باور است که نفس (روح) جوهری نورانی است که در بدن همچون عنصری بیگانه در غربت به سر می‌برد (ص ۲۰۵). روح به فرمان خداوند در بدن جای گرفته است و از یک طرف با درک تجارب، شناخت بیشتر حاصل می‌کند و از طرف دیگر به بدن امکان زنده بودن و فعالیت می‌دهد. نفس یا روح همواره درپی آن است که به اصل خود بازگردد، اما تمایل طبیعی انسان به شهوات و کسب قدرت و لذت او را اسیر نگه می‌دارد. اما به یاری عقل و وحی روح می‌تواند خود را پالایش داده، پس از مرگ به پاداش زهد و سلوک خود، به مقام تقرب به نور اعلای خداوند برسد (ص ۲۱۲ـ۲۱۵). لازمهٔ رسیدن به چنین مقصودی، کسب فضایلی همچون توکل، اخلاص، تواضع، توبه، زهد و عشق به خداوند است که بحیا به هر یک از آنها بابی از کتاب خود را اختصاص داده است. این فضایل گرچه به مراحل و مقامات سلوک در عرفان اسلامی بسیار شبیهند، لیکن ترتیبی دقیقاً همانند ندارند و مهم‌تر آنکه، از دیدگاه بحیا طی هر مرحله، لازمهٔ رسیدن به مرحلهٔ بعدی نیست (ER, II/43).

بحیا بر این باور است که انسان می‌تواند با توکل و اعتماد بر لطف و رحمت خداوند و تواضع در برابر او، و با اخلاص در عبادت و توبه از گناهان و نیز با زهد و پرهیز، به عشق الٰهی برسد و مورد عنایت خاص او قرار گیرد. اما زهد و توکل از دیدگاه بحیا، برخلاف برخی مکاتب و مذاهب دیگر، زهد افراطی همراه با ریاضتهای سخت نیست. توکل بر خداوند نیز بدان معنا نیست که انسان امور دنیوی را رها کند و در انتظار روزی بی‌سعی و کوشش بنشیند؛ بلکه انسان باید از یک‌سو در پی رفع نیازمندیهای مشروع دنیوی خود باشد و از دیگر سو همواره توجه داشته باشد که تأمین کنندهٔ روزی او، در حقیقت خداوند است (ص ۳۶۴ـ۳۷۱). بحیا همچنین عشق به خداوند را به معنای انقطاع نفس از شهوات و کوشش درونی برای نزدیک شدن به خداوند و سرانجام، اتصال به نور اعلای او می‌داند. اما وی در تعریف این عشق و سرانجام آن، برخلاف بسیاری دیگر از عارفان، هرگز مسألهٔ وحدت با ذات الٰهی را مطرح نمی‌کند و به اصول عرفان یهودی که در آن، میان عاشق و معشوق همواره فاصله‌ای گذرناکردنی وجود دارد، پای‌بند می‌ماند (ص ۳۷۹ـ۳۸۶).

مآخذ: بحیا بن یوسف، *الهدایة الی فرائض القلوب*، به کوشش ابراهیم سالم بن یهودا، لیدن، ۱۹۰۷ـ۱۹۱۲م؛ نیز:

Burckhardt, T., *Moorish Culture in Spain*, tr. A. Jaffa, London, 1972; *The Encyclopedia of Philosophy*, ed. P. Edwards, New York, 1972; Epstein, P., *Kabbalah, the Way of the Jewish Mystic*, Boston, 1988; ER; Goodman, L. E., «Baḥya on the Antinomy of Free Will and Predestination», *Journal of the History of Ideas*, Philadelphia, 1983; *Judaica;* Lewis, B., *The Jews of Islam*, Princeton, 1984; Mansoor, M., introd. *The Book of Direction to the Duties of the Heart*, by Baḥya Ben Joseph, London, 1973; Scholem, G., *Origins of the Kabbalah*, Princeton, 1990; Zetterstéen, K. V., «Bachja Ibn Jōsēf Ibn Paquda aus Andalusien», *Le Monde Oriental*, Uppsala, 1914, vol. VIII.

فاطمه لاجوردی

بَحیرا، راهبی از اهل کتاب که بر مبنای پاره‌ای روایات، پیامبر اسلام(ص) را پیش از بعثت ملاقات کرده، و از نبوت آن حضرت خبر داده است.

واژهٔ بحیرا از ریشهٔ آرامی «بخیره»، و به معنای برگزیده و منتخب است (نولدکه، 705) که به احتمال بسیار لقب راهب یاد شده بوده است و اینکه گفته‌اند: وی نام سرجیوس یا جرجیوس داشته، نیز مؤید این نظر است (نک: مسعودی، ۸۹/۱؛ نیز نک: داغر، ۸۹/۱، حاشیه).

آگاهیهای ما در باب بحیرا اندک و متناقض است و همهٔ شهرت او مربوط به مجموعه روایتهایی است که در آنها، وی با حضرت محمد(ص) ملاقات کرده است. کهن‌ترین روایت موجود از آنِ ابن اسحاق است و دیگر سیره‌نگاران نیز از این طریق یا به طرق دیگر ــ که به هر حال همهٔ آنها به ابوموسیٰ اشعری می‌رسد (مثلاً نک: طبری، ۲۷۷/۲ـ۲۷۹؛ ابن عساکر، ۳۷۲/۱ـ۳۷۴) ــ ماجرای مذکور را گاه با ذکر تفصیلات و جزئیات دیگر نقل کرده‌اند. بر مبنای این روایات، پیامبر اکرم(ص) در نوجوانی، همراه عموی خود ابوطالب در سفری تجاری، رهسپار شام شد. چون کاروانیان در شهر بُصریٰ (واقع در شرق حوران در جنوب سوریهٔ کنونی) فرود آمدند، بحیرای راهب که در دیری خلوت گزیده بود و ظاهراً از پیش با کاروان قریشیان آشنایی داشت، به جست و جوی حضرت محمد(ص) که از کاروانیان کناره گرفته بود، برآمد و آن حضرت را دید که ابری یا درختی بر سرش سایه افکنده است. آنگاه پس از طرح سؤالاتی چند و یافتن مهر نبوت در آن حضرت، به ابوطالب دربارهٔ حفظ ایشان از خطر یهودیان هشدار داد

(ابن اسحاق، ۷۳ـ ۷۵؛ ابن هشام، ۱/۱۹۱ـ۱۹۴؛ ابن سعد، ۱/۱۵۳ـ۱۵۵). طبق این روایات، ۳ تن دیگر از اهل کتاب، با توجه به وجود کتابی که نسل اندر نسل بدیشان رسیده بوده است و بر مبنای آن نشانه‌های نبوت را در حضرت رسول (ص) باز شناخته بودند، قصد جان آن حضرت را داشتند، ولی بحیرا آنان را مانع شد (ابن اسحاق، ۷۵ـ۷۶؛ ابن هشام، ۱/۱۹۴).

دربارهٔ نحوهٔ این دیدار و گفت و گوها، در روایات موجود اختلافاتی دیده می‌شود و به احتمال بسیار بعدها تفصیلات دیگری بنابر اهداف خاص بدان افزوده شده است. مثلاً برپایهٔ برخی روایات، ابوبکر و بلال حبشی نیز در این کاروان همراه قریش بوده‌اند و ابوطالب حضرت رسول (ص) را همراه آنان به مکه فرستاده است. دربارهٔ سن پیامبر(ص) در این ماجرا نیز اختلاف هست (ابونعیم، ۱۲۴؛ ابن سعد، ۱/۱۲۱؛ طبری، ۲/۲۷۸؛ سهیلی، ۲/۲۲۵؛ ابن سید الناس، ۱/۴۳؛ قس: ذهبی، *تاریخ...*، ۵۷؛ ابن حجر، *الاصابة*، ۱/۱۸۳ـ۱۸۴).

در باب دین بحیرا نیز، گرچه در کهن‌ترین روایات تصریح شده است که وی نصرانی بود (ابن اسحاق، ۷۳؛ ابن هشام، ۱/۱۹۱؛ ابن سعد، ۱/۱۵۳)، ولی دست کم در یک روایت او از یهودیان منطقهٔ تیما در شام شمرده شده (ابن حجر، همانجا)، و به نوشتهٔ مسعودی از بنی عبدالقیس بوده است (۱/۸۹). در روایتی دیگر، بحیرا یکی از ۳ نفری قلمداد شده است که بهترینِ «اهل الارض» هستند (ابن قتیبه، ۵۸). همچنین در این باره که وی اسلام را درک کرده، یا نه، میان مورخان و رجال‌شناسان بحث و تردید بوده است (مثلاً نک: ذهبی، *میزان...*، ۲/۱۵۳؛ ابن حجر، همانجا، نیز *لسان...*، ۳/۳۹). اکنون بقایای دیر کهنی مربوط به قرن ۴م در منطقهٔ بصریٰ در سوریه وجود دارد که به بحیرای راهب منسوب است (*المعجم...*، ۲/۳۲۱) و در پاره‌ای منابع نیز به قبر بحیرا در بصریٰ به عنوان زیارتگاه اشاره شده است (مثلاً نک: قلقشندی، ۴/۱۰۸؛ نیز نک: علی، ۷/۳۳۳).

با آنکه روایات موجود در باب بحیرا خالی از تناقض و جعل نیست (نک: زریاب، ۹۱ـ۹۲؛ عاملی، ۱/۹۱ـ۹۴) و در آثار اصیل شیعی نیز از قول امامان(ع) روایتی در تأیید آن دیده نشده است (مثلاً نک: ابن بابویه، ۱۸۲ بب؛ مجلسی، ۱۵/۱۹۳ـ۱۹۴، ۱۹۸، ۲۰۰ـ۲۰۱، ۲۰۴، ۱۷/۲۳۱، که به روایات مشهور استناد شده است)، اما می‌توان انعکاس خاصی از آن را در ادبیات کهن مسیحی مشاهده کرد. مثلاً در رسالهٔ قدیس یوحنای دمشقی (د ۷۴۹م) به نام «مباحثه میان مسیحی و مسلمان» به روایت مذکور استناد شده است تا چنین وانمود شود که قرآن کریم منبعی بجز وحی داشته است (نک: رامیار، ۱۲۸؛ ساهاس، 74-73)؛ یا تئوفانس مورخ بیزانسی (د ح ۸۱۷م) از راهبی به نام سرجیوس نام برده است که خدیجه همسر پیامبر(ص) اندکی پس از بعثت، برای کسب اطمینان از نبوت آن حضرت، به نزد وی رفت. اگر مقصود از سرجیوس در اینجا همان بحیرا باشد، مورخ بیزانسی وی را با ورقة بن نوفل که روایات مربوط به او خود قابل نقد به نظر می‌رسد (نک: ابن هشام، ۱/۲۰۳؛ قس: عاملی، ۱/۲۲۸ـ۲۳۰)، خلط کرده است (نک: نولدکه، 699؛ EI^2).

همچنین در رسالهٔ مجعولی به نام «مکاشفات بحیرا» که احتمالاً پس از قرن ۱۱م به رشتهٔ تحریر درآمده، و از آن روایتهایی به عربی و سریانی در دست است، به نقل از بحیرا داستانهایی از ملاقات وی با پیامبر اسلام(ص) آمده که اهداف ضداسلامی به طور کلی در آن آشکار است (رامیار، ۱۲۶ـ۱۲۷؛ EI^2).

مآخذ: ابن اسحاق، محمد، *السیر و المغازی*، به کوشش سهیل زکار، بیروت، ۱۳۹۸ق/۱۹۷۸م؛ ابن بابویه، محمد، *کمال‌الدین*، به کوشش علی‌اکبر غفاری، تهران، ۱۳۹۰ق؛ ابن حجر عسقلانی، احمد، *الاصابة*، قاهره، ۱۳۲۸ق؛ همو، *لسان المیزان*، حیدرآباد دکن، ۱۳۳۰ق؛ ابن سعد، محمد، *الطبقات الکبریٰ*، بیروت، دارصادر؛ ابن سیدالناس، محمد، *عیون الاثر*، بیروت، ۱۹۷۴م؛ ابن عساکر، علی، *تاریخ مدینة دمشق*، عمان، دارالبشیر؛ ابن قتیبه، عبدالله، *المعارف*، به کوشش ثروت عکاشه، قاهره، ۱۹۶۰م؛ ابن هشام، عبدالملک، *السیرة النبویة*، به کوشش مصطفی سقا و دیگران، قاهره، ۱۳۵۵ق؛ ابونعیم اصفهانی، احمد، *دلائل النبوة*، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۷ق/۱۹۷۷م؛ داغر، یوسف اسعد، حاشیه بر *مروج الذهب* (نک: هم ، مسعودی)؛ ذهبی، احمد، *تاریخ الاسلام (السیرة النبویة)*، به کوشش عمر عبدالسلام تدمری، بیروت، دارالکتاب العربی؛ همو، *میزان الاعتدال*، به کوشش علی محمد بجاوی، قاهره، ۱۳۸۲ق/۱۹۶۳م؛ رامیار، محمود، *تاریخ قرآن*، تهران، ۱۳۶۲ش؛ زریاب، عباس، *سیرهٔ رسول الله (ص)*، تهران، ۱۳۷۰ش؛ سهیلی، عبدالرحمان، *الروض الانف*، به کوشش عبدالرحمان وکیل، قاهره، ۱۳۸۷ق/۱۹۶۷م؛ طبری، *تاریخ*؛ عاملی، جعفر مرتضی، *الصحیح من سیرة النبی الاعظم (ص)*، قم، ۱۴۰۲ق؛ علی، جواد، *المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام*، بغداد/بیروت، ۱۹۷۰م؛ قلقشندی، احمد، *صبح الاعشیٰ*، قاهره، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۳م؛ مجلسی، محمدباقر، *بحارالانوار*، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ مسعودی، علی، *مروج الذهب*، به کوشش یوسف اسعد داغر، بیروت، ۱۳۸۵ق/۱۹۶۵م؛ *المعجم الجغرافی للقطر العربی السوری*، به کوشش عماد مصطفی طلاس، دمشق، ۱۹۹۲م؛ نیز:
EI^2; Nöldeke, Th., «Hatte Muhammad christliche Lehrer?», ZDMG, 1858, vol. XII; Sahas, D.J., *John of Damascus on Islam*, Leiden, 1972.
مسعود حبیبی‌مظاهری

بَحیرِ بنِ وَرْقاءِ صَریمی (د ۸۱ق/۷۰۰م)، از سرداران دورهٔ اموی در خراسان. وی از تیرهٔ بنی صریم بن مُقاعِس از قبیلهٔ بنی تمیم بود (ابن حزم، ۲۱۸). در پاره‌ای منابع، نام وی بُجَیر ضبط شده است (مثلاً نک: بلاذری، ۴۱۵؛ ابن حزم، همانجا). همهٔ شهرت بحیر به دورهٔ فعالیتش در خراسان و اوج نزاعهای قبیله‌ای در آنجا باز می‌گردد.

در جریان جنگها و درگیریهای عبدالله بن زبیر با بنی‌امیه بر سر خراسان، عبدالله بن زبیر عبدالله بن خازم سُلَمی را به ولایت خراسان گماشت. نخست بنی تمیم او را در جنگ با بنی ربیعه و اوس بن ثعلبه یاری کردند و چون خراسان به اطاعت عبدالله درآمد، وی با بنی تمیم بدرفتاری آغاز کرد. از این رو، گروهی از آنان در هرات سر به شورش برداشتند و محمد فرزند عبدالله را که والی هرات بود، در ۶۵ق/۶۸۵م به قتل رساندند (بلاذری، ۴۱۴ـ ۴۱۵؛ طبری، ۵/۶۲۳؛ نیز نک: گردیزی، ۲۴۲). از آن پس، درگیری و کشمکش در خراسان میان بنی تمیم و عبدالله بن خازم ــ در واقع جنگ میان امویان و زبیریان ــ ادامه یافت (نک: طبری، ۵/۶۲۴ـ۶۲۵).

به گزارش گردیزی (ص ۲۴۳)، سرانجام، عبدالملک بن مروان در ۷۱ق/۶۹۰م بحیر بن ورقاء را که از زبیریان روی برتافته، و در شمار

جنگاوران بود (طبری، ۶۲۴/۵)، به حکومت خراسان گماشت؛ اما مورخان دیگر به حکومت بحیر بر خراسان تصریح نکرده‌اند. بحیر در ۷۲ق در رأس سپاهی از بنی تمیم طوس را تصرف کرده، روی به ابرشهر (نیشابور) نهاد و عبدالله بن خازم را از آنجا راند. عبدالله به ترمذ، و از آنجا به مرو گریخت و به قصد انتقام‌جویی گروهی از بنی تمیم را کشت. بحیر به تعقیب وی پرداخت و در نزدیکی مرو با او جنگید، سپس او را به همراه دو فرزندش عنبسه و یحییٰ به قتل رساند (۷۳ق). آنگاه قاصدی روانهٔ شام کرد تا خبر قتل عبدالله بن خازم را به عبدالملک بن مروان برساند (بلاذری، ۴۱۵-۴۱۶؛ طبری، ۱۷۶/۶-۱۷۷، ۱۹۹).

زمانی که بحیر سرگرم جنگ و گریز با عبدالله بن خازم بود، بُکیر بن وشاح (هـ م) والی مرو از اطاعت عبدالله بن زبیر سر برتافت و عبدالملک نیز او را به ولایت خراسان گماشت (همانجا). به روایتی بکیر که خود را در خطر دید، بحیر را آزاد کرد و با پرداخت مبلغی هنگفت با او از در مصالحه درآمد. بحیر پس از آزادی به استقبال امیه شتافت و در نزدیکی نیشابور به خدمت او درآمد (همانجا). امیه نیز او را به ریاست شرطه گماشت و بحیر تا ۷۷ق بر این منصب بود (همو، ۲۰۱/۶، ۳۱۵-۳۱۶؛ ابن اعثم، ۳۴۹/۵).

در ۷۷ق/۶۹۶م چون امیه قصد گشودن بخارا کرد، بکیر بن وشاح در مرو مردم را برضد او شوراند. امیه دست از بخارا برداشت و روی به سوی مرو نهاد و بکیر را دستگیر کرد، اما بحیر که از بکیر کینه به دل داشت، با موافقت ــ یا حتیٰ امر ــ امیه او را به قتل رساند (بلاذری، ۴۱۶-۴۱۷؛ طبری، ۳۱۵/۶-۳۱۷، ۳۳۱؛ نیز نک‍: ابن عساکر، ۱۶۳/۹).

پس از امیه، بحیر به خدمت مهلب بن ابی صفره والی جدید خراسان درآمد، اما چندی بعد گروهی از بنی عوف بن کعب همپیمان شدند تا انتقام خون بکیر را بگیرند. از این رو، در ۸۱ق یکی از ایشان که توانسته بود اعتماد بحیر را جلب کند، در اردوگاه مهلب در مرو، بحیر را کاردی زد که بر اثر آن به قتل رسید (طبری، ۳۳۲/۶-۳۳۳؛ نویری، ۲۲۹/۲۱).

مآخذ: ابن اعثم کوفی، احمد، *الفتوح*، به کوشش علی شیری، بیروت، ۱۴۱۱ق/۱۹۹۱م؛ ابن حزم، علی، *جمهرة انساب العرب*، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ ابن عساکر، علی، *تاریخ مدینة دمشق*، عمان، دارالبشیر؛ بلاذری، احمد، *فتوح البلدان*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۶۶م؛ طبری، *تاریخ*؛ گردیزی، عبدالحی، *زین‌الاخبار*، به کوشش عبدالحی حبیبی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ نویری، احمد، *نهایة الارب*، به کوشش علی محمد بجاوی، قاهره، ۱۳۹۶ق/۱۹۷۶م.

عنایت‌الله فاتحی‌نژاد

بُحَیْره، استانی در شمال غربی مصر، شامل نواحی غرب رودخانهٔ نیل که از شمال به دریای مدیترانه و از جنوب شرقی به تپه‌هایی در وادی نطرون محدود است. این استان در عرض °۳۰ و ′۲۵ شمالی از استان جیزه جدا می‌شود (EI[1]).

مرکز استانداری بحیره شهر دمنهور است که در قسمت مرکز غرب دلتای نیل بر سر راه آهن اسکندریه ـ قاهره قرار گرفته است و قدمت آن به زمان فراعنه می‌رسد. این شهر در آن زمان به تیمنهور یا شهر حورس[1] (به یونانی آپولون) معروف بود (بعلبکی، ۴۹۸/۱). در دوران فرمانروایی بطالسه در مصر اغلب مردم را به عبادت هرمس مجبور می‌کردند؛ از این‌رو، شهر دمنهور را هرموپولیس کوچک نامیدند تا با هرموپولیس بزرگ خلط نشود. قبطیان و اعراب این شهر را به همان نام قدیمش، دمنهور می‌نامیدند (حاشیه...، ۱۱۴/۱۲).

در وجه تسمیهٔ این استان آورده‌اند که تاکستانهای متعلق به همسر مقوقس پادشاه مصر در منطقهٔ بحیره بود و وی همه ساله از مردم این دیار به جای خراج، شراب می‌گرفت و وقتی که شراب فزونی یافت، از آنان دینار خواست. چون مردم دیناری برای پرداختن نداشتند، منطقهٔ آنان را به آب بست، چندان که به دریاچه‌ای بدل گشت و از همان زمان این دیار بحیره (دریاچه) نامیده شد، تا آنکه در عهد عباسیان سدی در آنجا احداث شد و این سرزمین قابل کشت گردید (نک‍: ابن عبدالحکم، ۷؛ نویری، ۱۳۹/۱). برخی عقیده دارند که نام بحیره احتمالاً از نام دریاچهٔ ابوقیر که بحیرة الاسکندریه هم نامیده می‌شد، اخذ شده است (EI[1]).

بحیره در زمان خلافت عمر بن خطاب و امارت عمروبن عاص به دست مسلمانان گشوده شد (یعقوبی، ۳۳۹). یاقوت بحیره را کورهٔ معروفی از اسکندریه شمرده که دارای روستاهای فراوان و درآمد سرشار بوده است (۵۱۴/۱). ابن بطوطه از بزرگی، فراوانی عواید دیوانی و محاسن بی‌شمار دمنهور خبر می‌دهد (ص ۲۹). به نوشتهٔ ابوالفدا مرکز بحیره به دمنهور الوحش معروف، و پارچه‌های دمنهوری به آنجا منسوب بوده است (ص ۱۰۶). ابن شاهین نیز از بحیره به عنوان اقلیمی بسیار بزرگ نام برده که شهر دمنهور در آنجا قرار داشته است. وی سپس از شهر دیگری به نام طرّانه سخن گفته که مسکن قوم اطرون بوده است و این قوم در صنعت پارچه‌بافی معروف بوده‌اند (ص ۳۵).

از وقایع تاریخی مربوط به بحیره باید به وقایع سال ۵۳۸ق/۱۱۴۳م اشاره کرد: در این سال شورشی به سرکردگی محمد بن رافع لوانی رخ داد و طلائع بن رزیک والی بحیره به مقابله برخاست و آنان را شکست داد و محمد بن رافع را به قتل رساند (ابن میسر، ۸۶/۲).

در ۷۰۰ق/۱۳۰۱م نیز اختلافات زیادی در بحیره میان دو قبیلهٔ جابر و مردیس رخ داد که موجب جنگ میان آن دو شد و طی آن قبیلهٔ جابر از قبیلهٔ مردیس شکست خورد (عینی، ۱۲۱). در دوران ممالیک نیز قبایل هواره و مزاته و زناته که در بحیره می‌زیستند، از فزونی خراج سر به شورش برداشتند، ولی شورش آنان به سرکردگی بدر بن سلام توسط الاق شعبانی و احمد بن بیبقا وانیال که فرماندهان سپاه امیر برقوق (۷۸۴-۷۹۱ق) بودند، درهم شکسته شد و جملگی فرار کردند؛ اما چندی بعد بدر بن سلام به بحیره بازگشت و این بار نیز از اتابک اتمش و امیر سلام از امرای برقوق شکست خورد و مطیع شد (ابن خلدون، ۵(۵)/۱۰۰۷-۱۰۰۸).

امیر برقوق پس از برقراری آرامش، تکتمر شریف و سپس قرط بن

1. Horus

عمر را به فرمانروایی بحیره منصوب کرد و چندی نگذشت که بدر دوباره سر به شورش برداشت و این بار نیز شورش او توسط قرط بن عمر درهم شکست و بسیاری از همراهانش کشته شدند و بقیه به شرط قبول خراج موردبخشش قرار گرفتند (همو، ۵(۵)/۱۰۰۹).

در حدود سال ۷۸۰ق/۱۳۷۸م به علت شورشی که در بحیره به وقوع پیوست، ملک ظاهر سیف‌الدین برقوق بدانجا حمله برد و پس از برقراری آرامش، دیواری از گل و خشت به دور شهر دمنهور احداث کرد (ابن دقماق، ۱۰۱). ابن تغری بِرْدی از شیوع بیماری طاعون در بحیره در ۸۳۳ق/۱۴۳۰م در زمان حکومت ملک اشرف خبر می‌دهد که بیش از ۵ هزار تن را از بین برد (۳۳۷/۱۴).

استان بحیره طبق تقسیمات زمان خلیفه مستنصر فاطمی در حوف غربی قرار داشته که به ۱۱ کوره تقسیم می‌شده است (EI[1]). دمنهور از زمان فراعنه مرکز اقلیم غربی دلتا بوده است و زمانی که اعراب مصر را فتح کردند، این اقلیم را حوف غربی نامیدند و شهر دمنهور را به ۶ ناحیه تقسیم نمودند: دمنهور الوحش، اسکنیده، قرطسا، طاموس (ابوالریش)، نقرها، شبرومینا. در زمان فاطمیان حوف غربی به دو منطقه به نامهای منطقهٔ بحیره با مرکز دمنهور و منطقهٔ حوف رمسیس با مرکز رمسیس تقسیم شد (حاشیه، ۱۱۴/۱۲). در ۷۱۵ق/۱۳۱۵م ملک ناصر محمد بن قلاون فرمانی مبنی بر حذف نام حوف رمسیس صادر کرد و تمام آن منطقه را اقلیم بحیره نامید که مرکزش شهر دمنهور بود (همانجا).

سیوطی اقلیم بحیره را صفقة البحیره نامیده است که مرکز آن دمنهور الوحش، و ولایات آن لقانه، تروجه، العطف، در شابه، الزاویه، دمیسا، الطرانه، فوّه و رشید بوده‌اند (۲۸/۱).

در ۱۳۱۷ق/۱۸۹۹م جمعیت این استان ۶۳۱'۲۲۵ نفر، و مراکز هفتگانهٔ آن بدین‌ترتیب بوده است: ابوحمص، شبراخیت، دمنهور، کفرالدوار، النجیله، رشید و ایتای البارود. در آن سال این مراکز شامل ۳۶۵ شهر و روستا و ۲'۵۸۲ ناحیه بوده‌اند (EI[1]).

مآخذ: ابن بطوطه، *رحلة*، بیروت، ۱۴۰۰ق/۱۹۸۰م؛ ابن تغری بردی، *النجوم الزاهرة*، قاهره، ۱۳۴۹ق/۱۹۳۰م؛ ابن خلدون، *العبر*؛ ابن دقماق، ابراهیم، *الانتصار لواسطة عقد الامصار*، بیروت، ۱۳۱۰ق/۱۸۹۳م؛ ابن شاهین ظاهری، *زبدة کشف الممالک و بیان الطرق و المسالک*، به کوشش پل راوس، پاریس، ۱۸۹۴م؛ ابن عبدالحکم، عبدالرحمان، *فتوح مصر و اخبارها*، بغداد، ۱۹۲۰م؛ ابن میسر، محمد، *اخبار مصر*، به کوشش هانری ماسه، قاهره، ۱۹۱۹م؛ ابوالفدا، *تقویم البلدان*، به کوشش رنو و دوسلان، پاریس، ۱۸۴۰م؛ بعلبکی، منیر، *موسوعة المورد*، بیروت، دارالعلم للملایین؛ حاشیه بر *النجوم الزاهرة* (نک: هم، ابن تغری بردی)؛ سیوطی، *حسن المحاضرة*، به کوشش محمدابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۷ق/۱۹۶۷م؛ عینی، محمود، *عقدالجمان فی تاریخ اهل الزمان*، به کوشش محمدامین، قاهره، ۱۴۱۲ق/۱۹۹۲م؛ نویری، محمد، *الالمام*، به کوشش اتین کومب و عزیز سوریال عطیه، حیدرآباد دکن، ۱۹۶۸م؛ یاقوت، *بلدان*؛ یعقوبی، احمد، «البلدان»، همراه *الاعلاق النفیسة* ابن رسته، لیدن، ۱۸۹۱م؛ نیز: EI[1].

بهزاد لاهوتی

بَحیره، عنوانی برای گونه‌ای از آزاد کردن آیینی حیوانات در عصر جاهلی که در قرآن کریم ابطال شده است. در بین اعراب پیش از اسلام چنین مرسوم بود که ثمرهٔ زایمان پنجم ماده شتر را با «بَحْر»، یا شکافتن گوش آن نشانه‌گذاری می‌کردند و این حیوان که «بحیره» نام می‌گرفت، آزاد، و وقف خدایان می‌شد و هرگونه بهره‌کشی از آن اعم از سواری و بارکشی و استفاده از گوشت و شیر و پشم آن ممنوع بود. باید گفت: در برخی منابع، آیین بحیره دربارهٔ گوسفند نیز صادق بوده است.

دربارهٔ آیینهای هم عرض بحیره باید گفت: براساس روایات مشهور، سائبه شتری بود که به عنوان وفای به نذر آزاد می‌شد، وصیله ثمرهٔ زایمان هفتم گوسفند بود که توأمان می‌بود و حام نرینه‌ای بود که ۱۰ نوبت باروری مثمر پدید می‌آورد (احمد بن حنبل، ۳۶۶/۲، ۴۷۳/۳، ۱۳۶/۴، جم؛ بخاری، ۱۶۹۰/۴؛ مسلم، ۲۱۹۲/۴؛ عیاشی، ۳۴۷/۱؛ قمی، ۱۹۵/۱؛ ابن بابویه، ۱۴۸؛ راغب، ۳۴، ۱۳۲، ۵۶۲؛ سیوطی، ۳۳۷/۲-۳۳۸، ۴۸/۳).

گفتنی است که با توجه به نقش حیاتی چارپایان در زندگی اعراب بادیه، آیینهای وقف حیوان به خدایان در دورهٔ جاهلی ــ که به باور مشرکان موجب رضای خدایان و افزونی چارپایان بود ــ اهمیتی ویژه داشته است (نک: آلوسی، ۳۶/۳ بب). از گفتهٔ ابوالاحوص و مجاهد و قتاده چنین برمی‌آید که بهره‌گیری از بحیره تنها بر زنان حرام بوده است و پس از مرگ حیوان، مرد و زن از گوشت آن استفاده می‌کردند (نک: سیوطی، همانجا). ظاهراً منبع گفتار این مفسران نه روایاتی مستقل، بلکه برداشتی از آیهٔ ۱۳۹ سورهٔ انعام (۶) بوده است که آن را ناظر به بحیره دانسته‌اند.

به هر روی، *قرآن کریم* افزون بر بحیره، گونه‌هایی دیگر از آزاد کردن آیینی حیوان شامل سائبه، وصیله و حام را بدعتی از جانب مشرکان و افترایی به خداوند برشمرده (مائده/۵/۱۰۳)، و بریدن گوش حیوان به عنوان علامت را به دستور شیطان دانسته است (نساء/۴/۱۱۹). برپایهٔ حدیثی از پیامبر(ص)، نخستین کسی که رسم بحیره را در بین عرب قرار داد، عمرو بن لُحَی بود که از آیین گذاران بنام دورهٔ جاهلی است (ابن هشام، ۲۰۱/۱-۲۰۲؛ نیز نک: بخاری، همانجا: نسبت سائبه به عمرو ابن عامر خزاعی).

در پی برخورد قاطعانهٔ *قرآن کریم*، این آیینها در دورهٔ اسلامی برچیده شد، اما با توجه به یادکرد بحیره و اخوات آن در *قرآن کریم*، در منابع فقهی نیز به طور گذرا دربارهٔ استفاده از گوشت چنین حیواناتی سخن آمده است (مثلاً نک: شافعی، ۱۸۳/۶ بب؛ جصاص، ۱۸۵/۴؛ شیخ طوسی، ۲۸۶/۳-۲۸۷).

مآخذ: آلوسی، محمود شکری، *بلوغ الارب*، به کوشش محمد بهجت‌اثری، قاهره، ۱۳۴۲ق/۱۹۲۳م؛ ابن بابویه، محمد، *معانی الاخبار*، به کوشش علی‌اکبر غفاری، قم، ۱۳۶۱ش؛ ابن هشام، عبدالملک، *السیرة النبویة*، به کوشش طه عبدالرئوف سعد، بیروت، ۱۴۱۱ق؛ احمد بن حنبل، *مسند*، قاهره، ۱۳۱۳ق؛ بخاری، محمد، *صحیح*، به کوشش مصطفی دیب البغا، دمشق، ۱۴۱۰ق/۱۹۹۰م؛ جصاص، احمد، *احکام القرآن*، به کوشش محمدصادق قمحاوی، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ راغب اصفهانی، حسین، *معجم مفردات الفاظ القرآن*، به کوشش ندیم مرعشلی، قاهره، ۱۳۹۲ق/۱۹۷۲م؛ سیوطی، *الدر المنثور*، قم، ۱۴۰۴ق؛ شافعی، محمد، *الام*، به کوشش محمد زهری نجار، بیروت، دارالمعرفه؛ شیخ طوسی، محمد، *المبسوط*، به کوشش محمدباقر بهبودی، تهران،

۱۳۸۷ق؛ عیاشی، محمد، *التفسیر*، به کوشش هاشم رسولی محلاتی، تهران، ۱۳۸۰ق؛ قرآن کریم؛ قمی، علی، *تفسیر*، بیروت، ۱۴۱۲ق/۱۹۹۱م؛ مسلم بن حجاج، *صحیح*، به کوشش محمدفؤاد عبدالباقی، قاهره، ۱۹۵۵م.

بخش فقه، علوم قرآنی و حدیث

بَحیری، عنوان مشترکی برای اعضای خاندانی محدث که از سدهٔ ۴ تا ۶ق/۱۰ تا ۱۲م در نیشابور می‌زیستند و غالباً «مزکّی» بوده‌اند. وجود نام بَحیر در سلسلهٔ نسب این خاندان، به صورت بحیر بن نوح بن حسین ــ نیای خاندان که چندان نکته‌ای دربارهٔ او دانسته نیست ــ سبب نامبرداری ایشان به بحیری شده است. اگرچه نام بحیریها کمتر در طبقات شافعیان آمده است، اما براساس جمع اطلاعات، ایشان شافعی بوده‌اند. افراد این خاندان که نامشان در بیشتر سلسله سندهای روایی در اسانید نیشابور، به عنوان حلقه‌ای مهم دیده می‌شود، اغلب به عنوان «اهل عدل» در حدیث شناخته شده‌اند. به همین سبب، از زمان ابوعمرو محمد بن احمد (د ۳۹۶ق/۱۰۰۶م)، ایشان را به عنوان «مزکی» می‌شناختند و این امر نه تنها در علم رجال، بلکه در امر قضا نیز در تزکیهٔ شاهد، خود نموده است. در یک دیدگاه کلی در امر قضا، موضوع تزکیه نزد خاندان بحیری، نقش بسزایی در برتری یافتن جایگاه قضایی شافعیان بر حنفیان نیشابور داشته است. خاندان بحیری، به ویژه در علم رجال بسیار توانا بودند و در مباحث مربوط به جرح و تعدیل و نیز بررسی اسانید روایات جایگاه مهمی داشتند.

در بررسی احوال این خاندان، ابوالحسین احمد بن محمد بن جعفر (د ۳۷۵ق/۹۸۵م) به عنوان آغازگر سلسلهٔ بحیری، دارای اهمیت است. وی که نزد کسانی چون ابن خزیمه و ابوالعباس سراج حدیث شنید، با سماع نزد طبقات پیشین، به علو اسانید خود همت گماشت و با سفر به عراق و استماع از کسانی چون ابوالقاسم بغوی و ابوبکر باغندی، اسانید عراقی را رهآورد خود ساخت. وی در عراق و نیشابور، مجالس املا تشکیل داد و کسانی چون حاکم نیشابوری و ابوطیب طبری نزد او به استماع و استملا پرداختند (ابن ماکولا، ۴۶۵/۱؛ سمعانی، *الانساب*، ۲۹۱/۱) و ذهبی چنانکه خود می‌گوید، جزئی از عوالی او را در اختیار داشته است (سیر...، ۳۶۶/۱۶). فرزند او ابوعمرو محمد (نخستین مزکی از این خاندان، نک: بولیه، 193-192)، از حفّاظ بوده، و سیوطی نام او را در *طبقات الحفاظ* آورده است (نک: ص ۴۲۰؛ نیز ابن نقطه، *تکملة*...، ۲۳۲/۱). ابوعمرو طی سفرهای متعدد، به استماع از بزرگانی چون ابوبکر قطیعی پرداخت و اربعینی با اسانید عالی ترتیب داد که در اختیار ذهبی (*تذکرة*...، ۱۰۸۲/۳-۱۰۸۳) بوده است (نیز نک: سهمی، ۶۴۱). جالب آنکه در شمار راویان او کسی چون حاکم نیشابوری ــ با توجه به کبر سن نسبت به وی ــ دیده می‌شود (ابن ماکولا، همانجا؛ ذهبی، *تاریخ*...، ۳۳۶، *تذکرة*، ۱۰۸۳/۳).

شاخهٔ مهم خاندان بحیری را اخلاف ابوعمرو محمد تشکیل می‌دهند. فرزندان وی، سعید، عبدالرحمان و عمرو، و فرزندان ایشان همچون ابوسعید اسماعیل بن عمرو، ابوالحسن عبدالله و ابومحمد عبدالحمید فرزندان عبدالرحمان، و نیز عبدالرحمان بن عبدالله و علی بن محمد بن عبدالحمید و بسیاری دیگر از اعضای این خاندان (نک: بولیه، 199-198)، غالباً از بزرگان دیار خود و دیگر بلاد علم آموخته، و به بسیاری کسان آموزش داده‌اند (مثلاً نک: صریفینی، ۱۹۷-۱۹۸، ۳۶۴؛ ابن نقطه، *تکملة*، ۱۴۶/۱، ۲۷۱، ۲۷۳؛ *التقیید*، ۲۳۱/۲؛ سمعانی، *التحبیر*، ۳۹۴/۱؛ ذهبی، *سیر*، ۱۰۳/۱۸). در سخنان منقول از ایشان تأکید بر پیروی از سنت و جماعت و دوری از افتراق به چشم می‌آید (نک: ابن نقطه، همان، ۱۹/۲-۲۰؛ ذهبی، همان، ۳۴۳/۱۸).

بحیریها غالباً با سفرهای بسیار سعی در دیدار مشایخ مختلف و ارتقای اسانید حدیثی خود داشتند. ترتیب دادن مجالس درس و املا، روایت آثار بزرگان همچون مسند ابوعوانه (نک: ابن نقطه، *التقیید*، ۱۴۶/۲؛ برای روایت اثری دیگر، نک: ابن ناصرالدین، ۳۶۱/۱)، دادن اجازهٔ روایت به راویان از سوی بسیاری از ایشان (مثلاً نک: ذهبی، *سیر*، ۱۵۷/۲۰) و مخصوصاً اشتغال به امر تزکیه ــ که ظاهراً اصلی‌ترین دلیل اشتهار ایشان بوده است ــ این خاندان را در زمان خود، به قطبی حدیثی و قضایی بدل کرده بود. در میان ایشان تنها ابوسعید اسماعیل بن عمرو (د ۵۰۱ق/۱۱۰۸م) است که منابع به تدریس فقه او اشاره کرده‌اند (نک: صریفینی، ۱۹۷) و کسانی هم مانند ابوعثمان سعید بن محمد (د ۴۵۱ق/۱۰۵۹م) به تصوف گراییده، با اعضای خاندان قشیری بسیار در ارتباط بوده‌اند (مثلاً نک: حاکم، ۴۷۵؛ نیز نک: صریفینی، ۳۶۴)؛ ابوعثمان سعید همچنین در دربار غزنوی دارای جایگاه بود و در جنگ هند و روم، سلطان محمود را همراهی می‌کرد (ذهبی، سیر، ۱۰۳/۱۸-۱۰۴). از نیمهٔ سدهٔ ۶ ق به بعد، از اعضای جدید این خاندان، کمتر در منابع یاد شده است.

مآخذ: ابن ماکولا، علی، *الاکمال*، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۱ق/۱۹۶۱م؛ ابن ناصرالدین، محمد، *توضیح المشتبه*، به کوشش محمد نعیم عرقسوسی، بیروت، مؤسسة الرساله؛ ابن نقطه، محمد، *التقیید*، به کوشش شرف‌الدین احمد، حیدرآباد دکن، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م؛ همو، *تکملة الاکمال*، به کوشش عبدالقیوم عبدرب‌النبی، مکه، ۱۴۱۰ق؛ حاکم نیشابوری، محمد، *تاریخ نیشابور*، به کوشش ریچارد فرای، لندن، ۱۹۶۵م؛ ذهبی، محمد، *تاریخ الاسلام*، حوادث سالهای ۳۸۱-۴۰۰ق، به کوشش عمر عبدالسلام تدمری، بیروت، دارالکتاب العربی؛ همو، *تذکرة الحفاظ*، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۰ق/۱۹۷۰م؛ همو، *سیر اعلام النبلاء*، به‌کوشش شعیب ارنؤوط و دیگران، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ سمعانی، عبدالکریم، *الانساب*، به کوشش عبدالله عمر بارودی، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ همو، *التحبیر*، به کوشش منیره ناجی سالم، بغداد، ۱۳۹۵ق/۱۹۷۵م؛ سهمی، حمزه، *تاریخ جرجان*، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۷ق/۱۹۶۷م؛ سیوطی، *طبقات الحفاظ*، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ صریفینی، ابراهیم، *تاریخ نیسابور* (منتخب *السیاق* عبدالغافر فارسی)، به کوشش محمدکاظم محمودی، قم، ۱۳۶۲ش؛ نیز:
Bulliet, R. W., *The Patricians of Nishapur*, Massachusetts, 1972.

فرامرز حاج‌منوچهری

بُخار، در مبحث آثار علوی از طبیعیات قدیم، یعنی «چیزی» که بر اثر گرمای حاصل از تابش آفتاب یا دیگر منابع گرمایی، از اجسام مختلف برمی‌خیزد. طبیعی‌دانان کهن، دو نوع بخار بر می‌شمردند: یکی «تر آبی» که بخارِ تر یا بخار نامیده می‌شد و دیگری «خشکِ آتشی» که

بدان بخار خشک، بخار بادی، بخار دودی یا دود می‌گفتند. همچنین بر آن بودند که این دو نوع همیشه آمیخته به یکدیگرند و هر یک دیگری را بـه سوی جایگاه ویژهٔ (حیّز) خود می‌کشد. جایگاه ویـژهٔ بخار تر، نقاط پایین تر است و جایگاه بخار دودی نقاط بالاتر. هر گاه این دو نوع بخار از یکدیگر جدا شوند، بخار دودی به سبب سبکی به جایگاههای بالاتر، و بخار تر به سبب گرانی به جایگاههای پست‌تر می‌رود. بخار تر تنها هنگامی بالا می‌رود که بخار دودیِ همراه آن، آن را با خود به سوی بالا بکشد. این دو نوع بخار، می‌توانند بی‌آنکه تجزیه‌ای صورت گیرد، از یکدیگر جدا شوند، زیرا آمیزش آنها از نوع ترکیبی نیست و تنها با یکدیگر مخلوط می‌شوند. بخار خشک و بخار تر پس از رسیدن به جایگاه ویژهٔ خود به ترتیب به آتش و آب تبدیل می‌شوند. اگر در آمیزهٔ این دو بخار، بخار خشک بر بخار تر چیره شود، آن را با خود به بالا می‌برد و اگر چیرگی با بخار تر باشد، بخار خشک را با خود پایین می‌آورد، زیرا در این دو حالت یکی دیگری را کاملاً در بر می‌گیرد.

سرشت هـر یک از ایـن دو بخار همیشه یکسان نیست و به لطافت یا غلظت آن بستگی دارد. بخـار دودیِ لطیف پدید آورنـدهٔ شهابها، دنباله‌دارها و چیزهای دیگرِ شبیه به آنهاست که در قلل کوههای بلند پدید می‌آید؛ اما بخار دودی غلیظ (که پایین‌تر از بخار دودی لطیف قرار می‌گیرد) موجب شوری آب دریا می‌شود. از بخار تر لطیف، باران وبرف، و از غلیظِ آن شبنم و شبنم یخ زده پدید می‌آید. بخار تر به پدید آمدن بخار خشک یاری می‌رساند، زیرا با تبدیل به آب و تر کردن زمین موجب افزایش بخار دودی می‌شود، همان گونه که هیزمِ تر در آتش، دود بسیار تولید می‌کند. بخار دودی نیز بخار تر را در بالا رفتن یاری می‌دهد.

بخار دودی در داخل زمین، زمین لرزه پدید می‌آورد. انجماد بخار تر بر اثر سرما در درون زمین فلزاتی چون طلا، نقره و مس تولید می‌کند. انجماد این بخار بر اثر گرما نیز انواع نمکها و کانیها و مواد قابل حل در آب و نیـز ادویهٔ مسهله را پدید مـی‌آورد. اگر ایـن بخار تر در دل زمیـن به آب تبدیل شود، بسته به شرایط این تغییر حالت، انواع چشمه‌ها با طعمهای مختلف پدید می‌آید.

پدیده‌های بیرون زمین نیز برخی بر اثر فعل و انفعالات یکی از این دو ــ و گاه بر اثر تأثیرات متقابل هر دو بخار بر یکدیگر ــ پدید می‌آیند. برخی از این پدیده‌ها واقعی و برخی تخیلی (تنها دارای جنبهٔ بصری) هستند. بخار خشکی که هنوز آتشین نشده است، موجب وزش باد و شوری آب دریاها می‌شود. پدیده‌های واقعیِ ناشی از بخار خشکی که آتشین شده است، دو دسته‌اند: اول، آنها که در زمانی اندک پدیدار می‌شوند و زود از بین می‌روند، چون شهابها، لهیب، مصابیح و آنچه به «اعنز» معروف است؛ دوم، پدیده‌های دیرپای چون دنباله‌دارها و کهکشان راه شیری. بخار خشک همچنین پدیده‌هایی کاذب و صرفاً بصری همچـون «الوان دمویـه»، «هاویه» و نیز پدیدهٔ موسوم به «تجویفات» را پدید می‌آورد (دربارهٔ این پدیده‌ها، نک: المپیدروس، ۹۵-۹۹). پدیده‌های واقعی حاصل از فعل و انفعالات بخار تر نیز عبارتند از ابر، باران، برف و تگرگ که در نقاط بالاتر؛ و مه، شبنم و شبنم یخ زده که در نقاط نزدیک به زمین پدید می‌آیند. پدیده‌های بصری ناشی از بخار تر نیز عبارتند از خرمن ماه، رنگین کمان، آفتابکها و نیزکها. اما پدیده‌هایی چون رعد و برق، صاعقه، گردباد و بادهای ابری بر اثر تأثیرات متقابل هر دو نوع بخار پدید می‌آیند (همو، ۸۴ - ۸۸؛ ارسطو، 163, 165؛ ابن بطریق، ۶۳؛ ابن رشد، *تلخیص*...، ۹۷؛ حنین، ۴۳؛ حسن بن بهلول، ۲۹۶-۲۹۷؛ ابن سینا، *الشفاء*، المعادن...، ۳۹؛ نیز هد، باد، باران، برف، برق).

همهٔ پدیده‌های یاد شده، به حکم یکی بودن علتِ پدید آورنده، یعنی فعل و انفعالات بخار خشک و تر، در شاخه‌ای از طبیعیات کهن موسوم به آثار علوی بررسی می‌شد (ارسطو، 5 ,3؛ ابن بطریق، ۱۱-۱۲؛ ابن رشد، همان، ۱۸؛ المپیدروس، ۸۶ - ۸۸؛ ابن سینا، همانجا؛ اسفزاری، ۸؛ ابـن سهلان، ۱۹؛ مسعودی، ۶۵؛ کرامتـی، «آثـار...»، ۱۷۹). طبیعی‌دانان یونانی و مسلمان بر آن بودند که عناصر چهارگانه، به ویژه هوا و آب می‌توانند تحت شرایطی به یکدیگر تبدیل شوند؛ یعنی هوا بر اثر سرد شدن به بخار تر و سپس به آب، و آب نیز بر اثر گرم شدن به بخار تر و سپس به هوا تبدیل می‌شود. آنان در واقع مجموعه‌ای از قطرات بسیار ریز آب را که در هوا شناور و همچون دودی سفید قابل دیدن است، بخار تر می‌نامیدند و آنچه را امروزه بخار آب می‌نامیم، از جنس هوا می‌پنداشتند (نک: ارسطو، 19 ,17 ,11؛ ابن بطریق، ۱۴-۱۷؛ ابن رشد، همان، ۲۱، ۲۴- ۲۶؛ المپیدروس، ۹۹-۱۰۰؛ ابن سینا، *الشفاء*، الافعال...، ۲۰۴، *دانشنامه*...، ۴۹-۵۱؛ اسفزاری، ۱۰-۱۱؛ ابن سهلان، ۱۵؛ قس: مسعودی، ۸۴ - ۸۵، که تلویحاً بخار آب را نامرئی شمرده است).

آراء یونانیان: ارسطو در *متئورولوگیکا*، نخستین اثر مستقل دربارهٔ آثار علوی، به رغم اهمیت بسیارِ بخار در این علم، تنها به صورت پراکنده، به هنگام شرح پدیده‌های دیگر دربارهٔ آن سخن گفته است و اغلب طبیعی دانان بعدی نیز از همین شیوه پیروی کرده‌اند. فقط المپیدروس (ص ۸۴ - ۸۸) در مقدمهٔ «تفسیر آثار علوی» ارسطو با تلفیق نظراتِ گاه متعارض ارسطو و تئوفراستوس (ص ۱۳۱-۱۳۳) به تفصیل دربارهٔ بخار سخن گفته است. بسیاری از سخنان ارسطو در ترجمهٔ عربی ابن بطریق که *الآثار العلویه* نام دارد، حذف گردیده، یا غلط ترجمه شده است و در نتیجه، ابن رشد نیز در دو شرح متوسط و صغیر *متئورولوگیکا* ی ارسطو که بر پایهٔ روایت عربی ابن بطریق نوشته شده، به ویژه هنگام اشاره به ۳ نوع بخار، به جای دو نوع بخارِ مورد نظر ارسطو، به اشتباه افتاده است. به نظر می‌رسد که ابن رشد برخلاف حسن بن بهلول، به گزیده‌ای که حنین از «آثار علوی» ارسطو فراهم آورده، و در آن از قول ارسطو به دو نوع بخار، یکی گرم و خشک و دیگری سرد و تر اشاره کرده، دسترسی نداشته است (ارسطو، 163, 73, 31, 29, 21, 167؛ قس: ابن بطریق، ۳۰-۳۱، ۶۳؛ ابن رشد، همان، ۳۵- ۳۶، ۹۷، «الآثار...»، ۶-۷، ۹، ۳۵؛ حنین، ۳۰-۳۱، ۴۳، ۵۹؛ حسن بن بهلول،

همانجا، نیز ۳۰۵).

آراء طبیعی دانان دورهٔ اسلامی: در آثار یعقوب بن اسحاق کندی (ص ۷۲ـ ۷۵) و نیز *رسائل اخوان الصفاء* (۲/۷۳ـ۷۹) تنها به وجود دو نوع بخار و ارتباط میان کمیت بخار تر و میزان بارش باران اشاره شده است. ابن سینا و تقریباً همهٔ طبیعی‌دانان پس از وی بخار خشک را دُخان یا دود، و بخار تر را به طور مطلق بخار نامیده‌اند. ابن سینا به پیروی از ارسطو طبع دود را گرم و خشک می‌دانست، اما بر خلاف او می‌پنداشت که طبع بخار گرم و تر است و نه سرد و تر (*الشفاء*، المعادن، همانجا). شاید این اختلاف نظر، ناشی از بهره‌گیری ابن سینا از ترجمهٔ ابن بطریق و بی‌توجهی وی به *جوامع* حنین بوده است. ابن سینا در فن چهارم *شفا* (الافعال، همانجا) بخار را «قطرات ریز آبِ متخلخل» (یعنی پراکنده و شناور در هوا) دانسته، اما در فن پنجم (المعادن، ۳۵) به هنگام شرح چیستی ابر گفته است: ابر جوهری بخاری و فشرده است که در هوا می‌گردد... این جوهرِ بخاری گویی به نحوی حد وسط میان آب و هواست، یعنی یا آبی است که تحلیل رفته، و متصاعد شده، یا هوایی است که منقبض و انبوه شده است. البته سخن ابن سینا بدان معنی نیست که وی ابر و تودهٔ بخار را یکی می‌دانسته، زیرا وی در *دانشنامه* آورده است که هر گاه بخار سرد شود، ابر پدید می‌آید (ص ۶۶). از این رو، می‌توان گفت که وی دربارهٔ چیستی بخار (و نه طبع آن) و تفاوت آن با ابر از المپیدروس (ص ۱۰۰) پیروی کرده است.

اسفزاری در رسالهٔ فارسی *آثار علوی*، به پیروی از سخن ابن سینا در فن پنجم *شفا* و بدون توجه به سخن او در فن چهارم، دربارهٔ بخار چنین گفته است: «هر گه که حرارتی از تابش خورشید یا از جوهر آتش به آب رسد و مدتی با او بماند، آن آب مستحیل شود و از جای خود برخیزد و به سوی بالا بر شود، آن را بخار گویند؛ و چون حرارت بر بخار مستولی شود، آن بخار جوهر هوا گردد. و فرق میان هوا و بخار آن است کـه بخار را بـه حس بصر ادراک تـوان کرد، ولی هوا را به حس بصر درنتوان یافت، پس معلوم گردد که بخار متوسط است میان جوهر آب و جوهر هوا؛ و هر گاه که برودت بر هوا مستولی شود، آن هوا بخار شود و چون برودت بر بخار مستولی گردد، آن بخار آب شود». وی اندکی بعد به چگونگی تبدیل هوا و آب به یکدیگر و شباهت میان ابر و تودهٔ بخار اشاره کرده است (ص ۱۰ـ۱۲).

رسالهٔ اسفزاری و به ویژه نظر وی دربارهٔ چیستی بخار نظرات مخالف و گاه موافق دانشمندان بعدی را در پی داشته است (نک: کرامتی، *هوا شناخت*، ۳۰ـ۳۲). ابن سهلان در ضمن انتقادی تند و غیر منصفانه، بر آن بود که اسفزاری نمی‌دانسته که حقیقت بخار چیست، زیرا اگر بخار متوسط باشد میان آب و هوا؛ آنگاه نه آب تواند بود و نه هوا، در نتیجه باید عنصری دیگر بجز عناصر چهارگانه در نظر گرفت که این ممکن نیست. لفظ متوسط را نیز نمی‌توان به معنی مرکب دانست. ابن سهلان همچنین برای آنکه ثابت کند که از نظر اسفزاری بخار چیزی جز آب است، نظر او دربارهٔ چگونگی پدید آمدن برف (اسفزاری، ۱۲) را شاهد آورده است (ابن سهلان، ۱۸ـ۲۰). این انتقاد بیش از آنکه جنبهٔ علمی داشته باشد، بحثی لغوی است. خود ابن سهلان دربارهٔ چیستی بخار تر سخنی به میان نیاورده، و تنها ابر را تودهٔ متراکم بخار دانسته است (ص ۲۱).

مسعودی مروزی بخار را همان آب دانسته است که به سبب حرارتی که در او پدید آمده، لطیف تر گشته، و از جایگاه طبیعی خویش دور شده، و به نیروی حرارت در هوا بالا رفته است. البته اگر بخار درون زمین پدید آید و راهی برای صعود نیابد، به ناچار در مکان خود باقی می‌ماند. وی سپس افزوده است: «و بسیار کسان پنداشته‌اند که بخار نه آب است و نه هوا، بلکه واسطه است میان آب و هوا که از حد آبی در گذشته، و به حد هوایی نارسیده؛ و خواجه امام مظفر اسفزاری را رحمت الله علیه که در علم ریاضی در روزگار خویش لانظیر و مشارٌالیه بود، همین تصور افتاده بوده است... و این سهوی است که بر آن بزرگ رفته است». وی در ادامه تأکید می‌کند که تغییر صورت طبیعی یک جسم ناگهانی است و نه به تدریج؛ و جوهریت نیز حرکت یا کمی و بیشی نمی‌پذیرد (مسعودی، ۷۱ـ۷۲؛ قس ابن سینا، *الشفاء*، الکون...، ۱۶۹).

مسعودی سپس به هنگام بحث در چگونگی تولد بخارات، افزوده است که بر اثر تابش آفتـاب، از آبها و اجسام تـر بخار بر می‌خیزد و از خاک خشک و اجزاء زمینی، دود بر می‌آید. علت پدید آمدن بخار آن است کـه حرارت آفتـاب برخی اجزاء آب را لطیف‌تر و سبک‌تر می‌گرداند و در نتیجه «کثافت» (فشردگی و انبوهی) آب را باطل می‌کند. پس بخار در واقع آبی است که به لطیف گشته، و حرارتی در او پدید آمده است. اما علت پدید آمدن دود آن است که تابش آفتاب اجزاء خشکْ ترِ جسم خشک را بیشتر می‌سوزاند و اندک رطوبت آن جسم را نیز نیست می‌گرداند. در نتیجه، این اجزاء به سبب خشکی، بسیار سبک می‌شوند و به سبب گرمی و خشکی بالا می‌روند. پس در حقیقت، دودْ اجزاء ارضی سوخته است (ص ۸۲).

چنانکه ملاحظه می‌شود، دیدگاه مسعودی دربارهٔ چیستی بخار بسیـار جالب و کم و بیش مشابـه دیدگاه امـروزی است. همچنین توضیحاتی که وی هنگام شرح چیستی ابر می‌آورد، نشانگر آن است که او بر خلاف همهٔ طبیعی‌دانان دیگر می‌دانسته که بخار آب واقعی (یعنی حالت گازی آب) نامرئی است. وی نخست تأکید می‌کند که «ابر، بخاری است غلیظ شده و منعقد گشته» و سپس می‌افزاید که بخار چون به طبقهٔ دوم هوا برسد، سرمای آن طبقه آن را سنگین و انبوه می‌گرداند و باعث انعقاد آن می‌شود؛ سپس به عنوان مثال آورده است: در زمستان نَفَس انسان و حیوانات همچون دودی دیده می‌شود، زیرا نفس گرم در هوای سرد فشرده و غلیظ می‌شود «و بخاری گردد که او را بتوان دید» در حالی که نفس در تابستان و زمستان یکسان (یعنی همراه با بخار) برمی‌آید، اما در تابستان، به علت گرمی هوا، این بخار فشرده و غلیظ نمی‌شود و در نتیجه نمی‌توان آن را دید (ص ۸۴ ـ ۸۵). گفتنی است که مدقق شیروانی، یکی از طبیعی دانان ایرانی معاصر شاه عباس اول،

ضمن انتقاد از این عبارت مسعودی مروزی که «این بخار به حقیقت همه آب است» به دفاع از اسفزاری پرداخته است (نک: مدرس رضوی، ۷۶ـ۷۷). قزوینی نیز در عجایب *المخلوقات* تنها به اختصار به وجود دو نوع بخار و چگونگی تشکیل ابر بر اثر غلیظ شدن بخار تر اشاره کرده است (ص ۸۶).

ارتباط میان تبخیر و بارش: ارسطو در ضمن شرح چگونگی بارش باران یکی از مهم‌ترین و مشهورترین آراء خود را مطرح کرده است. به نظر او مجموع آبی که به روشهای مختلف از سطح زمین تبخیر می‌شود، برابر میزان آبی است که از طریق انواع بارش به سطح زمین باز می‌گردد (ص 145, 147). اما ابن بطریق سخنان ارسطو دربارهٔ این نظریهٔ مهم را ترجمه نکرده است و در نتیجه طبیعی‌دانان دورهٔ اسلامی از آن بی‌خبر بوده‌اند. ارسطو همچنین بر آن بود که میزان بارش در هر سال بستگی به‌این دارد که بخار تر بر بخار خشک غلبه کند، یا برعکس (ص169, 167؛ قس: اشارهٔ تلویحی تئوفراستوس، ۱۳۹). همچنین گفتنی است که تقریباً همهٔ طبیعی‌دانان قدیم بر آن بوده‌اند که تابش آفتاب آب لطیف یا آب شیرین و گوارا را بخار می‌کند و آبهای غلیظ و کدر یا شور را برجای می‌گذارد (ارسطو، 125,127,137,139,147,149؛ قس: ابن بطریق، ۵۲، ۵۶، ۵۷؛ ابن رشد، *تلخیص*، ۸۱ـ۸۲، ۸۶ـ۸۸؛ المپیدروس، ۱۱۲)؛ به همین سبب، اغلب پزشکان قدیم، آب باران را که حاصل از سرد شدن بخار تر بود، بهترین و گواراترین آبها می‌دانستند (نک: هد، باران).

مآخذ: ابن بطریق، یحیی، *الآثار العلویة*، ترجمه و تحریر متئورولوگیکای ارسطو، به کوشش کازیمیر پترایتس، بیروت، ۱۹۶۷م؛ ابن رشد، محمد، «الآثار العلویة»، *رسائل*، حیدرآباد دکن، ۱۳۶۶ق/۱۹۴۷م؛ همو، *تلخیص الآثار العلویة*، به کوشش جمال الدین علوی، بیروت، ۱۹۹۴م؛ ابن سهلان، عمر، «الرسالة السنجریة فی الکائنات العنصریة»، دو رساله دربارهٔ *آثار علوی*، به کوشش محمد تقی دانش پژوه، تهران، ۱۳۳۷ش؛ ابن سینا، *دانشنامهٔ علایی*، طبیعیات، به کوشش محمد مشکوة، تهران، ۱۳۳۱ش؛ همو، *الشفاء*، طبیعیات، الافعال و الانفعالات، نیز الکون و الفساد، به کوشش ابراهیم مدکور و محمود قاسم، قاهره، دارالکاتب العربی؛ همان، المعادن و الآثار العلویة، به کوشش ابراهیم مدکور و دیگران، قاهره، ۱۳۸۵ق/۱۹۶۵م؛ اسفزاری، مظفر، *آثار علوی*، به‌کوشش محمدتقی مدرس رضوی، تهران، ۱۳۵۶ش؛ المپیدروس، «تفسیر... لکتاب أرسطاطالیس فی الآثار العلویة»، ترجمهٔ حنین بن اسحاق، *شروح علی ارسطو مفقودة فی الیونانیة*، به کوشش عبدالرحمان بدوی، بیروت، ۱۹۷۱م؛ تئوفراستوس، «الآثار العلویة»، ترجمهٔ کهن عربی، چ تصویری، به کوشش فؤاد سزگین، مجلة *تاریخ العلوم العربیة و الاسلامیة*، فرانکفورت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۴م، ج ۱؛ حسن بن بهلول، *الدلائل*، چ تصویری، به کوشش فؤاد سزگین، فرانکفورت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ حنین بن اسحاق، *جوامع... لکتاب ارسطوطالیس فی الآثار العلویة*، به کوشش هانس دایبر، آمستردام/آکسفرد، ۱۹۷۵م؛ *رسائل اخوان الصفاء*، بیروت، ۱۹۵۷م؛ قزوینی، زکریا، *عجائب المخلوقات*، بیروت، دارالتحریر للطبع و النشر؛ کرامتی، یونس، «آثار دانشمندان ایرانی دربارهٔ آثار علوی و تأثیر نظریات طبیعی‌دانان یونانی بر آنها»، *تاریخ علم در اسلام و نقش دانشمندان ایرانی*، به کوشش محمد علی شعاعی و محسن حیدرنیا، تهران، ۱۳۷۸ش؛ همو، *هواشناخت*، تهران، ۱۳۸۱ش؛ کندی، یعقوب، «فی العلة التی لها تکون بعض المواضع لا تکاد تمطر»، *رسائل*، به کوشش محمد عبدالهادی ابوریده، قاهره، ۱۳۷۲ق/۱۹۵۳م، ج ۲؛ مدرس رضوی، محمد تقی، *تعلیقات بر آثار علوی* (نک: هم، اسفزاری)؛ مسعودی مروزی، محمد، «آثار علوی»، دو رساله دربارهٔ *آثار علوی*، به‌کوشش محمدتقی دانش‌پژوه، تهران، ۱۳۳۷ش؛ نیز:

Aristotle, *Meteorologica*, tr. H. D. P. Lee, London, 1952.

یونس کرامتی

بخار در پزشکی: اصطلاح بخار در پزشکی کهن بیشتر به صورت جمع (بخارات و به ندرت ابخره) به کار می‌رفت. بخارات تقریباً به معنی گازی بود برخاسته از خون، بلغم، صفرا یا سودای غلیظ و گندیده، خوردنیهای دیرگوار و... که موجب بسیاری از بیماریهای دِماغی، تبهای مختلف و نیز برخی بیماریهای چشم، بینی، دهان و دندان می‌شد. البته در برخی از متون پزشکی اصطلاح باد نیز کم و بیش به همین معنی به کار رفته است. پزشکان قدیم چندان به اهمیت بخارات در پیدایش بیماریهای گوناگون باور داشتند که برای جلوگیری از انتشار آنها، پیشنهادهایی چون گشودن رگهای مسیر حرکت بخار و خارج کردن آن با مکیدن، یا سد کردن راه آن با فشردن یا بستن اندام مربوط به آن (مثلاً رازی، ۱/۱۸۵؛ اخوینی، ۲۵۳؛ ابن سینا، ۲/۵۱ـ ۵۲؛ جرجانی، *الاغراض...*، ۲۶۹، *ذخیره...*، ۲۹۶، که سخنانی را که رازی از اسکندر افرودیسی نقل کرده، تکرار کرده‌اند)، و نیز پرهیز از خوردنیهای بخارانگیز و بادانگیز به ویژه شراب و خوردن داروی ضدانگیزش بخار، مبادرت به جماع، عطسه کردن و حمام آب گرم و خواب طولانی و گاه پرهیز از خواب را مطرح کرده‌اند (مثلاً رازی، ۱/۲۲۶، ۲۴۵، ۲۵۷، ۲۶۷، ۲۷۵ـ۲۷۶، ۱۰/۲۸۳ـ۲۸۴، ۲۹۲، ۱۱/۱۶، ۱۴/۱۶۱ـ۱۶۴، ۱۶۶؛ نیز ابن سینا، ۲/۲۷، ۳۵ـ۴۱؛ جرجانی، *الاغراض*، ۲۵۹، ۲۷۳ـ۲۷۴، ۲۹۷، ۳۹۵، ۴۷۶، *ذخیره*، ۳۳۰). نظرات دانشمندان مسلمان دربارهٔ بیماریهای ناشی از بخارات بد غالباً تکرار نظرات بقراط و جالینوس بود؛ اما برخی از آنان به ویژه ابن ماسویه (ه‌م) پژوهشهایی مفصل و چند تک نگاری دربارهٔ برخی بیماریهای دِماغی ناشی از بخار (مانند صداع، سَدَر و دِوار و مالیخولیا) داشته‌اند. برخی از این بیماریها بدین‌شرح است:

۱. **انواع سردرد:** قدما درد همهٔ سر را، اگر گاه‌به‌گاه بود، صداع، و اگر پیوسته بود، بیضه می‌نامیدند و بر آن بودند که بیضه همیشه با درد چشم و سیاهی رفتن آن و شنیده شدن صداهای خیالی همراه است. اخوینی سردردی را که در آن «همهٔ سر یک بارگی درد خیزد»، «خوذه» نامیده، و ابن سینا نیز «خوده» و بیضه را یکی دانسته است. شقیقه درد نیمی از سر است و زمانی پدید می‌آید که بخارات به دلیل ستبری و غلظت بسیار تنها در «نیم شق سر» گرد می‌آیند (رازی، ۱/۲۲۳ـ۲۲۴، ۲۳۴ـ ۲۳۵، ۲۴۵، ۲۴۸ـ۲۵۱؛ اخوینی، ۲۲۰، ۲۲۹ـ۲۳۱؛ اهوازی، ۱/۳۲۴ـ ۳۲۵؛ ابن سینا، ۲/۴۲ـ۴۴؛ قس: ابوالحسن، ۱/۷۵ـ۷۹، ۱۰۹ـ ۱۱۱، ۱۱۶؛ رازی، ۱/۲۴۹، به نقل از ابن سرابیون که درد پوست و لایهٔ گوشتی روی جمجمه را نیز بیضه نامیده‌اند؛ نیز قس: جرجانی، ذخیره، ۲۸۷، ۲۹۱).

بخارات گرد آمده در مغز یکی از مهم‌ترین علل سردردهای مختلف است. این بخارات یا مستقیماً در خود مغز پدید می‌آید، یا در معده‌ای که غذای ناگواریده و گندیده یا غذاهای بخارانگیز یا شراب در آن گرد آمده باشد، یا در اعضای دیگر. نشانهٔ چنین سردردی دوره‌ای بودن آن است. گرفتگی مجاری دفع بخار نیز، افزایش بخارات در بدن و انواع سردرد

را در پی دارد (رازی، ۶۳/۱، ۲۲۴، ۲۳۹، ۲۴۲، ۲۸۳؛ ابوالحسن، ۹۵/۱؛ اخوینی، ۲۲۸، ۲۳۰).

ابن ماسویه در کتاب *صداع* آورده است که بخارات پدید آمده در کلیه و دست و پا می‌تواند از هر یک از اخلاط چهارگانه برخاسته باشد. به نظر او و ابن سرابیون نشانهٔ چنین صداعی آن است که شدت درد کم و زیاد می‌شود. ابن ماسویه به چگونگی تشخیص عضو و نوع خلط مولد بخار از روی حالات بیمار و روش درمانی مناسب در هر حالت، اشاره کرده است (نک: رازی، ۲۴۶/۱-۲۴۹، ۲۸۱-۲۸۲، ۲۸۷-۲۸۸).

تابش آفتاب نیز می‌تواند موجب پدید آمدن بخار در خود مغز شود. افراد سرخ‌روی که بدن آنها بادِ بخاری زیاد تولید می‌کند، یا در دهانهٔ معدهٔ آنها پس مانده‌های ترش و تلخ بسیار باقی می‌ماند، بیش از دیگران مستعد ابتلا به صداع [و بیماریهای مشابه] هستند (همو، ۶۰/۱، ۲۳۹، ۲۴۵، ۲۵۷؛ نیز ابن سینا، ۲۵/۲، ۲۷؛ ابن جزار، ۱۰۲؛ جرجانی، *الاغراض*، ۲۵۹، ۳۰۲). صداع شدید از نشانه‌های ظهور صرع و سرسام است (رازی، ۱۲۴/۱؛ اخوینی، ۲۳۰). از روی رنگ ادرار می‌توان ابتلا به صداع یا بهبود آن را پیش‌بینی کرد (رازی، ۳۴/۱۹، ۴۸، ۱۷۳، ۱۸۵؛ ابن سینا، ۳۰/۲).

۲. دِوار (سرگیجه) و سَدَر (حالت شدید دوار): جرجانی هر دو عارضه را «سرگشتن» نامیده است. به نظر ابن ماسویه در کتاب *السدر والدوار*، سدر هنگامی پدید می‌آید که بخارات گرد آمده در سر، راهی به بیرون نیابد. سرگیجهٔ ناشی از بخارات خودِ سر، پس از تابش مداوم آفتاب پدید می‌آید و سرگیجهٔ ناشی از بخارات معده همراه با تهوع و غش است. اما اگر بخار از اعضاء دیگر برآمده باشد، سرایت بخار از آن عضو به سر پیداست. چنین سرگیجه‌ای می‌تواند ناشی از بخار برخاسته از هر یک از ۴ خلط باشد و در نتیجه درمانش به نوع بخار بستگی دارد.

ابن سرابیون نشانهٔ سدر بلغمی را آواز در گوش، سنگینی سر و سیاهی رفتن چشم یاد کرده، و رازی نیز با توجه به نظر ابن ماسویه، نظر جالینوس در این باره را تکمیل کرده است. ابوالحسن طبری نیز به تفصیل دربارهٔ این دو بیماری و تفاوت آن با صرع و کابوس سخن گفته است. گاهی اوقات باقی ماندن مادهٔ نزله در رگهای مغز و جنبانده شدن آن توسط بخار سرگیجه می‌آورد. سرگیجه غالباً به صداع تبدیل می‌شود (رازی، ۵۴/۱، ۵۷-۶۰، ۲۵۷؛ اهوازی، ۳۲۹/۱-۳۳۰؛ ابوالحسن، ۱۱۵/۱-۱۲۱؛ اخوینی، ۲۳۱-۲۳۳؛ ابن سینا، ۷۳/۲-۷۵؛ جرجانی، *الاغراض*، ۲۸۲-۲۸۴، ۳۴۷، ذخیره، ۳۰۸-۳۰۹، ۳۷۶).

۳. کابوس: هرگاه اخلاط بسیار در بدن کسی گرد آید، یا مست باشد، گرد آمدن بخارات برآمده از این خلطها در سری که مزاجش سرد باشد، یا خون سردِ بسیار در آن گرد آمده باشد (به ویژه در بخش پیشین سر)، موجب کابوس می‌شود. البته این بخارات پیوسته از اخلاط مختلف برمی‌خیزد، اما فعالیت انسان هنگام بیداری به طور طبیعی آنها را تحلیل می‌برد و تنها هنگام خواب غلظت آنها افزایش می‌یابد. اگر کابوس درمان نشود، ممکن است به صرع، مانیا، یا سکته منجر شود. ابوالحسن طبری به پیروی از بقراط، کابوس را نوع چهارم صرع دانسته است (رازی، ۱۳۱/۱، ۱۳۹، ۱۴۴؛ اهوازی، ۳۳۲/۱؛ ابوالحسن، ۱۳۰/۱-۱۳۱؛ اخوینی، ۲۴۸-۲۴۹؛ ابن سینا، ۶۴/۲، ۷۶؛ جرجانی، *الاغراض*، ۲۸۴-۲۸۵، ذخیره، ۳۱۰).

۴. صرع و تشنج: صرع ــ بدون در نظر گرفتن کابوس ــ ۳ صنف دارد و هنگامی پدید می‌آید که بخارات بر اثر بسته شدنِ گاه به گاهِ منافذ خروجی همچون مِهْ در سر بماند. تکانهای بدن، واکنشی طبیعی برای رهایی از این بخارات بد است. گاهی اوقات صرع ناشی از سودا و مالیخولیا جایگزین یکدیگر می‌شوند و گاه ابتلا به حُمّی رِبع بدون ورم، صرع را درمان می‌کند (رازی، ۱۱۸/۱-۱۱۹، ۱۲۴-۱۲۷، ۶۶/۵، ۱۹/۱۴؛ اهوازی، ۳۳۰-۳۳۲؛ ابوالحسن، ۱۳۱/۱-۱۳۴، ۱۵۲-۱۵۴؛ اخوینی، ۲۵۳؛ ابن سینا، ۷۶/۲-۷۷، ۳۲۳؛ جرجانی، *الاغراض*، ۲۸۵-۲۸۶، ذخیره، ۳۱۰-۳۱۲). گاهی اوقات بخارات برخاسته از «کِرم کدو دانه» موجب تشنج می‌شود (رازی، ۲/۱۱؛ ابن سینا، ۹۵/۲-۹۶؛ جرجانی، *الاغراض*، ۲۹۷، ذخیره، ۳۲۳-۳۲۴).

۵. مالیخولیا (یا مالنخولیا، وسواس سودایی): عامل این بیماری بخارات غلیظ سوداست که از سودای غلیظ یا خون غلیظِ سوختهٔ نزدیک به سودا برمی‌خیزد. اسحاق بن عمران در *مقالة فی المالیخولیا* باز هم براساس محل تولد بخارات (خود مغز، تمام بدن، دهانهٔ معده)، ۳ صنف مالیخولیا برمی‌شمرد. اما روفوس افسوسی در کتاب *مالیخولیای* خود تنها به نوع سوم اشاره کرده است که بیماری افسردگی[1] (العلة الشراسیفیه) را پدید می‌آورد. علت ترس مالیخولیایی، ترس از تاریکی بخار سودایی برآمده به مغز است (اسحاق، گ ۸۹ب-۹۰آ، ۹۶آ؛ رازی، ۶۳/۱-۶۴، ۷۷-۷۸، ۴۰/۵، ۵۱، ۶۶، ۷۳، ۸۹؛ اهوازی، ۳۳۲/۱-۳۳۳؛ ابوالحسن، ۱۴۱/۱؛ اخوینی، ۲۴۲؛ ابن سینا، ۶۵/۲-۶۷، ۳۲۳؛ جرجانی، *الاغراض*، ۲۷۱-۲۷۲، ذخیره، ۲۹۷-۲۹۹). بولس اجانیطی و ابن سرابیون (معاصر اسحاق)، تقریباً از همین ۳ نوع مالیخولیا یاد کرده‌اند (نک: رازی، ۷۱/۱، ۸۰).

۶. سَهَر (بی‌خوابی به افراط) و سُبات (بسیار خوابی یا بیهوشی، سُبات مطلق یا مستغرق یا ثقیل = اغماء[2]): بخارات بد به همراه سببهای دیگر چون غم و ناگواریدن طعام موجب سهر می‌شود. سبات بر اثر عوامل مختلف از جمله ضربه به سر یا برآمدن بخارات بد به دِماغ پدید می‌آید که نشانهٔ نوع اخیر آن است که «طنین و دِوار و خیالهای ضبابی و دودی پیش چشم آید» (ابوالحسن، ۱۲۵/۱-۱۲۷؛ ابن سینا، ۵۴/۲-۵۹؛ جرجانی، *الاغراض*، ۲۷۹-۲۸۱، ذخیره، ۳۰۶-۳۰۸؛ قس: رازی، ۲۰۹/۱-۲۱۳).

۷. اختلاط ذهن و هذیان: بخارات ناشی از حرارت غیرطبیعی بدن هنگام تب، یا بخارات برخاسته از کرمهای معده از سببهای این دو بیماری است (همو، ۱۹۷/۱؛ اهوازی، ۳۲۸/۱؛ ابوالحسن، ۱۲۷/۱-

---

1. hypochondria 2. coma

۱۲۸؛ ابن سینا، ۶۰/۲ ـ۶۱؛ جرجانی، همان، ۳۰۵ـ۳۰۶، *الاغراض*، ۴۷۶، قس: ۲۷۷).

۸. دیگر بیماریهای دِماغی: بیشتر پزشکان قدیم عامل ۳ بیماری لیثرغس (معرب واژهٔ یونانی لِثارگُس[1] به معنی فراموشکار) یا نسیان (سرسام سردِ [صفرایی])، قاطاخوس (اخذه، جمود، سرسام سرد سودایی) و قرانیطس (سرسام گرم) را به ترتیب بلغم، سودا و صفرای بسیار غلیظ می‌پنداشتند؛ اما ابن سینا و به پیروی از او جرجانی، درمورد لیثرغس، گرد آمدن بخار غلیظ بلغمی را نیز دخیل شمرده‌اند. این اختلاف‌نظر درمورد «سُبات سَهَری» و «سهرسباتی» (هر دو ترکیبی از سرسام گرم و لیثرغس)، صباری (یا صبارا، جنون مفرط همراه با سرسام گرم)، مانیا (جنون سَبُعی)، و انواع دیگر دیوانگی نیز به چشم می‌خورد (ابن سینا، ۵۰/۲ ـ۵۴، ۶۳ـ ۶۵؛ جرجانی، همان، ۲۶۷ـ۲۷۰، ۲۷۵ـ۲۷۶، ذخیره، ۲۹۴ـ۲۹۶، ۳۰۲ـ۳۰۳؛ قس: رازی، ۵۵/۱، ۱۸۴ـ۱۹۲، جم ؛ ابوالحسن، ۱۲۲/۱ـ۱۲۳؛ اهوازی، ۳۲۷/۱ـ۳۳۰؛ اخوینی، ۲۳۷ـ۲۴۱).

۹. انواع تبها: هرگاه حرارت غریزی از گواریدن و به صلاح آوردن مواد درون تن عاجز شود، بخاری گرم و غلیظ پدید می‌آید که پس از فعل و انفعالاتی، گرمایی غیرطبیعی ایجاد می‌کند که از دل به شریانها درمی‌آید و از آنجا در همهٔ تن پراکنده می‌شود که به این حالت تب گویند. هرگاه این مواد اضافی بدن گواریده شود و بخاری که خون را گرم کرده، به «بخاری لطیف و صافی» تبدیل گردد و به سوی پوست رود [و از منافذ آن بیرون آید] تب به پایان خواهد رسید. همچنین اگر بخارات طبیعی بدن راهی به بیرون نیابند، می‌توانند انواع تبها را موجب شوند. به همین دلیل افرادی که سرخ روی و پر خون هستند و بخار گرم بسیار از بدنشان برمی‌خیزد، بیش از افراد دیگر در معرض ابتلا به تب قرار دارند و اگر به گرمابه نروند و منافذ پوست آنها گرفته شود، تب خواهند کرد. گاهی اوقات تخمه (رودل) موجب ابتلا به‌تب می‌شود (رازی، ۱۳۳/۱۴ـ۱۳۴، ۱۴۸ـ۱۴۹، ۱۶۱ـ۱۶۶؛ ابن‌سینا، ۲/۳ـ۱۱، جم؛ جرجانی، *الاغراض*، ۵۲۸ب، ذخیره، ۲۳۶ ب).

۱۰. اختناق رحم: به نظر ابن سینا (۵۹۹/۲ـ۶۰۱) و جرجانی (*الاغراض*، ۵۱۶ـ۵۱۷، ذخیره، ۵۶۳) هرگاه حیض به تمامی از رحم خارج نشود و اندر رگهای رحم بماند، بخار آن به جانب دل و دِماغ برآید و انواع صرع و غش و تنگ‌دلی پدید آرد و نیز ضیق‌النفس. اما پزشکان دیگر، به این چنین ارتباطی اشاره نکرده‌اند و مثلاً اخوینی از «برآمدن بخار چنان از ناحیت زهدان به سوی دل» تنها به عنوان پنداشت بیمار، و نه نظر خود یاد کرده است (ص ۵۴۰؛ نیز نک: رازی، ۵۵/۹ ـ ۷۵). جرجانی همچنین باد غلیظ درون رحم را از علل ناباروری دانسته است (*الاغراض*، ۵۱۲).

۱۱. بیماریهای دیگر: رازی و پزشکان دیگر بیماریهایی چون انواع استسقا (رازی، ۱۹۲/۷، ۱۹۵، ۱۹۹)، اختلاج (همو، ۴۸/۱؛ ابن سینا، ۱۰۸/۲؛ جرجانی، همان، ۳۰۰) را نیز به بخار یا باد غلیظ نسبت داده‌اند. در این میان ابن سینا، و به پیروی از او جرجانی به بیماریهای بیشتری اشاره کرده‌اند که نشان از باور بسیار این دو به این مسأله دارد. از جملهٔ این بیماریها می‌توان به «آوازهای دروغین در گوش»، خارش بینی، زکام و نزله، بیماریهای دهان، تغییر رنگ با ریختن دندانها، تنگی نفس و... اشاره کرد (ابن سینا، ۱۵۵/۲، ۱۶۷، ۱۸۰، ۲۱۷؛ جرجانی، همان، ۳۳۸ـ۳۳۹، ۳۴۵، ۳۴۷، ۳۵۳، ۳۶۵، ۳۷۷، ۳۹۵، ۴۴۵، ۴۵۱، ۵۰۳؛ قس: ابن سینا، ۱۹۱/۲).

مآخذ: ابن جزار، احمد، کتاب فی *المعدة و امراضها و مداواتها*، به کوشش سلمان قطایه، حلب، ۱۹۷۹م؛ ابن سینا، *القانون*، قاهره، ۱۲۹۴ق؛ ابوالحسن طبری، احمد، *المعالجات البقراطیة*، چ تصویری، به کوشش فؤاد سزگین، فرانکفورت، ۱۴۱۰ق/ ۱۹۹۰م؛ اخوینی بخاری، ربیع، *هدایة‌المتعلمین*، به‌کوشش جلال متینی، مشهد، ۱۳۴۴ش؛ اسحاق بن عمران، *مقالة فی المالیخولیا*، به کوشش کارل گاربرس، هامبورگ، ۱۹۷۷م؛ اهوازی، علی، *کامل الصناعة الطبیة*، قاهره، ۱۲۹۴ق؛ جرجانی، اسماعیل، *الاغراض الطبیة*، چ تصویری، به کوشش پرویز ناتل خانلری، تهران، ۱۳۴۵ش؛ همو، *ذخیرهٔ خوارزمشاهی*، چ تصویری، به کوشش سعیدی سیرجانی، تهران، ۱۳۵۵ش؛ رازی، محمد بن زکریا، *الحاوی*، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۴ـ ۱۳۹۰ق/۱۹۵۵ـ۱۹۷۰م.

یونس کرامتی

بُخارا، شهر و استانی در جمهوری ازبکستان.

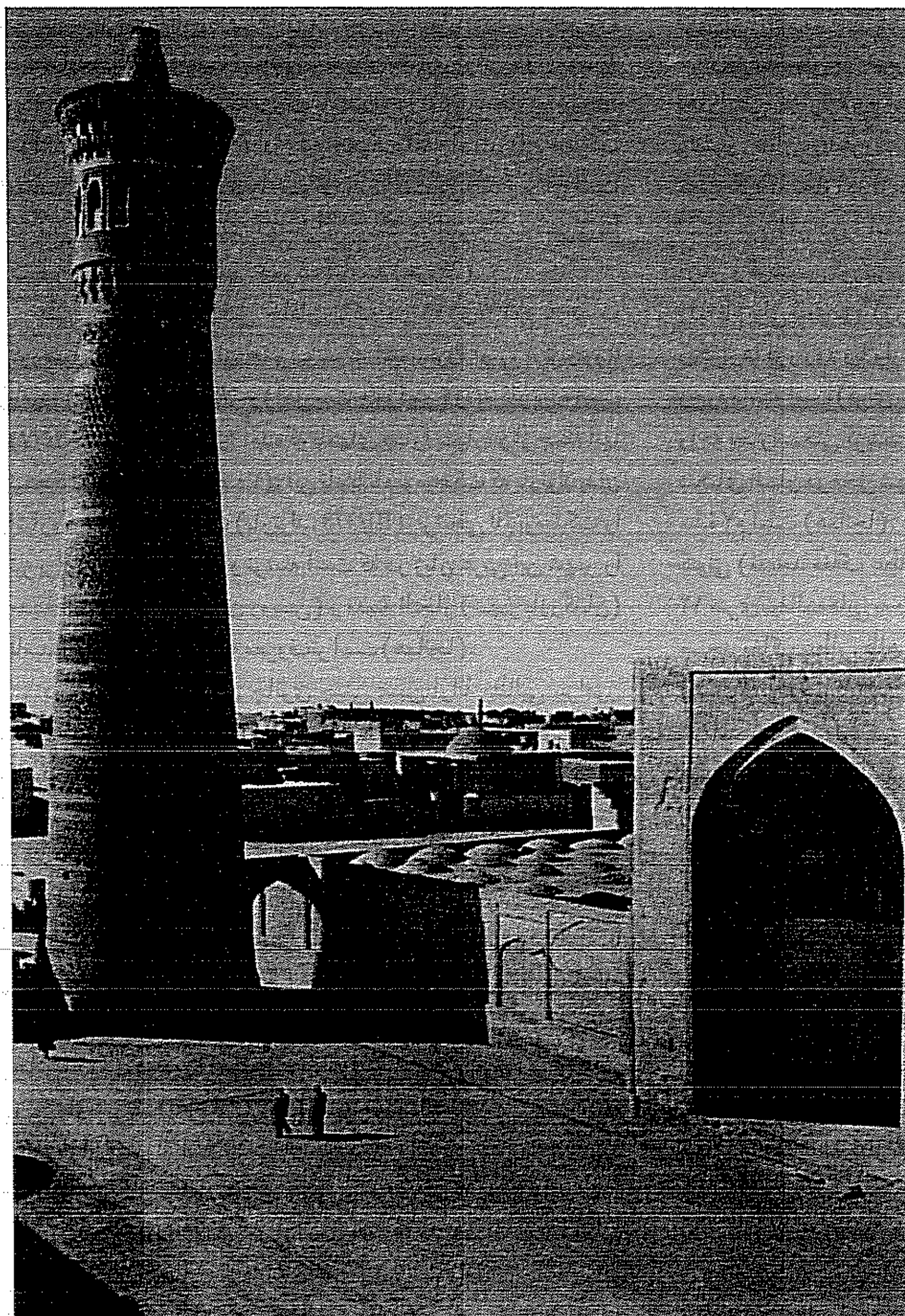
نام‌گذاری: دربارهٔ نام بخارا نظرها متفاوت است. بعضی برآنند که بخارا به معنای پرستشگاه است که در زبان سنسکریت به صورت ویهارا[2] آمده است («دائرة المعارف...[3]»، 289/I؛ BSE³, IV/163). جوینی مشابه این نظر را ابراز داشته، و بخارا را مجمع بزرگان هردین نامیده است. وی می‌نویسد: اشتقاق بخارا از بخار است و این لفظ به لغت بت‌پرستان اویغور و ختای نزدیک است که معابد ایشان را بخار گویند و در زمان گذشته نام شهر بُمُجکَث بوده است (۷۶/۱). ابن حوقل می‌نویسد: بخارا را بومجکث نیز گفته‌اند (۴۸۲/۱). به گفتهٔ فرای: شهری به نام بُخار[4] در ایالت بیهار[5] هند وجود داشت که ریشهٔ هر دو نام را ویهارا گفته‌اند که بر معابد بودایی اطلاق می‌شود. احتمال دیگر آن است که نام بخارا (در ترکی قدیم بُخارَک = بُقارَق) مشتق از ویهارا باشد (ص 8؛ نیز نک: *ایرانیکا*، IV/511-513). چینیان از سدهٔ ۵م آن را نومی نوشته‌اند که با نام نومیجکت مشهور در عهد اسلامی مطابقت دارد. بخارا که نام چینی آن را بوخو نوشته‌اند (بارتولد، III/378)، نخستین‌بار به احتمال در نوشتهٔ هسیوآن تسانگ[6] جهانگرد بودایی چینی که در ۶۲۹م از بخارا دیدن کرده، آمده است. بعضی نام بوخو را بوخه خوانده‌اند (غفورف، 248). گمان می‌رود این همان بُقار در زبان ترکی ـ مغولی باشد که صورت سنسکریت آن ویهارا (پرستشگاه) بوده است.

به نظر می‌رسد که در بخارا و یا اطراف آن، همانند بلخ و سمرقند، پرستشگاه بودائیان وجود داشته است. وضع شهر مؤید وجود

1. lethargos 2. Vihāra 3. *Kratkaya* ... 4. Bukhar 5. Bihar 6. Hsüan-tsang

پرستشگاهی در سدهٔ ۴ق/۱۰م بوده است (بارتولد، همانجا). مقدسی بنابر قولی ریشهٔ نام بخارا را «کوه خوران» نوشته که گویا «هـ» و «و» را برای تخفیف انداخته‌اند که «کخارا» شد. سپس «ک» را به «ب» بدل کردند تا ریشه‌اش از مردم پنهان ماند. وی بیتی را نیز در تأیید این نظر ارائه کرده است (ص ۳۳۲). یاقوت از قول محمود بن داوود بخاری دو بیت با همان مضمون آورده است (۵۱۹/۱) که پذیرش آن دشوار می‌نماید. گروه دیگری از محققان این نظر را نمی‌پذیرند. هنینگ عنوان چینی بخارا را «پوخو[1]»، و بنا به نوشتهٔ شاوان «پو-خوئو[2]» و ترکی آن را «بوقاراق» دانسته (II/10) که به معنای میمون و مبارک (فرخ) است (همو، I/503).

بر سکه‌های مسین بخارا این نام به صورت «پوخار» آمده است. «رویداد نامهٔ مسیحی سغدی» عنوان فارسی «خواتو[3]» را درمورد بخارا به کار برده که به معنای خدا و بزرگ است و حالت جمع آن در متون بودایی به صورت «گوداتوته» (= قوقائوته) آمده است (اسمیرنووا، 41). عنوان فرمانروایان بخارا، بخار خدات (سغدی: بوکارکودات) بود (همو، 43؛ نک‍: مدرس رضوی، ۱۵۹، که بخار خدات را متأثر از زبان عربی، و اصل آن را بخار خدا دانسته است). عنوان سغدی «گوّ» (= قـو) از قدیم‌ترین عنوانهای آسیای مرکزی است که پیش از سدهٔ ۴م بر سکه‌های ضرب شده در بخارا دیده شده است. بر سکه‌های مسین بخارا نخست واژهٔ «پوخار» و در سمت چپ آن عنوان «گوّ» ضرب شده است (همو، 56). واژهٔ پوخار را می‌توان برآمده از واژهٔ سغدی «فوخار» به معنای نیکبخت دانست (همو، 57، حاشیهٔ 127). گرشویچ و هنینگ آن را صورتی از واژهٔ «فرخ» در پارسی میانه دانسته‌اند (گرشویچ، 68، شم 447؛ هنینگ، اسمیرنووا، همانجاها). در متنهای سغدی مسیحی «فوخار» به معنای فرخ صورت دیگری از واژهٔ یاد شده در زبان پارسی میانه است (همانجا).



منارهٔ کلان، ۵۲۱ق/۱۱۲۷م

نرشخی می‌نویسد: در حدیثی نام بخارا «فاخره» آمده است (ص ۳۰). سامی بخارا را «دارالفاخره» خوانده است (ص ۶). محتمل است نام فاخره تصحیفی از نام فوخار بوده باشد. واژهٔ «گو» از واژهٔ اوستایی «هواره» به معنای زیبا و نیک برآمده، و در عنوان ایزدان به کار می‌رفته است. بر روی سکه‌های بخارا عنوان فرمانروای نیکبخت بخارا

---

1. pu-xo 2. pu-xuo 3. Xvātav

ضرب شده است (اسمیرنووا، 57). ابوالحسن عبدالرحمان نیشابوری در کتاب *خزائن العلوم* نام دهقان بزرگ بخارا را جَموک (حموک) نوشته، و متذکر شده است که جموک به زبان بخاری گوهر، و واژهٔ کَت به معنای شهر است و کسی که بزرگ باشد، او را به زبان بخاری جموک خوانند (نک: نرشخی، ۷، ۹)؛ در متن حموکت آمده است، ولی جموکت درست‌تر می‌نماید. اسمیرنووا جموک را درست می‌داند و بر آن است که جموک نام دهقان و مهتر مهاجرانی بود که در اسپیجاب شهری بنا کـرد و آن را جمـوکت (شهر جموک) نامیـد (ص 32).

طبری در ماجرای قتل خاقان ترک در ۱۱۹ق/۷۳۷م به دست کورصول از افراد خاندان جموک ــ که اسمیرنووا او را «کولچور» نامیده (ص 33) ــ اصطلاح (اهل بیت حموکیین) را به کار برده است (۱۲۵/۷). در *تاریخ بخارا* آمده که نامهای بخارا بسیار، و از جملهٔ آنها نیمجکت است (نرشخی، ۳۰). این نام با نام نومیجکت که بارتولد بدان اشاره کرده، نزدیک است (بارتولد، III/378). نرشخی نام بومسکت را نیز برای بخارا یاد کرده، و نوشته است که در زبان عربی این شهـر را مدینة الصفـریه (شارستان رویـین) و مدینة التجار (شهـر بازرگانان) نامیده‌اند و نام بخارا از همه معروف‌تر است (همانجا).

در ۱۰۸ق/۷۲۶م خوی چائوی چینی ضمن ارائهٔ مطالبی پیرامون سـرزمین «خو[1]»، بخـارا را شهـر «آن[2]» و بخشـی از سرزمین «خو» نامیده است (غفورف، 248). در مآخذ چینی فرمانـروای بخارا «آن‌نئومی» و نیز «پو ـ هو» نامیده می‌شد و عنوان او «چژائو» بود (همو، 250). اسمیرنووا نیز همین عنوان را برای فرمانروایان بخارا ذکر کرده است (ص 24). از مطالب مندرج در روایات می‌توان چنین نتیجه گرفت که چژائو که در مآخذ چینی به صورت «تسیائو ـ میو» نیز آمده، با جموک در مآخذ اسلامی منطبق است (همو، 36). باید افزود که نام بخارا به صورت کنونی آن تا سدهٔ ۷م در مآخذ دیده نشده است (همو، 57، حاشیهٔ 127). در دورهٔ اسلامی بخارا را قبة الاسلام شرق (فرای، 50) و بخارای شریف (بارتولد، III/391) نیز خوانده‌اند.

دوران پیش از اسلام: بخارا در جلگهٔ واقع در مسیر سفلای رود زرافشان و کنار کانال شاهرود (شهر رود) در مرکز بخارا واقع است (BSE[3], IV/163). آگاهی دربارهٔ بخارا به روزگار پیش از اسلام اندک است. در عهد باستان، ایرانیان در اطراف رود زرافشان جایگاهها و شهرهایی داشتند (بارتولد، III/378). داستان بنای بخارا با افسانه آمیخته است. در بعضی نوشته‌های کهن بخارا دیه و جایگاه پادشاهان بوده که گویا افراسیاب آن را بنا کرده است. پس از آن، به صورت شهر درآمد و پادشاهان در فصل زمستان بدین شهر می‌آمدند. مغان گفته‌اند کـه در بخارا آتشکـده‌ای برپا بود و گـویا گور افراسیـاب به دروازهٔ معبـد بر در شهر بخارا بوده است (نرشخی، ۲۳). ابوالحسن عبدالرحمان نیشابوری مدفن سیاوش را نیز در بخارا کنار دروازهٔ غوریان نوشته، و یادآور شده است که مغان بخارا را بدان سبب عزیز می‌دارند و در نوروز پیش از برآمدن آفتاب مردم بخارا را در سوگ سیاوش نوحه‌هاست، چنانکه در همهٔ ولایتها معروف است و این سخن زیادت از ۳ هزار سال است (نک: همو، ۳۲-۳۳).

وجود اشیائی از عصر مفرغ، نشانه‌ای بر وجود زیستگاههایی در بخارا طی هزارهٔ ۲ق‌م است. نام واحهٔ بخارا در کتیبهٔ داریوش در بیستون، «تاریخ» هرودت و نیز در *اوستا* نیامده است. می‌توان چنین تصور کرد که بخارا در آن زمان جزو ساتراپ‌نشین سغدیانا (سغد) بوده است. مورخان دورهٔ اسکندر نیز اطلاعی در این باب نداده‌اند. تنها آریان و کوینتوس کورتیوس نوشته‌اند: بر ساحل سفلای رودی که ما آن را به نام پولی تیمتوس[3] (زرافشان) می‌شناسیم، پیش از آنکه آب رود در ریگزارها فرو رود و یا وارد دریاچهٔ آمویه گردد، زیستگاههای متعددی وجود داشته است (فرای، 5-4). در سدهٔ ۲ ق‌م قبایلی بیابانگرد ظاهراً در واحهٔ بخارا سکنی گزیدند (همو، 6). احتمالاً قدیم‌ترین مدارک دربارهٔ سکنای انسان در محل شهر کنونی بخارا مربوط به سدهٔ نخست و اوایل سدهٔ ۲م است (همانجا). در کاوشهایی که در یکی از مساجد بخارای کنونی (مسجد مغاک عطار) توسط شیشکین صورت گرفت، در عمق ۱۲ متری سفالینه‌هایی به دست آمد که احتمالاً مربوط به سدهٔ ۱م است. مسجد مغاک عطار، ظاهراً همان مسجد ماخ در سده‌های میانه است (همو، 7؛ نرشخی، ۳۰).

اسکندر مقدونی پس از پایان درگیری در ۳۳۱ق‌م، پیشروی در آسیای مرکزی را آغاز کرد. فرمانروایان بلخ و سغد، همراه با هندوان زیر فرمان بِسوس ساتراپ بلخ، برای مقابله با اسکندر متحد شدند (دانی، 67). بسوس به بلخ رفت (همو، 69)، زیرا در آنجا موقعیت استواری داشت. او توانست از پشتیبانی دو تن از بزرگان سغد به نامهای اُخیارتِس و اسپیتامِنِس بهره‌مند شود. اسکندر درصدد دستگیری بسوس برآمد، ولی بسوس که از رویارویی مستقیم پرهیز داشت، به سوی آمودریا رفت، همهٔ زورقها را نابود کرد و هرچه بر سر راه بود، به آتش کشید و خود را به اسپیتامنس رسانید. با پیشرفت اسکندر، اسپیتامنس به سوی بخارا عقب نشست؛ اما بسوس در جای خود باقی ماند و اسیر شد (همو، 71). اسکندر که در مسیر خود، همه چیز را سوخته و ویران دید، ناگزیر به بلخ بازگشت. اسپیتامنس این پیروزی را در بخارا که اقامتگاه زمستانی شاهان سغد بود، جشن گرفت (همو، 72-71).

بنابر نوشتهٔ یعقوبی بخارا از جملهٔ شهرهای تابع شاهان ایران بود (۱۷۶/۱). ابوالحسن عبدالرحمان نیشابوری بخارا را از جملهٔ شهرهای خراسان نوشته است (نک: نرشخی، ۱۶). وی از رودی بزرگ جاری به سوی سمرقند یاد کرده است که آب آن به شن‌زارها می‌رفت و گِل بسیار به همراه می‌آورد تا به قرب یکی از نواحی بخارا می‌رسید. تا اینکه موضع بخارا «آکنده شد و زمین راست شد و آن رود عظیم سغد شد و این موضع آکنده بخارا شد و مردمان از هر جانب جمع آمدند و آنجا خرمی گرفت و مردمان از جانب ترکستان آمدندی... آن مردمان را این

1. Khu 2. An 3. Polytimetus

ولایت خوش آمد، اینجا مقام کردند و اول در خیمه و خرگاه ایستادند و به روزگار، مردم گرد آمدند و عمارتها کردند» (نک: همو، ۷ـ۸).

به نظر می‌رسد که هفتالیان از اواسط سدهٔ ۵م بر واحهٔ بخارا و نیز بر بخش بزرگی از مناطق فرهنگی شرق ایران فرمانروایی داشتند. به احتمال عناصر ترک و آلتایی نیز در میان هفتالیان بوده‌اند، اما بخش عمدهٔ مردم از نظر زبان به ظاهر، و از نظر فرهنگ قطعاً ایرانی بوده‌اند (فرای، 11). در تاریخ بخارا از قول ابوالحسن عبدالرحمان نیشابوری که ظاهراً به دورهٔ موردنظر (سده‌های ۵ و ۶م) مربوط می‌شود، شخصی به نام ابروی (ابرزی) فرمانروای هفتالیان بر واحه حکومت می‌کرد که چون بزرگ شد، ستم پیشه کرد. مردم از جمله دهقانان و توانگران از آن ولایت گریختند و به ترکستان رفتند. آن مردمان که به بخارا مانده بودند، به نزدیک مهتران خود کس فرستادند و از جور ابروی فریاد خواستند. آن مهتران و دهقانان به نزدیک پادشاه ترکان قراچورین رفتند. او نیز فرزند خود یَنگ سوئوخ ـ تِگین را که در متون فارسی به نام «شیر کشور» معرفی شده است، با سپاهی بزرگ به بخارا فرستاد. حاصل این لشکرکشی، ورود فرزند قراچورین به بخارا و اسیر و کشته شدن ابروی، فرمانروای هفتالیان بود (نک: همو، ۸ ـ۹؛ فرای، 12-11؛ گومیلف، 116-115). به احتمال ابروی (ابرزی) آخرین فرمانروای هفتالیان در واحهٔ بخارا بود. فردوسی که ماجرا را به شرح آورده، خاقان ترک را خاقان چین نوشته است، ولی به درستی بخارا را لشکرگاه شاه هیتال نامیده است (۱۵۸/۸):

بخارا پر از گرز و کوپال بود　　　که لشکرگه شاه هیتال بود

فردوسی منطقهٔ فرمانروایی خاقان را در این دوره که ظاهراً باید نیمهٔ دوم سدهٔ ۶م باشد، از چین تا بخارا نوشته است: زچین تا بخارا سپاه وبند (۱۷۵/۸). معلوم نیست در زمان هفتالیان، منطقهٔ سفلای رود زرافشان تابع ایران بوده است، یا نه؟ ولی در یک نکته جای تردید نیست و آن وجود بخارا به عنوان ناحیهٔ مرزی میان ایرانیان و ترکان بوده است (همو، ۱۸۵/۸ـ۱۸۶).

بعضی برآنند که گویا بهرام پنجم شاه‌ساسانی (۴۲۰ـ۴۳۸م) بخارا را به عنوان مرز با ترکان برگزید و فرمان داد تا برجی بر فراز آن ساخته شود (غفوروف، 197). بنای برج تا اندازه‌ای مؤید آن است که بخارا به عنوان شهر مرزی تابع دولت ساسانی بوده است. در عهد انوشیروان، پادشاه ترکان که دینوری نام او را «سنجبوخاقان» نوشته است، مردم خود را گرد آورد و به خراسان لشکر کشید و پس از تصرف شهرهای چاچ، فرغانه، کش و نسف تا بخارا پیش تاخت. انوشیروان پس از آگاهی از این ماجرا سپاهی انبوه به فرماندهی پسرش هرمزد را ــ که ولیعهد و جانشین وی بود ــ برای جلوگیری از تجاوز ترکان فرستاد. خاقان ترک که از نزدیک شدن هرمزد با خبر گردید، آنچه را تصرف کرده بود، رها نمود و به خاک خود بازگشت. انوشیروان نیز از فرزند خود خواست که از مرز بازگردد (دینوری، ۶۸؛ غفوروف، 218؛ مارکوارت، 65، حاشیهٔ 1).

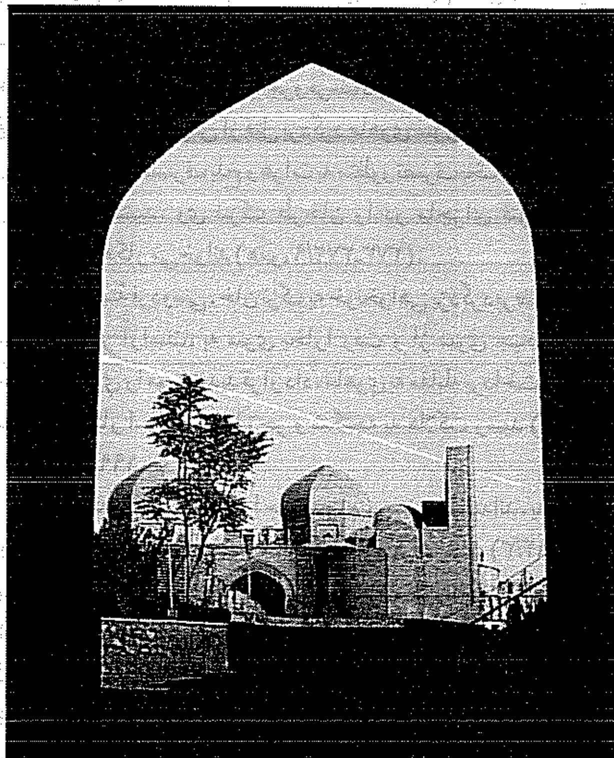
نوشتهٔ دینوری مؤید آن است که بخارا شهری مرزی و تابع دولت ایران بوده است. یعقوبی بخارا را از جمله شهرهای ایران بر شمرده است (همانجا). پیش از فتح بخارا توسط مسلمانان، این واحه در اختیار نیزک طرخان بود. فردوسی نام او را بیژن طرخان نوشته است (۳۴۸/۹)، حال آنکه طبری (۲۸۶/۵)، بلاذری (ص ۴۲۰)، ابن اثیر (۱۲۱/۳) و تنی چند از مؤلفان، نام او را نیزک طرخان دانسته‌اند. این شخص که ابتدا در خدمت یزدگرد سوم آخرین پادشاه ساسانی بود، از او روی گرداند. وی که فرمانروای سغد و سمرقند و بادغیس بود، با ماهوی سوری مرزبان مرو، برضد یزدگرد همدست شد و بنا به نوشتهٔ فردوسی، سپاهی را از بخارا به مرو فرستاد (۳۴۹/۹ـ۳۵۰) که انجام آن قتل یزدگرد سوم بود. پس از قتل یزدگرد ماهوی سوری صاحب گنجینهٔ وی شد و پس از تصرف بلخ و هرات به منظور تصرف بخارا، سمرقند و چاچ لشکر کشید. وی نیزک طرخان را در ماجرای قتل شهریار ساسانی گناهکار می‌خواند (همو، ۳۷۲/۹ـ۳۷۳).

بنا به نوشتهٔ فردوسی، خان ترک به خونخواهی یزدگرد برضد ماهوی سوری لشکر آراست، به سوی بخارا رفت و از سوی جیحون سپاه ماهوی سوری را موردتهدید قرار داد. ماهوی به مقابله پرداخت، ولی در نخستین پیکار اسیر شد و با زجر و شکنجه به هلاکت رسید (۳۷۴/۹ـ ۳۸۰؛ رضا، ۱۹۹ـ۲۰۰).

در نوشته‌ها اغلب بخارا را جزو سرزمین سغد دانسته‌اند. یاقوت از وجود دو سغد: سغد سمرقند و سغد بخارا یاد کرده است (۳۹۴/۳). در بخارای پیش از اسلام سکه‌های مسینی ضرب می‌شد که بر آنها عنوان «شاه اسوار» که همان سوار فارسی است، دیده می‌شود. زمان ضرب این سکه را سده‌های ۴ و ۵م دانسته‌اند. ظاهراً فرمانروایان بخارا دو عنوان داشته‌اند (غفوروف، 250) که یکی از عنوانهای آنان «بخار خدات» بود (بارتولد، III/378). در زبان سغدی این عنوان به صورت «پوخارخدات» آمده است (اسمیرنووا، 43). از رویدادنامه‌های چینی از جمله سوی شو (تاریخ دودمان سوی) و تان شو (تاریخ دودمان‌تان) چنین برمی‌آید که حکمرانانی از ۲۲ نسل، بیش از ۴۰۰ سال بر بخارا فرمان راندند (همو،24). از سدهٔ۵م در آسیای مرکزی، سکه‌های سیمین به تقلید از سکه‌های پیروز، پادشاه ساسانی (۴۵۹ـ۴۸۴م) ضرب می‌شد که چند گنجینهٔ آن در وادی زرافشان به دست آمده است. سکه‌های دیگری نیز به تقلید از سکه‌های بهرام پنجم (۴۲۰ـ۴۳۸م) ضرب شده بودند که در سغد و بخارا رواج داشتند. هنینگ معتقد است که بر این سکه‌ها عنوان «شاه بخارا» ضرب شده بودند (نک: غفوروف، 259). «رویدادنامهٔ مسیحی» عنوان خواتو را به کار برده که همان عنوان خدا و به معنای بزرگ است و جمع آن در متون بودایی به صورت خوتاوت آمده است (اسمیرنووا، 41).

مآخذ چینی از وجود فرمانروایانی با عنوان بخارخدات در ۶ق/۶۲۷م خبر داده‌اند. عمده‌ترین مأخذ اسلامی در این باره *تاریخ بخارای* نرشخی است. بارتولد می‌نویسد: متأسفانه نوشتهٔ او دربارهٔ

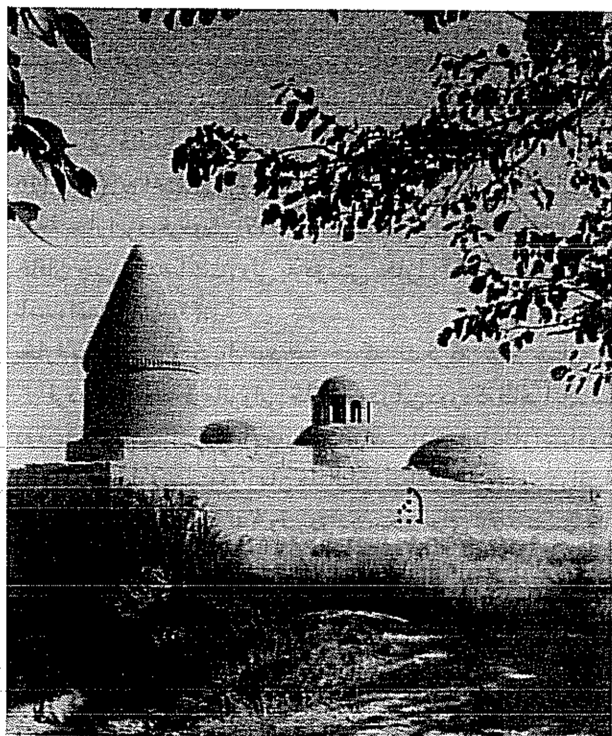
دوران پیش از اسلام، از دقت کافی برخوردار نیست. به عنوان نمونه چنانکه در کتاب نرشخی مشاهده می‌شود، معلوم نیست آن بخارخداتی که به فرمانش سکهٔ نقره در بخارا ضرب شد، به راستی در زمان خلافت ابوبکر (۱۱-۱۳ق/۶۳۲-۶۳۴م) می‌زیسته است، یا نه؟ (III/378-379؛ نرشخی، ۱۰)، زیرا آگاهیهای مربوط به نخستین دورهٔ سلطهٔ عربها بر ماوراء جیحون، با افسانه آمیخته شده، و بنا به نظر بارتولد نیازمند برخورد انتقادی است (III/379).



مسجد مغاک عطار، سدهٔ ۶ق/۱۲م

بزرگان بخارا عنوان دهقان داشتند که بلند پایه‌ترین آنان را در متون اسلامی «عظماء الدهاقین» نامیده‌اند. بالاترین مقام به رئیس دولت سغد (اِخشید سغد و افشین سمرقند) تعلق داشت (اسمیرنووا، 40). بنا بر نوشتهٔ نیشابوری، هنگامی که در سدهٔ ۶م دهقانان و توانگرانی که از ظلم ابروی (ابرزی) گریخته بودند، به بخارا باز آمدند، آنان که در بخارا مانده بودند، درویشان و فقیران بودند. در میان باز آمدگان دهقان بزرگی بود که او را بخارخدات می‌گفتند، از بهر آنکه دهقان‌زادهٔ قدیم و صاحب ضیاع و عقار بود و اغلب این مردمان کدیوران و خدمتکاران او بودند (نک: نرشخی، همانجا). چنین به نظر می‌رسد که مردم بخارا در روزگار پیش از اسلام، آیین بودایی و زرتشتی، هر دو را داشتند. در مآخذ نامهای آتشکده و بتکده جدا ذکر شده است. از جمله در *شاهنامه* به آتشکده‌های بخارا و بیکند (پای کند) جداگانه اشاره شده است (غفوروف، 285). در کتاب *شهرستانهای ایران* آمده است که کیخسرو آتشکده و آتش پیروز بهرام را در سمرقند برپا کرد (مشکور، ۲۲۲).

زروان از ایزدان مردم سغد، همانند برهما در آیین هندوان بوده است. در متون سغدی به نامهای ایزدان ایرانی از جمله ورثرغن به صورت وَشغَن و خوَرَنه به صورت فَرْن و تیشتری به صورت تیر برمی‌خوریم. مورخان سده‌های ۴-۷ق و دیگر مؤلفان از دیههای سغد که با واژهٔ وَغَن (بَغَن) همراه است، نام برده‌اند. در حوالی طواویس در حومهٔ بخارا نام استاوغن[1] و خوربغن[2] وجود داشته است (غفوروف، 288-289). بنابر نوشتهٔ بیرونی روز اول نوسرد، نوروز سغدیان است که نوروز بزرگ باشد و روز بیست و هشتم آن زرتشتیان بخارا را عیدی است که رامُش آغام گویند و در آن عید در آتشکده‌ای که نزدیک قریهٔ رامش است، جمع می‌شوند و این آغامها نزد آنان عزیزترین اعیاد است و در هر دیهی که باشند، نزد رئیس خود برای خوردن و آشامیدن جمع می‌شوند (ص ۲۳۴). مغان دربارهٔ آتشکدهٔ یاد شده گفته‌اند که «آن آتشخانه قدیم‌تر از آتشخانه‌های بخاراست» (نرشخی، ۲۳).



مقبرهٔ چشمه ایوب، سده‌های ۸-۱۰ق/۱۴-۱۶م

روزهای ماه در میان مردم سغد و بخارا همانند ایران در روزگار پیش از اسلام بوده است. بنا بر نوشتهٔ بیرونی، اهل سغد را در دهکده‌ها در ایامی که نامهای آنها در هر ماه یکی است، بازارهایی است که در دهکده‌های بخارا و سغد برپا می‌گردد (ص ۲۳۵). شاید همین نزدیکی در زبان، فرهنگ و معتقدات دینی سبب این سخن اصطخری شده است که می‌گوید: مردم بخارا در قدیم قومی بودند که از اصطخر به آنجا انتقال کردند (ص ۲۴۵).

---

1. Astavaghan 2. Xurbaghan

جغرافی‌نویسان مسلمان، بخارا را حاوی ۳ بخش عمده در روزگار قدیم دانسته‌اند. قلعهٔ قدیم بخارا با نام پارسی کهن‌دز بوده که صورت کوتاه آن کُندوز یا کُندِز شامل شهر قدیم است. این قسمت میان شهر کهنـه و شهر نو عهـد اسلامی واقع شـده بـود. دور شهـر دیواری وجـود داشت که در عربی آن را رَبض نامیده‌اند. قلعهٔ شهر به روزگار قدیم در همان مکان امروزی قرار داشت. محوطهٔ شرق میدان همانند سمرقند، ریگستان نام گرفت. آن زمان قلعه دو دروازه داشت: دروازهٔ ریگستان در غرب، و دروازهٔ غوریان در شرق. میان دروازه‌ها خیابانی کشیده بودند. میدان قلعه از روزگار قدیم تاکنون تغییر نیافته است. درون قلعه در همان مکانی که بعدها کاخ امیران بخارا در آن واقع شده بود، به احتمال قصر بخار خدات قرار داشته که بنای آن متعلق به سدهٔ ۷م و پیش از سلطهٔ عربها بر این سرزمین بوده است (نک: بارتولد، III/380-381). ۷ قطعه ستون سنگی قلعه نموداری از مجموعهٔ ستارگان بنات النعش است که شرح آن در *تاریخ بخارا* آمده است (نرشخی، ۳۳-۳۴). بنابر روایات موجود، هرگز هیچ فرمانروایی از این کاخ به هزیمت نشده است و کسی درون کاخ از دنیا نرفت، بلکه مرگ در بیرون از کاخ گریبان شاهان را گرفت (همو، ۳۴).

از در غربی حصار بخارا تا دروازهٔ معبد ریگستان، از قدیم و به روزگار آل سامان، سرای پادشاهان بوده است (همو، ۳۶). مقدسی دربارهٔ این مجموعه نوشته که خزاین و زندان فرمانروایان در آن قرار داشته است (ص ۲۸۰). در آنجا قتیبة بن مسلم باهلی مسجد جامعی در محل پرستشگاه بودایی (بتخانه) بنا کرد که بعدها به محل دیوان خراج بدل شد (بارتولد، III/381). بر در کاخ صفحه‌ای فلزی با نام معمار آن نصب شده بود. احمد مترجم *تاریخ بخارا* در جمادی‌الاول ۵۲۲/مهٔ ۱۱۲۸ نوشته است که کاخ در زمان او ویران شد و صفحهٔ یاد شده و نوشتهٔ آن از میان رفت. چنانکه اصطخری نوشته است، شاهان ساسانی در این کاخ می‌زیستند. در سده‌های ۶ و ۷ق/۱۲ و ۱۳م کاخ و قلعه ویران، و سپس احیا گشت و بقایای بناهای قدیم در ۵۶۰ق/۱۱۶۵م از میان رفت و مصالح آن برای بازسازی دیوار شهر به کار گرفته شد (همانجا).

اصطخری از دروازهٔ نوبهار (در نوبهار) یاد کرده که بی‌گمان پرستشگاه بوداییان بوده است (ص ۲۴۰). نکتهٔ درخور توجه آن است که با گذشت سده‌های دراز، این دروازه به راهی پیوسته که یکی از مراکز دینی اسلام به نام بهار است (بارتولد، III/383). نرشخی ضمن شرحی پیرامون نواحی وابسته به بخارا، از وردانه و حصار بزرگ و استوار آن یاد کرده، و نوشته است که این دیه بزرگ از قدیم جای پادشاهان، و قدیم‌تر از شهر بخارا بوده، و گویا شاپور پادشاه ساسانی آن را بنا کرده است (ص ۲۲). وی ضمن اشاره به افشنه و شارستان بزرگ آن، از برکد، رامتین، ورخشه (فرخشه)، بیکند (پای کند)، یاد کرده، و بیکند را قدیم‌تر از شهر بخارا دانسته است (ص ۲۲-۲۶).

کشف کـاخ ورخشه در ۳۰ کیلومتری شمال غربی بخارا تـوسط شیشکین هیجان بزرگی در جهان دانش پدید آورد. در آنجا می‌توان آثار شبکه‌های پیشرفتهٔ آبیاری را مشاهده کرد. ورخشه بزرگ‌ترین مجموعهٔ این منطقه است که در بعضی جاها از جمله قلعهٔ شهر، ارتفاع آن به ۱۹ متر می‌رسد. وجود ورخشه به عنوان شهر به تقریب مربوط به سده‌های ۵ تا ۱۰م است، اما برخی اشیاء مکشوفه از جمله سکه‌ها، معرف سکنای مردم پیش از سده‌های یاد شده بوده است. حفاریهای قصر بخارا خدات مؤید مجموعهٔ وسیعی از بناهای آن است. در ۳ تالار این کاخ، نقاشیهای دیواری جالبی کشف شده که شامل صحنه‌هایی از شکار است. در این صحنه‌ها فیلهایی با رنگهای مختلف دیده می‌شوند که شکارگران بر آنها سوار شده‌اند (بلنیتسکی، ۱۸۱ بب).

دوران بعد از ظهور اسلام: پس از فتوحات اسلامی در سده‌های ۱ و ۲ق/۷ و ۸م اغلب رویدادهای سرزمین بخارا در پردهٔ ابهام قرار دارد. پیروزی عربها و مبارزهٔ آنان با بت‌پرستی و دیگر ادیان سبب شد که آگاهیهای تاریخی با شک و ابهام آمیخته شوند. چه بسا فاتحان آگاهانه گزارشهای تاریخی موجود را از میان برده‌اند. از این‌رو، پیگیری حوادث با دشواری توأم شده است، چنانکه از توالی حکام بخارا پس از هیتالیان تا اوایل سدهٔ ۷م مطالب روشنی نمی‌یابیم (استاویسکی، 9). به عنوان نمونه وضع فرمانروایان بخارا پیش از حملهٔ عربها سخت آشفته است. مورخان گاه از وجود نیزک طرخان و گاه از ماهوی سوری سخن رانده‌اند. نرشخی از شخصی به نام کانا بخار خدات در زمان ابوبکر یاد کرده که بسیار مشوش است (ص ۱۰، ۴۹). نمی‌دانیم این بخارخدات که در اوایل سال ۵۴ق/۶۷۴م به هنگام حملهٔ عبیدالله بن زیاد که ظاهراً فرمانروای بخارا بوده، با خاتون بخارا چه نسبتی داشته، و آیا در زمان او فرمانروای بخارا بوده است، یا نه؟ (نک: همو، ۵۲). در این سال، معاویه عبیدالله بن زیاد را بر خراسان گمارد و او با ۲۴ هزار سپاهی از آب جیحون گذشت و پس از فتح رامتین و ظاهراً بیکند یا نیمی از این سرزمین به بخارا رسید (همانجا؛ بلاذری، ۴۱۰؛ طبری، ۲۹۷/۵). آن زمان زن بیوه‌ای که شوهر فرمانروایش را از دست داده بود، بر بخارا حکومت داشت (بارتولد، III/379). نرشخی از آن روی خاتون را فرمانروای بخارا نوشته که پسرش خردسال بوده است (ص ۵۲)، ولی گردیزی خاتون را جدهٔ آن کودک نوشته است (ص ۱۰۶). طبری نام او را قبج خاتون، همسر یکی از فرمانروایان ترک نوشته است (۲۹۸/۵). خاتون از ترکان یاری خواست، جماعتی کثیر از ترکان به یاری وی آمدند و مسلمانان با آنان پیکار کردند و ترکان را به هزیمت واداشتند و لشکرگاهشان را تصرف کردند. مسلمانان همچنان پیش می‌رفتند (بلاذری، همانجا). خاتون و سپاهیانش به درون حصار شهر پناه بردند. به فرمان عبیدالله بن زیاد، سپاهیانش درختها را می‌کندند و روستاها را ویران می‌کردند. شهر بخارا در معرض خطر قرار گرفت. خاتون کس فرستاد و امان خواست. عبیدالله با اخذ یک میلیون درهم و گرفتن ۴ هزار برده، اسلحه، ظرفهای طلا و نقره و پارچه‌های ابریشمین گرانبها صلح کرد (نرشخی، ۵۲-۵۳؛ بلاذری، همانجا؛ بلیایف، 190).

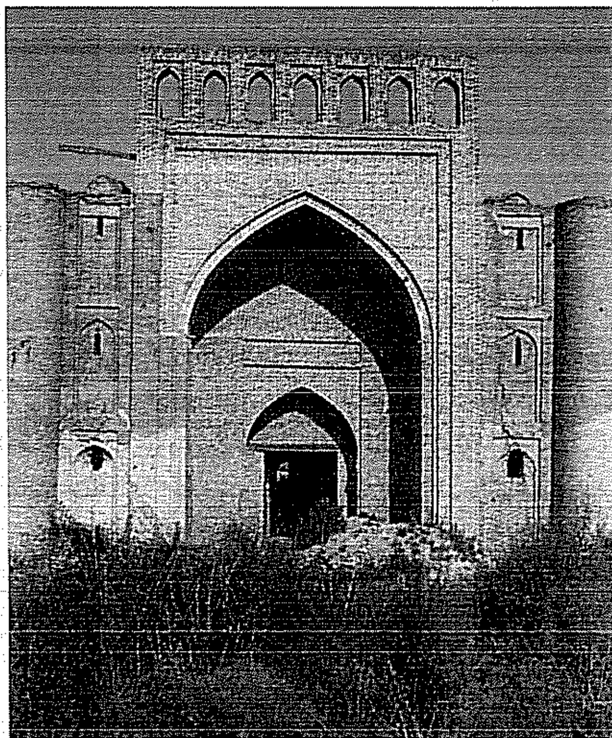
در ۵۶ق/۶۷۶م سعید بن عثمان بن عفان از سوی معاویه عامل خراسان شد. وی با گذر از آمودریا به بخارا رسید (طبری، ۳۰۴/۵-۳۰۶). گردیزی مهلب بن ابی صفره را سردار سپاه عرب در حمله به بخارا دانسته است (همانجا). خاتون بخارا ۳۰۰ هزار درهم به سعید بن عثمان داد، ولی وی به این مبلغ راضی نشد و بسیاری از اهالی و زمین‌داران را به گروگان گرفت و فرمان داد تا آنان را از خراسان به املاک او در مدینه‌برند، زر و سیم‌وپوشاکهای‌گرانبها را از آنان‌بازستانند و لباسی از پارچه‌های خشن بر آنان بپوشانند و به کارهای سخت وادارند. زمین‌داران بخارا گله داشتند که فاتحان با آنان چون بردگان رفتار می‌کنند (بلیایف، 168، 190). خاتون ۱۵ سال به نیابت از فرزند یا نواده‌اش بر بخارا فرمان راند. نرشخی نام این پسر را طُغشاده فرزند بیدون نوشته است که هنگام مرگ پدر شیرخواره بود (ص ۱۲، ۶۵، ۶۶؛ فرای، 16). هرگاه خاتون بنا به نوشتهٔ نرشخی از ۵۴ق/۶۷۴م بر بخارا فرمان رانده باشد، ۶۹ق/۶۸۸م را باید سال پایان فرمانروایی وی بر بخارا دانست. از این سال تا ۹۱ق/۷۱۰م نامی از طغشاده به عنوان فرمانروای بخارا نمی‌یابیم. نرشخی دربارهٔ این پسر می‌نویسد که چون خردسال بود، «هر کسی از اهالان بدین ملک طمع کردندی» (ص ۶۶). پس از آن حجاج بن یوسف ثقفی به حکومت ایران دست یافت و قتیبة بن مسلم باهلی را به امارت خراسان برگزید. وی در ۸۸ق/۷۰۷م (همو، ۶۱)، و به نوشتهٔ طبری به قولی در ۸۹ق (۴۳۹/۶)، و به قولی دیگر در ۹۰ق به غزای بخارا رفت (همو، ۴۴۲/۶-۴۴۳).

گمان می‌رود همهٔ تاریخهایی که از سوی مؤلفان اسلامی پیرامون جنگهای قتیبة بن مسلم برای فتح بخارا ارائه شده است، درست باشد، زیرا نرشخی از ۴ لشکرکشی قتیبه برای تصرف بخارا یاد کرده است (ص ۶۶). طبری از ۵ پیکار در ماوراءالنهر خبر داده، و نخستین پیکار او را در ۸۷ق نوشته است. در این سال، وی به غزای بیکند (پای کند) از توابع بخارا رفت و پس از نبردی سنگین که یک‌ماه به درازا کشید، شهر را فتح کرد و همهٔ جنگاوران آن را کشت (۴۲۹/۶-۴۳۱). طفیل بن مرداس گوید: هنگامی که قتیبه بیکند را گشود، چندان ظروف طلا و نقره به دست آورد که در شمار نبود. ظرفها و بتها را ذوب کردند. گویند: غنایم بیکند به اندازه‌ای بود که در خراسان همانند نداشت (همو، ۴۳۱/۶-۴۳۲). در ۸۸ق/۷۰۷م قتیبه به غزای نومجکت و رامیثن (رامیثنه) رفت. مردم با او از در صلح درآمدند (همو، ۴۳۶/۶-۴۳۷). در این ماجرا ترکان که سالاری آنان با کوربغانون ترک خواهرزادهٔ فغفور چین بود، به قصد او آمدند. نرشخی نام این شخص را کورمغانون نوشته است (ص ۶۳؛ طبری، ۴۳۷/۶). پس از ناکامی قتیبه در حمله به بخارا در ۸۸ق، حجاج فرمان داد نقشه‌ای از منطقه تدارک گردد و برای او فرستاده شود تا پیکارها طبق نقشه صورت پذیرد. در ضمن قتیبه توانست میان سران منطقه اختلاف پدید آورد و کوشید تا از این طریق حکام محلی را به سوی خود جلب کند (اسمیرنووا، 200).

در ۸۹ق/۷۰۸م قتیبه بار دیگر به بخارا لشکر کشید، ولی پیکار بخارا برای او با توفیق همراه نشد. وی در پاییز همان سال با دادن تلفات سنگین به خراسان بازگشت و در ۹۰ق به بخارا حمله برد. وردان خدات که نام او مشخص نشده است، کس نزد سغدیان و ترکان فرستاد و از آنان یاری طلبید، ولی قتیبه زودتر از آنان به بخارا رسید و شهر را محاصره کرد. در آغاز بخاراییان بر لشکر قتیبه برتری یافتند (طبری، ۲۴۲/۶-۲۴۴). پیکاری خونین روی داد. قتیبه به لشکریان عرب اعلام کرد که هر کس سر یکی از دشمنان را بیاورد، یکصد درهم پاداش خواهد گرفت. از سر کشتگان هرمی بزرگ در لشکرگاه عرب پدید آمد. قتیبه با نیرنگ طرخان را فریفت و او را از صحنهٔ کارزار دور کرد و در نتیجه توانست بخارا را به تصرف آورد (غفورف، 311). طبری از ملک بخارا با عنوان وردان خداه یاد کرده است (۴۴۰/۶). چنین به نظر می‌رسد که ملک وردان یا وردانه که ابن خردادبه او را وردان شاه نامیده است (ص ۴۰)، زمانی بر بخارا فرمان رانده باشد. وردان خدات در جنگ شکست یافت (نرشخی، همانجا؛ مدرس رضوی، ۱۶۵). دینوری نام این شخص را صول (چول) نوشته است (ص ۳۲۷)؛ گمان می‌رود که وی از میدان نبرد گریخته باشد، زیرا قتیبه پس از رنج بسیار با حیله او را به چنگ آورد و به فرمان حجاج کشت (مدرس رضوی، همانجا). در ۹۱ق قتیبه در دهکده‌ای فرود آمد که آتشکده‌ای در آنجا بود. آن محل را جایگاه طاووسان می‌نامیدند. وی سپس به جایگاه طرخان سغد رفت و آنچه بر سر آن صلح کرده بود، از وی گرفت و سپس به بخارا بازگشت و بخار خدات را که جوانی نوسال بود، شاه بخارا کرد (طبری، ۴۶۳/۶-۴۶۴). این جوان همان است که نرشخی با نام طغشاده از او یاد کرده است. وی می‌نویسد که قتیبه طغشاده را بر مسند فرمانروایی بخارا نشانید و او ۳۲ سال حکومت کرد و ۱۰ سال پس از قتیبه نیز همچنان فرمانروا بود (ص ۱۱).

قتیبه پس از فتح بخارا در ۹۱ق/۷۱۰م فرمان داد تا اهل بخارا نیمی از خانه‌های خویش را به عربها دهند تا با ایشان در یک جا زندگی کنند و از احوال آنان با خبر باشند. وی «احکام شریعت را بر ایشان لازم گردانید و رسم گبری برداشت» (همو، ۶۶). طغشاده که به دست قتیبه ظاهراً اسلام آورده بود، از حمایت او بهره‌مند شد و فرزند خود را نیز به پاس این حمایت قتیبه نامید (همو، ۱۴). درآمدن عربها به بخارا و زندگی در خانه‌های بخاراییان، امتزاج و نزدیکی میان این دو گروه پدید آورد. در ۱۱۰ق/۷۲۸م هنگامی که اشرس والی خراسان شد، ابوالصیدا صالح بن طریف را به ماوراء النهر فرستاد. ابوالصیدا شرط کرد که جزیه از مسلمانان برداشته شود؛ اشرس پذیرفت؛ مردم با شتاب به مسلمانی روی آوردند. غورک اخشید سمرقند به اشرس نوشت که خراج کاستی پذیرفته است. اشرس به ابوالعمرطه عامل سمرقند نوشت که خراج مایهٔ قوت مسلمانان است؛ شنیده‌ام که مردم سغد و امثال آن از روی دلبستگی اسلام نیاورده‌اند، بلکه هدفشان فرار از جزیه است. چندی بعد ابوالعمرطه را از کار خراج برداشت و آن را به هانی بن هانی سپرد. دهقانان بخارا نزد اشرس آمدند و گفتند: خراج از که می‌گیری که

همهٔ مردم عرب شده‌اند. اشرس نپذیرفت و از هانی خواست تا اخذ خراج و جزیه از مردم را ادامه دهد. عاملان او نیز اخذ جزیه از مردم ضعیف را که مسلمان شده بودند، ادامه دادند. از این‌رو، مردم سغد و بخارا از اسلام روی گردان شدند و ترکان را به اقدام برضد عربان تشویق کردند. مردم سغد و بخارا با خاقان آمدند و به کاخهای بخارا رسیدند و قطن بن قتیبه را با ده هزار کس محاصره کردند و ۶ هزار تن از آنان را کشتند که قطن بن قتیبه نیز از زمرهٔ کشتگان بود. این پیکار مدتها به درازا کشید و سرانجام، ترکان آن منطقه را ترک گفتند (طبری، ۵۴/۷-۶۰).



مقبرهٔ شیخ صفی‌الدین بخاری، سده‌های ۷-۹ق/۱۳-۱۵م

در جریان پیکارها، ترکان و گاه چینیان در حمایت از فرمانروایان سغدی، نقشهایی ایفا کردند. سغدیان در پیکار با عربها چندین‌بار از چینیان کمک طلبیدند. کافی است به نامهٔ غورک اخشید سغد و قراتگین امیر ترک ناریان به امپراتور چین در ۱۰۰ق/۷۱۹م توجه شود. آنها پیش از آن در سالهای ۹۴-۹۵ق نیز سفیرانی به دربار امپراتور چین فرستادند. بعدها نیز در سالهای ۷۱۶ تا ۷۳۳م بارها فرستادگانی را به دربار چین گسیل داشتند (اسمیرنووا، 201-200). رابطهٔ سغدیان با ترکان لشکرکشیهای اعراب را دشوار می‌کرد، ولی نقش ترکان در مراحل مختلف دستخوش تغییر می‌شد. آنها که گاه به صورت وابستگان فرمانروایان محلی عمل می‌کردند، در عین حال می‌کوشیدند تا از عربها نیز به سود خود بهره گیرند (همو، 201). در ۹۶ق قتیبة بن مسلم باهلی به قتل رسید. متعاقب او خان ترکان در ۹۷ق درگذشت و اوضاع پیچیده‌تر شد.

در ۱۰۰ق طغشاده فرمانروای بخارا، غورک اخشید سغد و قراتگین فرمانروای ناریان سفیرانی به دربار امپراتور چین فرستادند و از او کمک خواستند. طغشاده در نامهٔ خود نوشت که ما طی چند سال همواره از عربان در هراس بوده‌ایم و آرام نداریم. او از امپراتور خواست تا به تورگشها فرمان دهد، برای کمک نزد او بروند و متفقاً به سرکوب عربها مبادرت کنند. غورک و قراتگین نیز نامه‌های مشابهی به امپراتور نوشتند (همو، 213,214). فشار بر مردم بخارا از سوی مأموران دولت اموی به اندازه‌ای بود که در ۱۱۰ق/۷۲۸م سر به شورش برداشتند. در نتیجه عربها ناگزیر از ترک بخارا شدند. آنان که تاب مقابله با شورشیان را نداشتند، از شهر بیرون آمدند و آن را در محاصره گرفتند، تا آنکه سال بعد توانستند بار دیگر بر بخارا مسلط شوند (بارتولد، III/379). طبری در شرح وقایع سال ۱۱۹ق/۷۳۷م خاقان ترک را ابومزاحم می‌نامد و می‌نویسد که این کنیه از آن‌رو برای وی برگزیده شد که مزاحم عربان بود (۱۱۳/۷). معلوم نیست روش طغشاده در جریان این شورش چه بوده است؟ در بهار ۱۰۲ق/۷۲۰م گروهی از ترکان که کولچور فرستادهٔ سولوخان در رأس آنان قرار داشت، برای کمک به سغد آمدند (اسمیرنووا، 217).



مسجد و حوض خواجه زین‌الدین، سده‌های ۴-۱۳ق/۱۰-۱۹م

هشام بن عبدالملک در ۱۰۶ق/۷۲۴م اسد بن عبدالله قسری را امارت خراسان داد. وی تا ۱۰۹ق/۷۲۷م در خراسان بود. در این سال

وی معزول شد و بار دوم در ۱۱۷ق/۷۳۵م امارت خراسان یافت و ۴ سال در این سمت باقی بود (مدرس رضوی، ۲۶۸). در ۱۲۱ق/۷۳۹م نصر بن سیار عامل هشام در خراسان شد و از بلخ به غزای ماوراءالنهر رفت و چون به چاچ رسید، کولچور (کورصول) با ۲۵ هزار سپاهی مانع گذر او از رود چاچ شد. در این لشکرکشی ۲۰ هزار کس از مردم بخارا و سمرقند و کش و اسروشنه همراه سپاه نصر بن سیار بودند. در پیکاری که میان طرفین روی داد، کولچور کشته شد و ترکان سستی گرفتند (طبری، ۱۷۴/۷ـ ۱۷۵). در همان سال چون نصر بن سیار به سمرقند رسید، طغشاده بخارخدات نزد او رفت. نصر او را گرامی داشت، ولی دو تن از دهقانان بخارا که به دست نصر بن سیار مسلمان شده بودند، طغشاده را کشتند. یکی از دهقانان در حین حمله به واصل بن عمرو قیسی و دیگری به فرمان نصر بن سیار کشته شدند. در شرح این ماجرا نوشته‌های طبری و نرشخی با اندک تفاوتی به یکدیگر نزدیکند (همو، ۱۷۶/۷؛ نرشخی، ۸۳ـ۸۵).

نصر بن سیار پس از مرگ طغشاده، پسرش را بخار خدات کرد. به درستی نام این پسر روشن نیست. نرشخی جانشین او را سُکان بن طغشاده نوشته است (ص ۱۱). فرای گمان دارد که نام سُکان به جای نام ترکی ارسلان آمده است، چون در مآخذ چینی از این نام یاد شده است (ص 22)؛ ولی در بعضی مآخذ پسرش بِشْر و در بعضی دیگر قتیبه‌بن طغشاده را جانشین پدر دانسته‌اند. فرای می‌نویسد شاید این هر دو یکی بوده‌اند و یا اینکه قتیبه پس از بشر به جای او نشسته است (ص 20).

قتیبة بن طغشاده در زمان ابومسلم از طرفداران او شد و در جنگ زیاد بن صالح با شریک بن شیخ مهری شرکت کرد (نرشخی، ۱۴، ۸۷). شریک بن شیخ مهری مردی از عربهای بخارا بود که مذهب شیعه داشت. او مردم را به خلافت فرزندان امیرالمؤمنین علی(ع) دعوت کرد و گفت فرزندان پیامبر(ص) شایستهٔ خلافتند. خلقی عظیم بر او گرد آمدند و امیر بخارا عبدالجبار شعیب نیز با او بیعت نمود و جملهٔ اهل بخارا با او اتفاق کردند. چون خبر به ابومسلم رسید، زیاد بن صالح را با ۱۰ هزار سپاهی به بخارا فرستاد. ۳۷ روز پیکار ادامه داشت و هر روز بسیاری از لشکریان زیادبن صالح کشته می‌شدند. بخار خدات قتیبة بن طغشاده به یاری زیاد بن صالح آمد. در نوکند بخارا پیکار در گرفت که طی آن شریک از اسب بر زمین افتاد و کشته شد. به فرمان زیاد بن صالح شهر بخارا را به آتش کشیدند؛ ۳ شبانه روز شهر در آتش می‌سوخت. سپس دو فرزند شریک را گرفتند و به فرمان زیاد بردار کردند. در این شورش کسان بسیاری از اهل شهر کشته شدند. این خدمت قتیبة بن طغشاده سودی برای او به بار نیاورد و وی پس از چندی به فرمان ابومسلم هلاک شد (همو، ۱۴، ۸۶ـ۸۹).

نرشخی از بنیات پسر دیگر طغشاده نیز یاد کرده، و نوشته است که بعد از طغشاده بخارا در دست فرزندان، خدّام و نوادگان او بود، تا اینکه به روزگار امیر اسماعیل سامانی، ملک از دست فرزندان بخارخدات بیرون شد (ص ۱۱). حکومت بنیات حدود سالهای ۱۳۹ تا ۱۶۵ق/۷۵۶ تا ۷۸۲م بود. در زمان او نیز شورشهایی در بخارا روی داد که در یکی از شورشها حاکم عرب‌نژاد بخارا به سبب فعالیتهای شیعی به فرمان حاکم خراسان کشته شد. فعالیت شیعیان مرکز خلافت بغداد را سراسیمه کرده بود. به این فعالیتها شورش خوارج در بخارا به پیشوایی یوسف البَرْم در ۱۶۰ق/۷۷۷م را باید افزود. او نیز چندی بعد دستگیر و کشته شد (فرای، 22). مهم‌ترین شورش، عصیان مقنع در ۱۵۸ـ ۱۶۵ق در واحهٔ بخارا و حوالی آن بود که بنا به نوشتهٔ نرشخی، بنیات بخارخدات از آن جانبداری کرد و همین امر نیز سبب کشته شدن او از سوی مهدی عباسی شد (ص ۴۴؛ فرای، 23). گردیزی می‌نویسد: چون مقنع قیام آشکار کرد، سپید جامگان بخارا و سغد پدید آمدند و او را یاری کردند. مهدی خلیفه، جبرئیل بن یحییٰ و برادرش یزید را به جنگ سپید جامگان بخارا فرستاد. جبرئیل در ۱۵۷ق با ایشان جنگ کرد و ۷۰۰ تن را در شهر نوجکت کشت و حکیم بخاری مهتر ایشان را نیز بکشت و دیگران هزیمت شدند و سوی مقنع رفتند (ص ۱۲۶). در ۱۶۶ق مسیّب بن زُهیر از سوی خلیفه مهدی به خراسان رفت و آهنگ بخارا و قصد مقنع کرد (همو، ۱۲۷). از نوشتهٔ گردیزی چنین برمی‌آید که در زمان او هنوز پیروان مقنع وجود داشته‌اند (ص۱۲۸).

از شورشهای سدهٔ ۲ق/۸م قیام رافع بن لیث نوادهٔ نصر بن سیار بود که مردم بخارا از او پشتیبانی می‌کردند. چون مأمون به خلافت رسید، با او سازش کرد و شورش پایان گرفت (نرشخی، ۱۰۴ـ۱۰۵؛ فرای، 25). از این پس تا آغاز حکومت سامانیان حادثهٔ مهمی در بخارا روی نداد. چنین به نظر می‌رسد که پس از بنیات، بخارخداتها از اهمیت چندانی برخوردار نبودند، تا اینکه اسماعیل سامانی املاک و مستغلات او را از نواده‌اش ابراهیم بن خالد بن بنیات گرفت و برای او سالانه ۲۰ هزار درهم مقرر کرد (نرشخی، ۱۵ـ۱۶). از زمان قتیبة بن مسلم جز از بخارخداتها، عاملان عرب نیز بر خطهٔ بخارا فرمان می‌راندند و تابع امرای خراسان بودند که جایگاهشان مرو بود. از دیدگاه جغرافیایی رابطهٔ بخارا با مرو بیش از رابطهٔ آن با سمرقند بود. بخارخدات در مرو نیز کاخی داشت که طبری بدان اشاره کرده است. در سدهٔ ۳ق/۹م که امرای خراسان مرکز خود را به نیشابور انتقال دادند، ادارهٔ امور بخارا از دیگر نواحی ماوراءالنهر جدا شد (بارتولد، III/380).

بخارا تا ۲۶۰ق/۸۷۴م در اختیار سامانیان نبود، بلکه عاملانی که تابع حکام تخارستان بودند، بر آن خطه فرمان می‌راندند. پس از سقوط تخاریان، یعقوب لیث برای مدتی کوتاه با عنوان امیرخراسان در بخارا شناخته شد. سپس اهل بخارا به نصر بن احمد سامانی فرمانروای سمرقند متوسل شدند و او حکومت بخارا را به برادرش اسماعیل سپرد (همانجا). گردیزی می‌نویسد: اسماعیل در زمان پدرش احمد فرمانروای بخارا بود و در ۲۷۵ق/۸۸۸م با برادرش نصر که حاکم سمرقند بود، حرب کرد و او را مغلوب نمود؛ اما وی را به حکومت آن سرزمین بازفرستاد (ص ۱۴۷). در زمان عمرو لیث صفاری وی محمد

ابن بشر، علی بن شروین و احمد دراز را به جنگ اسماعیل فرستاد. احمد دراز تسلیم شد. محمد بن بشر شکست خورد و سپس کشته شد و علی بن شروین در ۲۸۶ق/۸۹۹م اسیر، و در بخارا زندانی شد و تا دم مرگ در زندان بود. سپس اسماعیل به بخارا رفت (همو، ۱۴۴-۱۴۵).

اسماعیل پس از مرگ برادرش نصر امارت خراسان یافت و در ۲۷۹ق/۸۹۲م سراسر ماوراءالنهر را متصرف شد و بخارا را تختگاه دولت خود ساخت (بارتولد، همانجا). اسماعیل سامانی دولتی تأسیس کرد که یادآور امپراتوریهای باستانی ایران بود (فرای، 42). در نتیجه، بخارا نیز از مرکزی ایالتی به مرکز دولتی بزرگ بدل گشت. نرشخی در شرح مرگ اسماعیل در ۱۵ صفر ۲۹۵ق/۲۵ نوامبر ۹۰۷م می‌نویسد: «در ایام وی بخارا دارالملک شد و همهٔ امیران آل سامان حضرت خویش به بخارا داشتند و هیچ از امیران خراسان به بخارا مقام نکردند پیش از وی» (ص ۱۲۷).

از عهد نصر بن احمد بن اسماعیل (۳۰۱-۳۳۱ق/۹۱۴-۹۴۳م) بخارا به صورت یکی از مراکز مهم فرهنگ و دانش درآمد و وزیرانی چون محمد بن احمد جیهانی و دیگران بر این مرکز فرهنگی نظارت داشتند. جیهانی نه تنها مشوق دانشمندان و جغرافی‌نویسانی چون ابوزید بلخی بود، بلکه اثری جغرافیایی با نام *مسالک و ممالک* به او منسوب است. سرنوشت دولت سامانی با ظهور قراخانیان که نخستین دولت ترک مسلمان بوده‌اند، ارتباط یافت. خان ترکی که در این زمان همراه افراد ایل خود اسلام پذیرفت، ساتوق بُغراخان بود که یکی از افراد دودمان او دولت سامانیان را برانداخت و نخستین دولت مسلمان ترک را در ماوراءالنهر، بنیاد نهاد (بارتولد، V/69-70) و به لقب عبدالکریم شهرت یافت (همانجا). نوادهٔ او نیز که عنوان بغراخان و نام هارون بن موسیٰ داشت، در ۳۸۲ق/۹۹۲م به سمرقند و بخارا لشکر کشید. گرچه این حمله با توفیقهایی همراه بود، ولی وی ناگزیر به بلاساغون بازگشت و در همان سال درگذشت (همو، V/76). بزرگ‌ترین قبیله در این مجموعهٔ قبایل قارلوقها بودند. در این سال ابوعلی سیمجور در خراسان و فائق در بلخ، برضد نوح بن منصور سامانی قیام کردند. چون نوح به بخارا بازگشت از سبکتکین حاکم غزنه، یاری طلبید. وی پس از چند پیکار، سپاه ابوعلی و فائق را درهم شکست و آنان به گرگان گریختند (غفورف، 346). چندی بعد در ذیقعدهٔ ۳۸۹/اکتبر ۹۹۹ قراخانیان به فرماندهی ایلک خان (نصر بن علی) سمرقند و بخارا را تصرف کردند و عبدالملک بن نوح و دیگر اعضای خاندان سامانی را به زندان افکندند (بارتولد، III/386, II(1)/128؛ «تاریخ...[۱]»، 91).

صابی می‌نویسد: هنگامی که لشکریان خانیه (قراخانیان) پدیدار شدند، خطیبان سامانی به مساجد درآمدند و مردم را به جهاد فراخواندند. گروه کثیری از مردم بخارا همانند دیگر مردم ماوراءالنهر با خود سلاح داشتند؛ نزد فقیهان رفتند و از آنان فتوا خواستند. فقیهان گفتند: اگر جنگ قراخانیان با سامانیان در راه دین بود، جهاد صواب می‌نمود، ولی چون آنان در راه نعمت دنیا پیکار می‌کنند، سر مسلمانان را به تیغ دادن گناه است (ص ۴۰۲). بدین روال، بخارا سقوط کرد، ولی این کار به آسانی صورت نگرفت. ایلک‌خان ناگزیر حدود ۶ سال تا ۳۹۵ق/۱۰۰۵م برای کسب قدرت با اسماعیل منتصر آخرین پادشاه سامانی پیکار کرد. سقوط دولت سامانی سبب شد که بخارا اهمیت پیشین را به عنوان تختگاه دولت یاد شده از دست دهد. از آن پس شاهزادگان و یا جانشینان پادشاه در بخارا مقام می‌کردند (بارتولد، III/386).

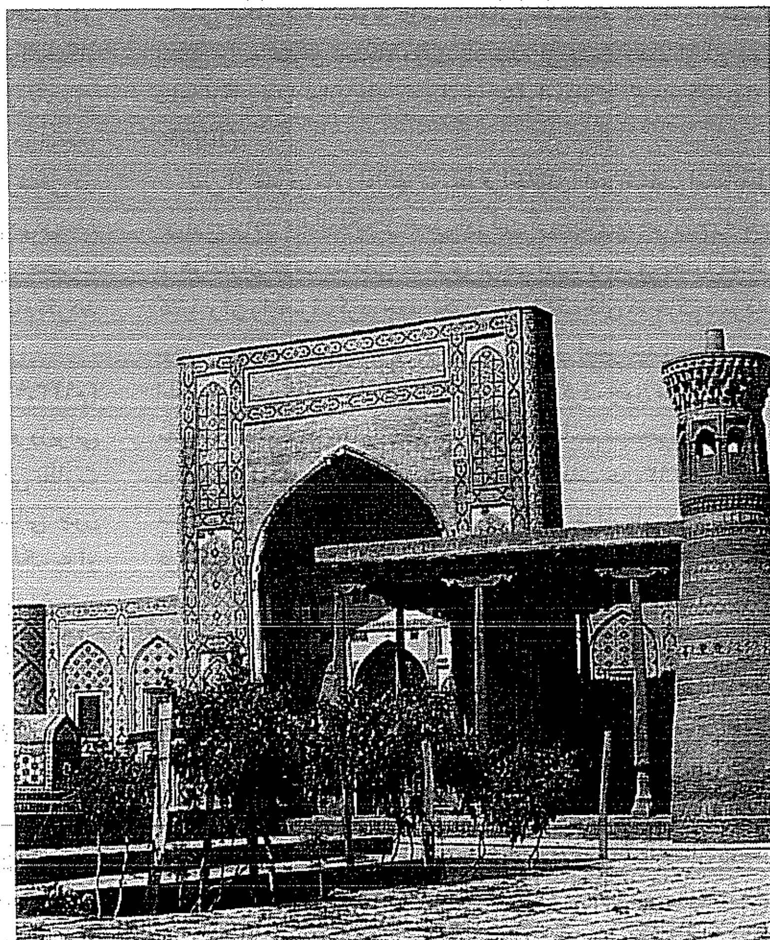
پس از تصرف ماوراءالنهر توسط قراخانیان، امیر منتصر اسماعیل ابن نوح برادر عبدالملک از حبس اوزگین گریخت و به خوارزم رفت و از هواداران دولت سامانی لشکری فراهم آورد و سوی بخارا لشکر کشید و آن را تصرف کرد. جعفر تکین برادر ایلک‌خان که حاکم سمرقند بود، به مقابله شتافت، لیکن شکست یافت و اسیر شد. چندی بعد ایلک‌خان نیروهای اصلی خود را روانهٔ بخارا کرد. چون منتصر یارای مقاومت نداشت، از بخارا به خراسان نزد ابوالقاسم سیمجور رفت و هر دو برضد محمود غزنوی مبارزه آغاز کردند. در ۳۹۳ق/۱۰۰۳م منتصر به ماوراءالنهر بازگشت و به یاری غزان بار دیگر برضد قراخانیان سر برافراشت (غفورف، 387)، ولی کوششهای او نافرجام ماند. تا ۴۱۶ق/۱۰۲۵م بخارا در تصرف علی تکین، معروف به بغراخان برادر یوسف قدیرخان از قراخانیان بود (همو، 401). ظاهراً شخصی به نام بوری تگین ابراهیم بن نصر از امرای قراخانی در ۴۳۲ق/۱۰۴۱م بخارا را مسخر کرد (فرای، 166). در همین سال خانات متحد قراخانی به دو قسمت غربی و شرقی منقسم شد. بخارا مرکز خانات غربی بود (بازورث، ۱۷۴).

تقسیم قراخانیان به دو شاخه و منازعات درونی آنان چندان روشن نیست. بعضی از قراخانیان بر واحهٔ بخارا فرمان می‌راندند، ولی حکومت آنان مستمر نبود. بوری تگین ابراهیم که به طمغاج‌خان شهرت داشت، در سالهای ۴۴۴-۴۶۰ق/۱۰۵۲-۱۰۶۸م بر بخارا فرمان راند. پس از او جنگهای خانگی میان فرزندانش روی داد که نتیجهٔ آن پیروزی نصر بن ابراهیم، مشهور به شمس‌الملک (۴۶۰-۴۷۳ق/۱۰۶۸-۱۰۸۰م) بود. وی نیز همانند پدر بر بخارا و سمرقند حکومت داشت. در دوران او درگیری با ترکان سلجوقی آغاز گردید («تاریخ»، 93). در نیمهٔ دوم سدهٔ ۵ق/۱۱م شمس‌الملک فرمان داد تا در جنوب شهر بخارا برای او کاخی بنا کنند. وی آن را شمس‌آباد نامید. پس از مرگ او جانشینش خضرخان بناهای تازه‌ای در شمس‌آباد احداث کرد، ولی پس از مرگ خضرخان در زمان پسرش احمدخان، شمس‌آباد متروک ماند (بارتولد، همانجا). در ۴۸۲ق/۱۰۸۹م ملکشاه سلجوقی با اغتنام فرصت به همراه سپاهی بزرگ از آمودریا گذشت و بخارا و سمرقند را به تصرف آورد («تاریخ»، همانجا). ارسلان خان محمد بن سلیمان در ۵۱۳ق/۱۱۱۹م

---

1. *Istoriya...*

بناهایی در بخارا پدید آورد که از آن جمله نمازگاه و سرای دارالملک بخارا بود که بعدها به مدرسهٔ فقیهان بدل گشت. وی گرمابهٔ کنار در سرای ودیههای دیگر را بر آن مدرسه وقف کرد. بناهای بسیاری در بخارا به ارسلان خان نسبت داده‌اند (نرشخی، ۴۱ـ۴۲؛ بارتولد، همانجا).



مدرسهٔ الغ بیک، ۸۳۶ق/۱۴۳۳م

پس از سقوط دولت قراخانیان، در بخارا دولتی جدید از دودمان صدر بر سر کار آمد که از رؤسای مذهبی شهر بودند. آنها امور دولتی را در بخارا و حوالی آن به اختیار خود گرفتند. این گروه مذهبی از زمرهٔ زمین‌داران بزرگ، صاحبان املاک و مستغلات، بازارها، کاروانسراها و موقوفات عمدهٔ شهر و حومهٔ بخارا بودند. بنیادگذار این دولت شخصی به نام عبدالعزیز از اخلاف برهان‌الدین بود. در دوران عبدالعزیز صدر، بخارا به استقلال نسبی دست یافت («تاریخ»، 94). دولت صدر در اوایل سدهٔ ۷ق/۱۳م نه از سوی خانها، بلکه در نتیجهٔ شورش مردم به رهبری مردی پیشه‌ور از اهالی بخارا ساقط شد (بارتولد، II(1)/130). بنابر نوشتهٔ جوینی در رأس جنبش مردی پیشه‌ور قرار داشت که مورد احترام مردم بود و اهانت به اصحاب حرمت را از لوازم کار می‌دانست. او با نام سنجر ملک ادارهٔ شهر را برعهده داشت (۷۴/۲).

در ۵۳۶ق/۱۱۴۱م بخارا پس از چند قرن حکومت اسلامی زیر سلطهٔ قراختاییان غیرمسلمان قرار گرفت؛ با این وصف، حتیٰ در دوران انحطاط نیز توانست اعتبار پیشین را همچنان حفظ کند. دشمنان حسام‌الدین عمر بن عبدالعزیز را به هنگام تصرف شهر کشتند، ولی احمد بن عبدالعزیز که به احتمال برادر مقتول بود، سمت مشاور امیر بخارا را یافت (بارتولد، III/387؛ بنداری، ۲۵۴؛ نظامی، ۳۷).

از حوادث مهم این دوره برآمدن انوشتگین (۴۷۰ـ۴۹۰ ق/ ۱۰۷۷ـ۱۰۹۷ م) ، بنیادگذار دودمان خوارزمشاهیان، فرزندش قطب‌الدین محمد (۴۹۰ـ۵۲۱ق/۱۰۹۷ـ۱۱۲۷م) و علاءالدین اتسز (۵۲۱ـ۵۵۱ق/ ۱۱۲۷ـ۱۱۵۶م) بود (غفورف، 407). با مرگ سلطان سنجر در ۵۵۲ق دولت سلجوقیان در شرق نیروی خود را از دست داد (بارتولد، II(1)/134). ایل ارسلان پسر و وارث اتسز در ۵۵۳ق/۱۱۵۸م از قارلوقها در امر تصرف بخارا حمایت کرد (غفورف، همانجا). چندی بعد، علاءالدین محمد خوارزمشاه (۵۹۶ ـ۶۱۷ق/۱۲۰۰ـ۱۲۲۰م) فرزند تکش در ۶۰۴ق/۱۲۰۷م به بهانهٔ فرو نشاندن شورش مردم بخارا به آن سرزمین لشکر کشید و شهر را فتح کرد (همو، 409؛ «تاریخ»، 96).

هنگامی که دولت محمد خوارزمشاه به دست مغولان افتاد، بخارا از نخستین شهرهایی بود که در ۶۱۷ق به زیر سلطهٔ مغولان درآمد (ابن اثیر، ۳۵۹/۱۲). در ۶۱۶ق چنگیز و فرزندش تولی به خلاف انتظار محمد خوارزمشاه و سردارانش از اترار و سیر دریا گذشتند و به سوی بخارا لشکر کشیدند (بارتولد، II(1)/142). آنها نخست در سرتاق که در شمال بخارا واقع بود، ظاهر شدند. این نام را میرخواند زرنوق (ص ۸۳، ۸۴)، و اصطخری سرطاق نوشته است (ص ۲۴۷؛ نک: وامبری، ۱۶۸؛ نیز حاشیهٔ ۲). در محرم ۶۱۷/مارس ۱۲۲۰ مغولان به دیوار خارجی بخارا که فاقد تدارک دفاعی لازم بود، نزدیک شدند (همو، ۱۷۰). مدافعان شهر به نوشتهٔ منهاج سراج، ۱۲ هزار (۱۰۶/۲) و به نوشتهٔ جوینی، ۲۰ هزار تن بودند (۸۰/۱). مردم بخارا از خود پایداری نشان دادند. هنگامی که مغولان دروازه‌ها را گشودند و به شهر درآمدند، ۴۰۰ تن از مدافعان بخارا به ارگ شهر رفتند و ۱۲ روز در برابر مغولان پایداری کردند («تاریخ»، 98). با این وصف، شهر به تصرف مغولان درآمد، مورد نهب و غارت قرار گرفت و به آتش کشیده شد که در جریان آن جز مسجد جامع و چند کاخ، همه چیز دستخوش حریق گردید. (همان، 97، بارتولد، III/387).

رشیدالدین ضمن تکرار نوشتهٔ جوینی حملهٔ چنگیز و فرزندش تولی به بخارا را وصف کرده است. بنا به نوشتهٔ او مغولان انبار غلهٔ شهر را گشودند و آن را غارت کردند (۴۹۸/۱ـ۴۹۹؛ «تاریخ»، 98). مسلمانان

نه‌تنها در برابر مغولان پایداری کردند، بلکه هنگامی که توفیق می‌یافتند، برای مدتی کوتاه لشکریان مغول را از مناطق اشغالی بیرون می‌راندند. به عنوان نمونه تیمورملک در ۶۱۹ق/۱۲۲۲م به بخارا حمله برد و یک چند مغولان را بیرون راند؛ ولی در حدود سال ۶۲۰ق مقاومت مسلمانان درهم شکسته شد (بارتولد، II(1)/143). قراختاییانی که در زمان مغولان زنده مانده بودند، شیوهٔ پوشاک مسلمانان را برگزیدند و موقعیت آنان از دورهٔ سلطهٔ خوارزمشاهیان بهتر شده بود؛ با این وصف، فرهنگ چینی داشتند. مغولان از آنان در ادارهٔ امور بهره می‌جستند. پس از مرگ چنگیز در ۶۲۴ق، اوکتای (۶۲۴-۶۳۹ق/۱۲۲۷-۱۲۴۱م) زمام امور آسیای مرکزی و ماوراءالنهر را در دست گرفت. نخستین عامل او در سمرقند و بخارا بغاپوش بود. افزون بر او از عامل دیگری به نام چین‌سان - تایفو[1] (چونگ‌سان - تایفو) یاد شده است که نامی چینی به نظر می‌رسد. این زمان در بخارا سکه‌های مسین با نوشته‌های چینی ضرب گردید (همو، III/388, V/156؛ وامبری، ۱۸۰).

چندی بعد، یکی از بازرگانان ثروتمند به نام محمود یلواج که از خدمتگزاران چنگیز بود، در بخارا فرمانروا شد. بعدها فرزندش مسعودبیگ پس از مرگ پدر این مقام را برعهده گرفت. روحانیان مسلمان، همانند دیگر مردمان بخارا در برابر مغولان پایداری نشان دادند؛ اما چندی بعد سیاست مغولان بر این اصل قرار گرفت که اصحاب دین از پرداخت مالیات معاف شوند (بارتولد، III/388).

در ۶۳۵ق/۱۲۳۸م مردم بخارا بر ضد مغولان سر به شورش برداشتند. در رأس شورشیان مردی پیشه‌ور به نام محمود تارابی از تاراب در ۳ فرسنگی بخارا بود («تاریخ»، 100). جوینی می‌نویسد: عوام بر او گرد آمدند (۸۴/۱). این نظر را باید پذیرفت، زیرا در بخارا کسان بسیاری به حمایت از محمود تارابی برخاستند که شمس‌الدین محبوبی از علما و روحانیان بخارا در زمرهٔ آنان بود («تاریخ»، همانجا). در پیکاری که میان شورشیان و لشکریان مغول روی داد، محمود تارابی و شمس‌الدین محبوبی کشته شدند. مغولان پس از این پیروزی مردم بخارا و سکنهٔ اطراف آن را به گونه‌ای وحشیانه کشتار و غارت کردند (نک: جوینی، ۸۵/۱-۹۰). هنگامی که مسعودبیگ فرزند محمود یلواج که هر دو از نخستین دیوانیان آسیای مرکزی بودند (عشیق، ۲۶۵)، در بخارا به قدرت رسیدند، پس از ۶۳۴ق، کوششهایی برای بازسازی ویرانیهای شهر صورت گرفت. مادر قوبیلای قاآن فرمان داد که در بخارا مدرسه‌ای احداث کنند که خانیه نامیده شد. مدرس آن مدرسه سیف‌الدین باخرزی (د ۶۵۹ق/۱۲۶۱م) بود. مدرسهٔ دیگری نیز از سوی مسعود بیگ در ریگستان به نام مسعودیه بنا شد. در هر یک از این دو مدرسه تا هزار شاگرد درس می‌خواندند. با این وصف، ویرانیهایی که مغولان به بار آورده بودند، تا مدتی دراز همچنان باقی بود. ابن بطوطه که ۱۱۳ سال پس از حملهٔ چنگیز، در ۷۳۳ق/۱۳۳۳م از بخارا دیدن کرد، آن را ویرانه‌ای یافت. وی می‌نویسد: مساجد و بازارهای آن جز قسمت کوچکی مخروبه است و مردم آن در نهایت ذلت و خواری به سر می‌برند (ص ۳۸۱؛ «تاریخ»، 99).

در رجب ۶۷۱/ژانویهٔ ۱۲۷۳ مغولان به فرماندهی نیک‌پی بهادر از طرف اباقاخان دست به کشتار و غارت مردم بخارا زدند و به نوشتهٔ رشیدالدین: طی یک هفته قتل و غارت ادامه داشت و جوی خون در شهر روان گردید. مدرسهٔ مسعودبیگ را که از معظم‌ترین و معمورترین مدارس آنجا بود، با نفایس و کتب آن به آتش کشیدند و سوختند و قریب ۵۰ هزار آدمی به قتل آمده بودند؛ چنانکه آن شهر معظم و ولایات آن به کلی خراب شد. ۳ سال پس از این واقعه، آق‌تک، جوبای و قبان بقایای شهر را به غارت و ویرانی کشانیدند و تا می‌توانستند، کشتار کردند چنانکه تمامی آن شهر بزرگ و مضافات آن ویران شد و مدت ۷ سال هیچ جانوری در آن حوالی نبود (۱۰۹۸/۲-۱۱۰۰؛ وصاف، ۱۹۳-۱۹۵). وضع پیشه‌وران بخارا پیش از این کشتار به صورتی بسیار دردناک به شرح آمده است. عامل قوبیلای قاآن پیشه‌وران بخارا را به ۳ گروه بخش کرد. از ۱۶ هزار پیشه‌ور بخارا ۵ هزار تن در اختیار باتو، ۳ هزار تن در اختیار سیورکوکتنی بیگم مادر هلاکو و بقیه در اختیار دیگر سران مغول قرار گرفتند. با این پیشه‌وران چون بردگان رفتار می‌شد.

از ۶۶۱ق/۱۲۶۳م هلاکو که با خاندان جوجی سر جنگ داشت، فرمان داد تا ۵ هزار تن از پیشه‌وران بخارا را از شهر بیرون بردند و بی‌اندک رحم و شفقتی نسبت به زنان و کودکانشان، جملگی را به قتل رساندند (غفورف، 467,468).

در ۶۶۸ق/۱۲۷۰م بار دیگر بخارا دستخوش ویرانی شد و بسیاری آن سرزمین را ترک گفتند. مارکوپولو پیش از این ویرانی از ۶۶۰ تا ۶۶۳ق/۱۲۶۲ تا ۱۲۶۵م در بخارا اقامت داشت. وی بخارا را یکی از بهترین شهرهای آسیای مرکزی و ایران نامیده است (نک: *سفرنامهٔ مارکوپولو*، ۲۲؛ «تاریخ»، 104). در سالهای ۶۷۱ و ۶۷۵ق/۱۲۷۳ و ۱۲۷۶م، بخارا گرفتار ویرانی و ورشکستگی اقتصادی شد، به گونه‌ای که در ۷۲۶ق/۱۳۲۶م در هر گوشهٔ این واحه ویرانه‌ای مشهود بود. دژها، روستاها و باغها ویران شده بودند (غفورف، 467).

با این وصف، کوششهایی برای مرمت خرابیها صورت گرفت و مدرسهٔ مسعودیه که در ۶۷۱ق ویران شده بود، احیا گردید (بارتولد، III/389).

در ۷۱۶ق/۱۳۱۶م بار دیگر بخارا از سوی مغولان و متحد جغتایی آنان یساور ویران گشت. بسیاری از مردم شهر پراکنده شدند و به سواحل جنوبی آمودریا روی آوردند (همانجا؛ وامبری، ۱۹۸-۱۹۹). به نظر می‌رسد که بخارا در عهد جغتاییان و تیموریان اهمیت سیاسی پیشین را از دست داده بود (بارتولد، II(2)/538). کپک‌خان جغتایی (حک ۷۱۸-۷۲۶ق/۱۳۱۸-۱۳۲۶م) که جانشین بغاو فرمانروای ماوراءالنهر بود، در ۷۲۱ق/۱۳۲۱م به اصلاح سکه دست زد. در ضرابخانه‌های بخارا به نام او سکه‌های نقرهٔ ۸ گرمی با نام دینار، و

1. Chinsan-Tayfu

سکه‌های کوچک با نام درم ضرب شد که هر ۶ درم یک دینار بود (غفورف، 461؛ بارتولد، V/161-162). بارتولد می‌نویسد: سکه‌های کبک‌خان در ارتباط با نام او کپکی نام گرفت. این نیز سبب خطایی شد که برخی، سکه‌های کوپیک[1] روسی را برگرفته از نام و سکه‌های کبک‌خان بدانند (همانجا).

در آغاز سال ۷۴۰ق/۱۳۴۰م شیخی از تبار ترک و نوادهٔ چنگیز ظاهراً به نام خلیل بر تخت نشست. گفته‌اند که این شیخ مرادِ بهاءالدین نقشبند، عارف بخارایی بوده است. در نوشته‌های تاریخی از هیچ فرمانروای جغتایی به نام خلیل یاد نشده است، ولی ابن بطوطه از شخصی به نام خلیل فرزند یساور امیر جغتایی یاد کرده است که با امپراتور چین پیمان صلح بست و به سمرقند و بخارا بازگشت (ص ۳۸۹-۳۹۰؛ بارتولد، V/163-164). با آنچه ابن بطوطه آورده است، بعید می‌نماید که این خلیل مراد و مرشد بهاءالدین نقشبند بوده باشد. از متحدان خلیل علاءالملک خداوندزاده بود که ابن بطوطه او را صاحب ترمذ نوشته است (ص ۴۵۴، ۴۵۸؛ بارتولد، V/164). با وجود ناشناخته بودن خلیل، سکه‌هایی در بخارا با نام سلطان خلیل‌الله در ۷۴۳ و ۷۴۵ق/۱۳۴۲ و ۱۳۴۴م ضرب شده است. اما بنا به نوشتهٔ بارتولد جز سلطانی به نام غازان فرزند دیگری از یساور شناخته نشده است (همانجا). در ضمن نباید این خلیل سلطان را با خلیل سلطان فرزند شاهرخ و نوادهٔ تیمور (حک ۸۰۸-۸۱۲ق/۱۴۰۵-۱۴۰۹م) یکی دانست. کبک‌خان در دو فرسنگی نسف کاخ قارشی را برای خود بنا کرد. بعدها در اطراف این کاخ تأسیساتی از سوی بازرگانان و پیشه‌وران پدید آمد و صورت شهر به خود گرفت که به همان نام قارشی نامیده شده است («تاریخ»، 105).

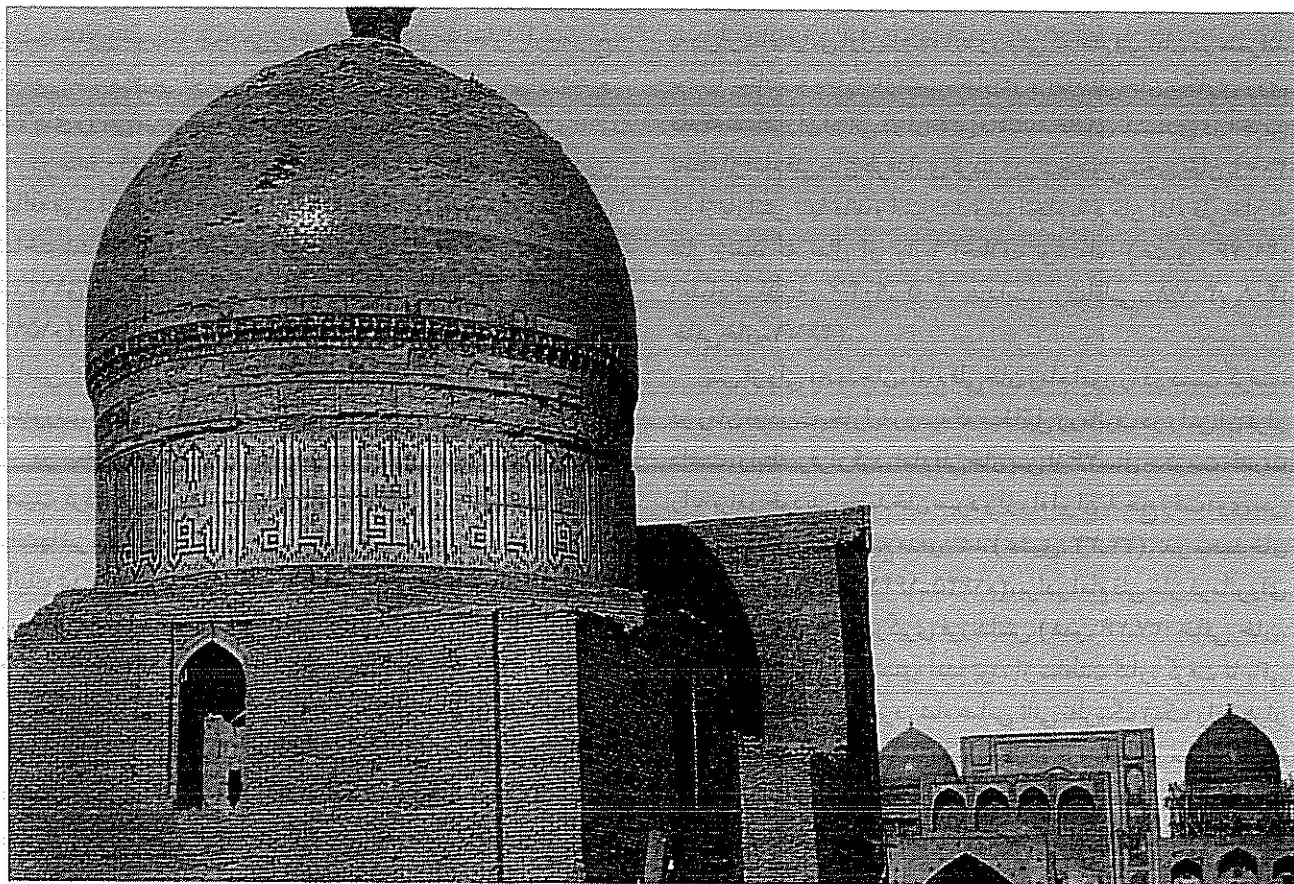
در نیمهٔ سدهٔ ۸ق/۱۴م دولت جغتایی آسیای مرکزی به ۳۰ منطقه بخش شد که هر یک حکومتی جداگانه داشتند. در بخارا بار دیگر دودمان صدر بر سر کار آمدند (غفورف، 463). این دودمان روحانی حنفی مذهب که سر دودمانشان عنوان برهان‌الدین داشت (معین‌الفقرا، ۴۶)، آل برهان و نیز بنی مازه نامیده می‌شد (نک: ه د، آل برهان). عوفی از این دودمان که پیش از اسلام زرتشتی بوده‌اند، یاد کرده است (۲/۳۸۷-۳۸۸). هنگامی که حسین، نوادهٔ قَزَغَن از شهر سبز زمام امور را به دست گرفت، درصدد برآمد تا بلخ را به عنوان تختگاه خود برگزیند. همین امر شورشی برپا کرد. تیمور در آغاز با امیرحسین همراه بود، ولی میان آنان اختلاف افتاد (نک: عبدالرزاق، ۳۳۷-۳۵۰، ۳۸۷، ۴۰۵، ۴۳۱).

سرانجام، حسین کشته شد و فرمانروایی به دست تیمور افتاد (۷۷۱-۸۰۷ق/۱۳۶۹-۱۴۰۴م) (همو، ۴۳۲-۴۳۳). تیمور سمرقند را به عنوان تختگاه خود برگزید و بخارا به صورت دومین شهر و مرکز بازرگانی ماوراءالنهر درآمد (بارتولد، V/173-174). تیمور می‌کوشید راههای کاروانی و بازرگانی آسیا به اروپا را تمام و کمال در اختیار گیرد. برای اجرای این مقصود، ضمن غارت کشورهای مفتوح، نیروهای مولد ماوراءالنهر را تقویت می‌کرد و به حساب غارت و چپاول دیگر سرزمینها به احداث قنوات و ابنیهٔ شهرهای آن دیار می‌پرداخت و پیشه‌وران و صنعتگران و هنرمندان را به ماوراءالنهر می‌آورد (پتروشفسکی، 161-162). بدین‌روال، بخارا یک چند از وضعی مناسب برخوردار شد. در نخستین سالهای پس از مرگ تیمور، بخارا به صورت پناهگاه دو فرزند شاهرخ، الغ‌بیگ و ابراهیم درآمد که زیرنظر شیخ نورالدین و شاه ملک، دو تن از سرداران تیمور، در آن شهر اقامت کردند. شاه ملک مربی الغ‌بیگ بود. بخارا و ارگ آن را دو بخش کردند که یکی متعلق به الغ‌بیگ و دیگری از آن ابراهیم بود. الغ‌بیگ در زمان پدرش در ۸۳۱ق/۱۴۲۸م به اصلاحات پولی در بخارا دست زد و مدرسه‌ای در مرکز شهر و محل چارسوی بخارا بنا کرد («تاریخ»، 108؛ بارتولد، III/389).

الغ‌بیگ از ۸۵۰ تا ۸۵۳ق/۱۴۴۶-۱۴۴۹م جانشین پدر شد. در ۸۵۵ق ابوسعید از اعقاب تیمور در سمرقند بر تخت نشست و از آغاز با اشراف بخارا مدارا کرد و از حمایت روحانیان بخارا برخوردار شد. جالب آنکه اندکی پیش از کسب قدرت، از سوی قاضی شهر به مرگ محکوم شده بود، ولی خبر مرگ عبداللطیف جانشین الغ‌بیگ (۸۵۳-۸۵۴ق) وی را از عقوبت رهانید. یکی از بزرگان دین به نام شمس‌الدین محمد که در بخارا می‌زیست، به حمایت از ابوسعید برخاست («تاریخ»، همانجا).

در اواخر عهد تیموریان، بخارا در دست طرخانان تیموری از اشراف و ثروتمندان آن واحه قرار گرفت؛ گاه نیز دستخوش هجوم و غارتگریهایی از سرزمینهای همجوار می‌شد. در اواخر سدهٔ ۹ و اوایل سدهٔ ۱۰ق، اهمیت فرهنگی بخارا کاستی گرفت. دانشمندان، شاعران و هنرمندان، همانند دوران الغ‌بیگ به سمرقند روی آوردند (همان، 108-109). در اوایل سدهٔ ۹ق/۱۵م محمدشیبانی، خان ازبک که از خاندان چنگیز شاخهٔ جوجی و نوادهٔ ابوالخیرخان بود (بازورث، ۲۳۴-۲۳۵)، درصدد استیلا بر ماوراءالنهر از جمله واحهٔ بخارا برآمد. تاریخ حملهٔ خان ازبک به بخارا را با اختلاف نوشته‌اند. فضل‌الله بن روزبهان خنجی مؤلف *مهمان‌نامهٔ بخارا* تاریخ این حمله را ۹۱۴ق/۱۵۰۸م با ۳۰۰ هزار سپاهی نوشته (ص ۱)، ولی بارتولد تاریخ این حمله را ۱۵۰۰م آورده است (همانجا؛ نیز نک: «تاریخ»، 109) که با تاریخ هجری مندرج در کتاب روزبهان خنجی قابل انطباق نیست. خان ازبک نخست عازم سمرقند شد، ولی والی بخارا با سپاه خود به مقابله شتافت. در نتیجه، خان شیبانی سمرقند را رها کرد و به مقابلهٔ والی بخارا رفت و سپاه او را درهم شکست. وی دو سال در بخارا اقامت کرد (غفورف، 521). ازبکان همانند دیگر کوچندگان به چند قبیله بخش شده بودند که هر یک منطقه‌ای را در اختیار داشتند. مقرخان بزرگ در سمرقند بود. خانهای دیگری از دودمان شیبانی، از جمله عبیدالله بن محمود از ۹۱۸ق/۱۵۱۲م و عبدالله‌بن‌اسکندر از ۹۶۴ق/۱۵۵۷م در بخارا اقامت داشتند

1. Kopeik



گنبد مسجد کلان، ۹۲۰ق/۱۵۱۴م

(بارتولد، همانجا).

در ۹۱۶ق/۱۵۱۰م شاه اسماعیل صفوی از غرب به خراسان رفت و در مسیر حرکت شهرهایی را پی در پی از چنگ ازبکان بیرون کرد. در حوالی مرو محمد شیبانی به مقابله شتافت، ولی از سپاه ایران شکست یافت و در جنگ کشته شد. در این زمان، بابر از حکمرانان تیموری از کابل و راه قندوز به لشکریان ازبک حمله برد و چند شهر از جمله سمرقند و بخارا را به تصرف آورد. اندکی بعد مردم بخارا از بابر روی‌گردان شدند. در ۹۱۸ق/۱۵۱۲م عبیدالله برادرزادهٔ محمدخان ازبک شیبانی به بخارا حمله برد و بابر را متواری کرد (غفورف، 526-527؛ «تاریخ»، 110).

آگاهیهای مرتبط با روزگار عبیدالله را واصفی در *بدایع الوقایع* به شرح آورده است. عبدالله بن اسکندر (عبدالله دوم) پس از مرگ نوروز احمدخان ازبک در ۹۶۳ق/۱۵۵۶م که فرمانروای تاشکند و سمرقند بود، بی‌درنگ موقعیت خود را در کرمینه و شهر سبز از توابع بخارا مستحکم کرد و در رجب ۹۶۴/مهٔ ۱۵۵۷ بخارا را به تصرف آورد. پدرش را از کرمینه به بخارا خواند و در ۹۶۷ق/۱۵۶۰م او را رئیس دولت همهٔ ازبکها نامید. از این سال بخارا به صورت مقر شاهزادگان دولت شیبانی درآمد (غفورف، 531-529). وی پس از مرگ پدر در ۹۹۱ق/۱۵۸۳م به‌جای او نشست و بلخ و سمرقند و تاشکند و فرغانه را به تصرف آورد. در *عبدالله‌نامه* شرحی دربارهٔ بخارا آمده است که نشان می‌دهد مؤلف آن متن کامل‌تری از اثر نرشخی را در اختیار داشته که باقی نمانده است (نک: بارتولد، II(2)/487, III/390).

عبدالله بن اسکندر در ۱۰۰۶ق/۱۵۹۸م درگذشت. جانشین وی عبدالمؤمن، سال بعد در بخارا به قتل رسید. پیرمحمد یکی از بستگان عبدالمؤمن خود را امیر بخارا خواند، ولی در همان سال توسط باقی‌خان ازبک خواهرزادهٔ عبدالله بن اسکندر کشته شد (فلسفی، ۱۳۶-۱۳۵/۴). از این پس اوضاع بخارا آشفته شد و هشترخانیان (اشترخانیان) زمام امور را در دست گرفتند و از بخارا به ادارهٔ امور سرزمینهای تابع خود پرداختند (بارتولد، همانجا؛ «تاریخ»، 112-113).

در نیمهٔ دوم سدهٔ ۱۰ق/۱۶م شهر بخارا وسیع‌تر شد و بخشهایی از حومهٔ آن به شهر پیوستند. در این زمان در بخارا بناهای فاخر، از جمله مراکز بازرگانی و کاروانسراها پدید آمد و شهر به مرکز مهم بازرگانی آسیای مرکزی بدل گشت (غفورف، 540). جنکینسن که در ۹۶۵-۹۶۶ق/۱۵۵۸-۱۵۵۹م به بخارا رفته بود، دربارهٔ بازرگانی این شهر مطالبی نوشته که حاکی از وسعت بازرگانی آن شهر است و از وجود بازرگانان هندی از هندوستان، سرزمین بنگال و اطراف رود گنگ و نیز ایرانیها در بخارا یاد کرده است. بنا به نوشتهٔ او هندوان از بخارا ابریشم،

پوست خام و اسب با خود می‌بردند. ایرانیان نیز به بخارا پارچه، نخ آماده، کتاب، حریر الوان، اسب اصیل و پوست خام می‌آوردند و کالاهای روسی می‌بردند (I/88-89).

در سدهٔ ۱۰ق/۱۶م در بخارا بناهای جدیدی احداث گردید. بدون مبالغه می‌توان گفت که در سیمای بخارا دگرگونیهایی پدید آمد. دیواری ساخته شد که محدودهٔ وسعت یافتهٔ شهر را در برمی‌گرفت. در اواخر سدهٔ ۱۱ق/۱۶م عبدالله خان دوم فرزند اسکندر (۹۹۱-۱۰۰۶ق/۱۵۸۳-۱۵۹۷م) به منظور ارضای خاطر شیوخ متنفذ و ثروتمند منطقهٔ جویبار، تمامی املاک بزرگ آنان را داخل محوطهٔ دیوار شهر قرار داد (غفورف، 548).

در نیمهٔ دوم سدهٔ ۱۰ق/۱۶م بخارا به عنوان مرکز فرهنگی کسب اهمیت کرد. مدارس علوم دینی آن افزون‌تر شد. در این مدارس دیگر دانشها نیز تدریس می‌شد. در *تذکرهٔ نظم بخارا* که در نیمهٔ دوم سدهٔ ۱۰ق تألیف شد و نیز در *بدایع الوقایع*، آگاهیهای مرتبط با حیات معنوی آن دوره به شرح آمده است (واصفی، ۱۶۳/۱- ۱۶۵، ۲۱۱-۲۱۲، ۲۶۹-۲۷۰، ۲۱۹/۲ بب؛ غفورف، 557-556؛ بارتولد، همانجا).

پس از پراکنده شدن اردوی زرین، در هشترخان (آستاراخان) جانی‌بیگ که شوهر خواهر عبدالله خان دوم بود، در منطقهٔ ماوراءالنهر حکومت خانی را تشکیل داد که به حکومت اشترخانیان معروف است. پس از الحاق هشترخان به روسیه در عهد ایوان چهارم (۹۶۱ق/۱۵۵۴م)، جانی‌بیگ نزد شیبانیان گریخت (BSE[3], II/339). به هنگام آشفتگی وضع شیبانیان، جانی‌بیگ پیشنهاد کرد فرزندش دین‌محمد که آن زمان حکمران ابیورد بود، ادارهٔ امور را در دست گیرد. وی در راه بخارا با سپاهیان صفوی مواجه شد و در نبرد به هلاکت رسید (غفورف، 561-560).

چون عبدالمؤمن‌خان (۱۰۰۶ق/۱۵۹۷م) جانشین عبدالله‌خان دوم فرزندی نداشت، حکام وابسته به دربار بخارا که از آشفتگیها بیمناک شده بودند، درصدد برآمدند تا باقی‌محمدخان برادر دین محمد مقتول را بر تخت بنشانند. بدین‌روال، دوران اقتدار اشترخانیان در ماوراءالنهر آغاز گردید (همانجا؛ عشیق، ۲۲، ۲۴). قزاقها به فرماندهی توکل‌خان، ضمن بهره‌گیری از اختلافهای خانهای شیبانی، چند شهر از جمله تاشکند و سمرقند را تصرف کردند، ولی در نزدیکی بخارا شکست یافتند و توکل‌خان در پیکار مجروح و هلاک شد و قزاقها از ادامهٔ پیکار بازماندند (همو، ۲۲؛ غفورف، 560). خانهای خیوه با اغتنام فرصت و استفاده از جدال اعقاب جانی‌بیگ به بخارا رسیدند و بخشی از شهر را غارت کردند (همو، 562).

بدین‌ترتیب، باقی محمدخان که مادرش از شیبانیان بود، زمام امور را در دست گرفت. از او به عنوان پایه‌گذار دودمان اشترخانیان یاد شده است. مقر او در بخارا، و وی تا ۱۰۱۴ق/۱۶۰۵م در این مقام بود. پس از او، ولی‌محمدخان در ۱۰۱۴ق به فرمانروایی رسید، ولی اعیان بخارا از بد سلوکی او ناخرسند شدند. وی که از امام‌قلی‌خان شکست یافته بود، به دربار شاه عباس اول پناهنده شد و زمانی که امام قلی‌خان در سمرقند بود، با شتاب به بخارا بازگشت. میان او و امام قلی‌خان پیکاری روی داد که تفنگداران ایرانی در آن نقش داشتند. علمای نقشبندی در آخرین لحظه از امام قلی‌خان طرفداری کردند. در نتیجه ولی محمدخان با ۳۰۰ تن از یارانش تنها ماند و اسیر شد و سرانجام به فرمان امام قلی‌خان به قتل رسید که سال آن را با اختلاف نوشته‌اند (عشیق، ۲۶-۲۹؛ اعتمادالسلطنه، ۹۰۴/۲- ۹۰۵؛ هدایت، رضاقلی، ۴۰۷/۸، ۴۰۸؛ خافی‌خان، ۲۶۱/۱).

پس از ولی محمدخان، امام قلی‌خان زمام امور را در دست گرفت. در زمان او دولت بخارا با روسیه که میخائیل رومانوف در رأس آن قرار داشت، رابطه برقرار کرد. امام قلی‌خان پس از ۳۶ سال حکومت، قدرت را به برادر خود ندر محمدخان سپرد و از راه ایران به حج رفت؛ وی پس از مرگ در گورستان بقیع مدفون شد (عشیق، ۳۲-۳۴). ندر محمدخان (حک ۱۰۵۱-۱۰۵۵ق/۱۶۴۱-۱۶۴۵م)، برادر امام قلی‌خان فرمانروای بخارا شد. وی که از درگیری فرزندانش (همو، ۳۶-۳۷؛ خافی خان، ۶۱۱/۱، ۶۳۲ -۶۳۳) به ستوه آمده بود، از سلطنت کناره گرفت تا باقی عمر را در مدینه به سر برد. شاه عباس ثانی نظربیگ زیگ را با هزار تومان اشرفی و هدایای بسیار به استقبال او فرستاد. ندر محمدخان به سبب کهن سالی در بسطام درگذشت. شاه صفوی دستور داد تا جنازهٔ فرمانروای بخارا را به اصفهان آورند و همراه بازماندگانش به مدینه برند. وی را در جوار برادرش به خاک سپردند (عشیق، ۳۴-۳۸). پس از سفر ندر محمدخان به ایران، پسرش عبدالعزیزخان (حک ۱۰۵۵-۱۰۹۱ق/۱۶۴۵-۱۶۸۰م) امیر بخارا شد. در عهد او آشوبهای داخلی به اوج رسید. ابوالغازی بهادرخان، خان خیوه به بخارا حمله برد. درگیری میان بخارا و خیوه مدتی ادامه یافت (همو، ۳۹).

در روزگار شاه عباس دوم، روابط سیاسی بخارا و ایران استوارتر گردید. عبدالعزیزخان در ۱۰۹۱ق در ۷۴ سالگی به عزم زیارت حرمین شریفین عازم ایران شد. شاه سلیمان به استقبال او رفت. عبدالعزیزخان نیز در طول راه درگذشت و سپس در گورستان بقیع کنار گور امام قلی خان به خاک سپرده شد (همو، ۴۰-۴۱؛ هدایت، رضاقلی، ۴۸۹/۸). پس از او سبحان قلی‌خان (حک ۱۰۹۱-۱۱۱۴ق/۱۶۸۰-۱۷۰۲م)، و سپس عبیدالله‌خان (حک ۱۱۱۴-۱۱۲۳ق/۱۷۰۲-۱۷۱۱م) امیران بخارا بودند (عشیق، ۴۰، ۴۴). در دورهٔ حکمرانی عبیدالله‌خان عیار سکه‌های نقره کاستی پذیرفت. در نتیجه بازرگانی بخارا از رونق افتاد و بازرگانان و پیشه‌وران کارها را تعطیل کردند. شهر دچار قحطی شد و بی‌چیزان به ارگ بخارا هجوم بردند؛ گرچه شورش فرونشانده شد، ولی چنددستگی و اختلاف همچنان باقی بود. سرانجام، عبیدالله‌خان به قتل رسید. در عهد او منطقهٔ حکومت اشترخانیان تجزیه شد (غفورف، 566-563). هجوم طوایف کوچنده و غارت بخارا، موجب خرابی وضع مالی مردم شد. سیدای نسفی که در دوران پیری بافندگی می‌کرد، در اشعار خود به کسادی بازار و فقدان قدرت خرید مردم اشاره کرده، و چنین گفته است:

گاهی متاع خود که به بازار می‌برم/دامان و آستین خریدار می‌کشم (همو، ۸۸۳).

پس از کشته شدن عبیدالله خان، ابوالفیض خان (حک ۱۱۲۳-۱۱۶۰ق/ ۱۷۱۱-۱۷۴۷م)، آخرین فرمانروای دودمان جانی یا اشترخانیان در بخارا بر تخت نشست، اما در عمل زمام امور در دست محمدرحیم خان و پدرش محمدحکیم بی آتالیق بود (عشیق، ۴۸). ۱۱ سال آخر حکومت ابوالفیض خان مصادف با سلطنت نادرشاه افشار (۱۱۴۸-۱۱۶۰ق/ ۱۷۳۵-۱۷۴۷م) بود. نادر همواره در این اندیشه بود که مرزهای مطمئن ایران را بدان باز رساند و به حریم فرمانروایی خان بخارا پای گذارد (شعبانی، ۲۰۲-۲۰۳).

هنگامی که رضا قلی خان فرزند نادر حاکم خراسان شد، درصدد لشکرکشی به ماوراءالنهر برآمد و در ۱۱۵۰ق/۱۷۳۷م پس از تصرف اراضی اطراف جیحون، از ترمذ گذشت و به ماوراءالنهر رسید. امیر دانیال بی حاکم قارشی از ابوالفیض خان امیر بخارا یاری خواست. در نخستین پیکار، ازبکان توفیق بیشتری داشتند، ولی پس از رسیدن توپخانه، کارزار به سود سپاهیان ایران پایان پذیرفت (محمدکاظم، ۵۷۱/۲-۵۷۷؛ آرونوا، ۲۵۳؛ شعبانی، ۲۰۴).

نادر که نمی‌خواست در دو جبهه جنگ کند، پسرش رضاقلی را به بازگشت فراخواند و در همان زمان، ضمن نامه‌ای فرمانروایی ابوالفیض خان را در بخارا به رسمیت شناخت. در نتیجه، میان طرفین صلح برقرار شد (عشیق، ۵۰). نادر در ۱۱۵۲ق/۱۷۳۹م پس از جنگ هندوستان متوجه ماوراءالنهر شد. ابوالفیض خان که از آمدن نادر نگران شده بود، حکیم‌بی‌آتالیق را به عنوان سفیر به اردوگاه نادر فرستاد. نادر خواستار آمدن ابوالفیض خان شد. ابوالفیض خان نیز درصدد ملاقات با نادر برآمد (همانجا). در این زمان، خبر رسید که طوایف یوز، مین، نایمان، قنقرات، کنه‌کس، قیاط، بیات، ارمند، جغتای و قزاق با حدود صد هزار نفر به خونخواهی آدینه قلی ـــ که در جنگ با رضا قلی‌میرزا به قتل رسید ـــ فرا می‌رسند. روز بعد سپاه یاد شده به ابوالفیض خان رسیدند. حکیم‌بی‌آتالیق کوشید تا به ابوالفیض خان بفهماند که لشکر ترکان قادر به مقابله نخواهند بود، ولی مؤثر نیفتاد. لشکریان ازبک در بیرون بخارا اردو زدند (همو، ۵۰-۵۱؛ محمدکاظم، ۷۸۸/۲-۷۸۹).

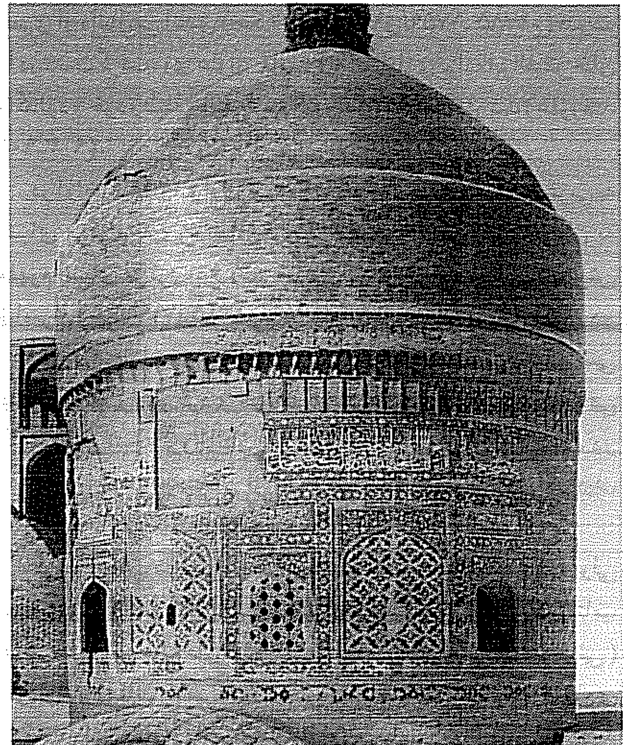
سپاه نادر بر ازبکها غلبه کرد. ابوالفیض خان به حصار بخارا پناه برد و طی نامه‌ای از نادر تقاضای بخشش نمود. حکیم بی‌آتالیق، نامه را به نادر داد. نادر نیز نامه‌ای همراه با اعلام عفو برای ابوالفیض خان فرستاد و او را به عنوان شاه بخارا به رسمیت شناخت (همو، ۷۹۲/۲-۷۹۴). میان طرفین پیمانی منعقد شد که طبق آن رود آموی مرز میان ایران و بخارا شناخته شد (عشیق، ۵۳). پس از کشته شدن نادر، محمدرحیم‌بی، ابوالفیض خان و دو پسرش را به قتل رسانید. با کشته شدن ابوالفیض خان، حکومت اشترخانیان و اعقاب جانی‌بیگ منقرض شد و محمدرحیم بی (حک ۱۱۶۰-۱۱۷۲ق/۱۷۴۷-۱۷۵۹م) جای او را گرفت و سلسلهٔ دیگری از دودمان چنگیز به نام منغیتیه بنیاد نهاد (غفورف، ۹۰۲؛ سامی، ۱۰). شرح زندگی او را محمدوفا کرمینگی در کتاب *تحفة‌الخانی* آورده است (نک: بارتولد، III/390). پس از محمدرحیم‌بی، عموی او دانیال بی آتالیق (حک ۱۱۷۲-۱۱۹۹ق/۱۷۵۹-۱۷۸۵م) قدرت را در دست گرفت. وی عنوان خانی را به ابوالغازی نوادهٔ ابوالفیض خان واگذارد و خود وظیفهٔ آتالیقی (بزرگ و پدر) را عهده‌دار شد (غفورف، ۹۰۲-۹۰۳).

در اواخر سدهٔ ۱۲ و اوایل سدهٔ ۱۳ق توجه روسیه و اروپای غربی به آسیای مرکزی به ویژه بخارا فزونی گرفت. نام بخارا نزد غربیان به مفهوم آسیای مرکزی بود (سوخاروا، 5). پس از دانیال بی، پسرش شاه‌مراد (حک ۱۱۹۹-۱۲۱۵ق/۱۷۸۵-۱۸۰۰م) زمامدار بخارا شد. در ۱۱۹۹ق در بخارا شورشی روی داد. شاه مراد کوشید تا مردم را راضی کند؛ مالیاتها را لغو کرد و خراجهای شرعی از جمله زکات را باقی گذاشت. در نتیجه، روحانیان اهل سنت به حمایت از او برخاستند. در عهد وی، دولت منغیتیان از استحکام بیشتری برخوردار گردید. شاه‌مراد به نام میرمعصوم نیز شهرت دارد (بارتولد، III/391).

گرچه اعقاب شاه مراد، عنوان سید و میر بر خود نهاده بودند، ولی سید بودن و رابطهٔ آنان با بیت پیامبر(ص) مشخص نیست. در کتاب *خاطره‌های امیرعالم‌خان* آمده‌است که دودمان اشترخانی (هشترخانی) خود را از اعقاب پیامبر اسلام (ص) می‌دانستند و تخلص افتخاری «سید» داشتند. دودمان منغیتیه از اولاد پیامبر(ص) نبودند. محمد رحیم‌خان، دختر ارشد ابوالفیض خان را به همسری گرفت. هدف او داشتن عنوان «سید» بود، ولی از آن زن فرزندی نداشت. بعد شاه مراد او را به نکاح خود آورد. از آنها ۳ فرزند تولد یافت که بزرگ‌ترین آنها حیدر بود. از این‌رو، امیرحیدر که ظاهراً از مادری سیده تولد یافته بود، عنوان «سید» و «میر» بر خود نهاد (ص ۳۷؛ بخارایی، ۶۹). شاه‌مراد به عنوان جهاد چند بار برضد شیعیان به خراسان لشکر کشید، دست به غارت و کشتار زد و اسیرانی گرد آورد؛ از این‌رو، بازار برده‌فروشی در بخارا رونق گرفت (۹۰۷). شاه مراد خون مخالفان مذهب سنت را مباح، و اموال آنان را حلال می‌شمرد. وی با شیعیان و مذهب شیعه بغض و عداوت زیادی داشت؛ همه ساله به بهانهٔ غزا به محدودهٔ شرقی ایران لشکر می‌کشید؛ بسیاری از مردم را می‌کشت و اموالشان را غارت می‌کرد و یک پنجم آن را به خزانه می‌افزود (بخارایی، ۱۱۳-۱۱۴). در اواخر سدهٔ ۱۲ق، هنگامی که ایران سرگرم جنگهای داخلی بود، شاه مراد مرو را به تصرف آورد و گروهی از مردم آن سامان را به بخارا و سمرقند کوچ داد (غفورف، همانجا). شاه مراد مملکت متصرفی خود را میان ۳ فرزندش قسمت کرد، مرو را به دین ناصربیگ، سمرقند را به میرحسین بیگ و قارشی را به میرحیدر واگذارد (بخارایی، ۷۰-۷۱).

پس از درگذشت شاه مراد، امنای دولت گرد آمدند و امیرحیدر را به فرمانروایی (۱۲۱۵-۱۲۴۲ق/۱۸۰۰-۱۸۲۶م) برداشتند (همو، ۶۷؛ بارتولد، همانجا). سامی جلوس امیرحیدر بر تخت سلطنت را ۱۲۱۶ق

نوشته است (ص ۲۱). امیرحیدر از برادران خواستار اطاعت شد و کسانی را مأمور کرد که به منطقه‌های آنان بروند و برادرانش را دستگیر کنند و به بخارا بیاورند. میرحسین بیگ حاکم سمرقند با فرزندان و ۵۰

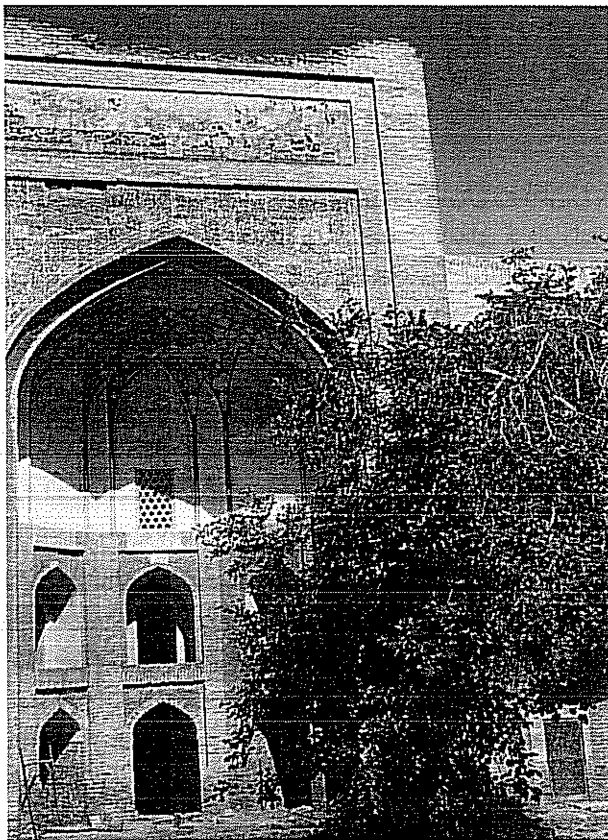


گنبد آرامگاه مدرسهٔ میرعرب، ۹۴۲ق/۱۵۳۵م

تن از نزدیکان خود به شهرسبز گریخت، ولی دین‌ناصربیگ حاکم مرو که از حمایت اهالی برخوردار بود، مقاومت ابراز داشت. در نتیجه امیرحیدر به مرو لشکر کشید که حاصلی نداشت. ۳ سال میان دو برادر جنگ بود. سرانجام، دین ناصربیگ شکست یافت و با نزدیکان خود به خراسان گریخت و در پناه دولت ایران درآمد. بخارایی، تاریخی برای این درگیریها و پناهندگی دین ناصربیگ یاد نکرده است (ص ۶۹-۷۳). محتمل است این واقعه در ۱۲۱۸ق/۱۸۰۳م روی داده باشد. بخارا که قبة الاسلام شرق نامیده می‌شد، در زمان امیرحیدر به بخارای شریف شهرت یافت (بارتولد، همانجا).

امیرحیدر مدت ۱۰ سال به تحصیل علوم دینی پرداخت و سپس کار تدریس را در پیش گرفت، چنانکه ۴۰۰ تا ۵۰۰ طالب علم در مجلس درس او حضور داشتند (همانجا؛ بخارایی، ۷۳). بخارایی که در خدمت امیرحیدر بوده، با تجلیل از او یاد کرده است که مبالغه‌آمیز به نظر می‌رسد؛ چه، او را به سبب داشتن حرم بزرگ با زنان بسیار سرزنش می‌کردند. امیرحیدر آخرین فرمانروایی بود که در بخارا به نام او سکه ضرب شد. پس از مرگ وی نیز ضرب سکه‌هایی با عنوان «مرحوم امیرحیدر» ادامه یافت (بارتولد، همانجا). امیرحیدر در آغاز توفیقهایی داشت، ولی با گذشت زمان، خانهای خیوه به صورتی متواتر واحهٔ بخارا را مورد حمله قرار دادند و تا دیوار بخارا پیش آمدند (غفورف، ۹۰۸).

در ۱۲۲۸ق/۱۸۱۳م ماوراءالنهر میان حکام متعدد تقسیم شد که قدرتمندترین آنها امیرحیدر فرمانروای بخارا بود (همانجا). وی به سبب بیماری درگذشت. پس از او فرزندش امیرنصرالله (حک ۱۲۴۲-۱۲۷۷ق/ ۱۸۲۶-۱۸۶۰م) جانشین وی گردید و با قتل دو برادر خود حسین و عمر که وارثان قانونی سلطنت بودند، بر تخت نشست و مدت یک ماه پس از جلوس، روزی ۵۰ تا ۱۰۰ نفر را کشت (همو، ۹۰۹-۹۱۰). او را به سبب بی‌رحمی، امیرقصاب نام داده بودند (امیر عالم‌خان، همانجا). امیر نصرالله با وجود دشمنی سران قبایل ازبک توانست موقعیت خود را استوار کند و محدودهٔ حکومت خود را وسعت بخشد. مآخذ اروپایی و جهانگردان از او به عنوان مردی خودکامه یاد کرده‌اند. وی به خلاف رسم ازبکان که لشکرهایشان از داوطلبان تشکیل می‌یافت، به تأسیس سپاهی منظم دست زد، ولی این وضع دیری نپایید (بارتولد، همانجا).



مدرسهٔ عبدالله‌خان از مجموعهٔ قوش مدرسه، ۹۶۷-۹۹۶ق

هنگامی که امیرنصرالله بخارا را به تصرف آورد، ظرف یک روز تا نزدیک ظهر به فرمان او ۵ هزار تن از لشکریان اسیر بخارا را در برابر دیدگانش گردن زدند. پس از آن حکم به قتل عام داد که ۳ هزار تن دیگر را نیز در کوی و برزن کشتند (بخارایی، ۹۳). وی برادران دیگر خود را با همهٔ اعضای خانوادهٔ آنان در قلعهٔ «نر زوم» نزدیک رود آموی زندانی کرد؛ سپس به فرمان او همهٔ آنان را از بزرگ و کوچک کشتند و به خاک سپردند. در بخارا نیز به فرمان او اغلب بزرگان را دستگیر کردند و

کشتند و اموال و املاک آنها را به یغما بردند و اطفالشان را بی‌قوت لایموت گذاشتند که بسیاری از آنان را کار به تکدی رسید (همو، ۹۷-۹۸).

سیمیونف محقق تاریخ منغیتیه نوشته است که امیرنصرالله نسبت به تنها فرزند خود مظفر احساس پدری نداشت، ولی چون دارای پسر دیگری نشده بود، قتل او را به تأخیر می‌افکند (نک: غفورف، ۹۱۱-۹۱۲). پس از مرگ امیر نصرالله، امیرمظفر (حک ۱۲۷۷-۱۳۰۲ق/ ۱۸۶۰-۱۸۸۵م) که همانند پدرش سفاک بود، بر تخت نشست. وی پیش از مرگ پدر حاکم کرمینه بود (امیر عالم‌خان، ۳۹؛ سامی، ۲۵). آشفتگیهای دوران حکومت امیر نصرالله و امیر مظفر سبب شد که دولت روسیه از ناراضی بودن مردم آن سامان، برای اعمال نفوذ در آسیای مرکزی به ویژه واحهٔ بخارا بهره جوید. از ۱۱۹۵ق/ ۱۷۸۱م، بیچورین با سمت سفیر دولت امپراتوری روسیه به بخارا فرستاده شد. وظیفهٔ عمدهٔ او برقراری روابط بازرگانی بود. در اواخر سدهٔ ۱۸م، روابط میان دو دولت گسترش یافت. در سالهای ۱۲۵۶-۱۲۶۶ق/ ۱۸۴۰-۱۸۵۰م حجم تجارت طرفین باز هم بیشتر شد. در دوران حکومت امیر نصرالله، بیگانگان، از جمله بازرگانان خارجی دستگیر و زندانی می‌شدند. این وضع مایهٔ نگرانی دولتهای انگلیس و روسیه شد (غفورف، ۹۴۵-۹۵۱).

نیاز به مبادلهٔ کالا و رشد روابط بازرگانی از یک سو، و اقدام دولت بریتانیا به منظور دستیابی به آسیای مرکزی، موجب نگرانی دولت روسیه و از دست رفتن مواضع این دولت در آن سرزمین بود (همانجا). در دوران جنگ اول دولت بریتانیا با افغانستان (۱۲۵۴- ۱۲۵۸ق/ ۱۸۳۸-۱۸۴۲م) موضوع فرستادن مأموران اطلاعاتی انگلیس به بخارا مطرح شد. در این سالها هرات به مرکز فعالیت دولت بریتانیا بدل گشت. پس از اشغال افغانستان، به دستور فرمانفرمای کل هندوستان دو تن از مأموران اطلاعاتی انگلیس به نامهای استودارت و کونولی یکی از پی دیگری به بخارا فرستاده شدند، ولی فعالیت این دو مأمور اطلاعاتی انگلیس نتیجه‌ای به بار نیاورد، زیرا به دستور امیرنصرالله بازداشت، و در ۱۸۴۲م اعدام شدند (زمانی، ۱۰؛ غفورف، ۹۵۴). دولت بریتانیا که از سرنوشت مأموران خود بی‌خبر مانده بود، نمایندهٔ خود جوزف ولف را در ۱۲۶۰ق/۱۸۴۴م به بخارا فرستاد. وی که از سوی کمیته‌ای برای نجات آن دو تن مأمور شده بود، پیش از این مأموریت خطیر به ایران آمد و به حضور محمدشاه قاجار فرزند عباس میرزا بار یافت و ظاهراً امان نامه‌ای از شاه قاجار گرفت و روانهٔ بخارا شد (زمانی، همانجا؛ طاهری، ۶۳). به رغم تلاش ولف، امیر بخارا او را نیز به دیدهٔ جاسوس نگریست و به زندان افکند، چنانکه در معرض خطر مرگ قرار گرفت. در این زمان کلنل شیل مأمور انگلیس در ایران از شاه قاجار تقاضای کمک کرد (زمانی، ۱۰-۱۱؛ محمود، ۵۰۷/۲).

ظاهراً در همان سال ۱۲۶۰ق محمدشاه مأمور عالی‌رتبه‌ای را که نام وی مشخص نشده است، نزد امیر بخارا فرستاد. متن *سفرنامهٔ* وی بسیار گویا و حاوی مطالبی ارزشمند دربارهٔ روابط امیر بخارا با دولت ایران است. مؤلف کتاب در جریان ملاقات با امیر نصرالله از بیم آنکه ولف نیز همانند دیگر فرستادگان دولت انگلیس کشته شود، صلاح را در ارائهٔ پیام محمدشاه دانست. امیر بخارا ضمن پذیرفتن خواست شاه قاجار، به نمایندهٔ دولت ایران گفت که آنها گاهی خان خوقند و زمانی خان اورگنج را به دشمنی با ما تحریک می‌کنند و از حدود ولایت بخارا نقشهٔ معابر و راهها را برمی‌دارند (*سفرنامهٔ بخارا*، ۳۴). سرانجام، امیر بخارا ولف را آزاد کرد تا به همراه مؤلف به ایران برود (همان، ۳۹). در تضعیف موقعیت انگلیس، علائق دولت روسیه اندک نبوده است. بی‌گمان دولت روسیه بجز علائق اقتصادی، علائق سیاسی نیز داشته است. مؤید این نکته تلاشهای حکومت تزاری روسیه از نیمهٔ دوم سدهٔ ۱۳ق/۱۹م در جهت استقرار کنترل و اعمال نفوذ در آسیای مرکزی و ممانعت از استیلای دولت بریتانیا بوده است (غفورف، ۹۴۹).

در دوران امیرمظفر، اقدام روسیه برای تصرف آسیای مرکزی آغاز شد. سپاهیان روسی در مسیر سفلای سیر دریا مستقر شدند و از آن نواحی به ماوراءالنهر رخنه کردند (بارتولد، III/391). نخستین شکست امیرمظفر از روسیه در ۱۲۸۳ق/۱۸۶۶م روی داد که در نتیجهٔ آن لشکریان روس شهرهای خجند و اوراتپه را تصرف کردند. شکست دوم امیرمظفر از روسیه پس از تصرف سمرقند بود که به انعقاد پیمانی نابرابر در ۲۳ ژوئن ۱۸۶۶ انجامید. گرچه امیرمظفر به کمک لشکریان روس توانست شهر سبز و جنوب شرقی واحهٔ بخارا را تابع خود کند، ولی امارت بخارا خود تابع روسیه شد (امیر عالم‌خان، همانجا). امیرمظفر پس از چند درگیری، ناگزیر تبعیت دولت روسیه را گردن نهاد و از ادعاهای ارضی خود نسبت به نواحی اطراف سیر دریا صرف‌نظر کرد. جیزک، اوراتپه و سمرقند از ۱۲۸۵ق به روسها واگذار شد (همانجا). امیرمظفر فرزند خود عبدالاحد را به صورت گروگان به پترزبورگ فرستاد (همانجا؛ اعتمادالسلطنه، ۱۹۰۷/۳). وی در آنجا به تحصیلات نظامی پرداخت و درجهٔ ژنرال آجودان رستهٔ سوار نظام ارتش روسیه و فرماندهی هنگ ۵ قزاق را داشت و از سوی امپراتور الکساندر سوم پس از مرگ پدر وارث تخت بخارا شد (امیر عالم‌خان، ۳۹-۴۰).

عبدالاحد (حک ۱۳۰۲- ۱۳۲۸ق/۱۸۸۵-۱۹۱۰م) امیر بخارا تابع دولت روسیه بود. در زمان او مرز میان بخارا و افغانستان مشخص شد. در ۱۳۱۳ق/۱۸۹۵م ضمن توافق میان دولتهای روس و انگلیس، پنج‌کند به عنوان مرز دو دولت شناخته شد و امیر عبدالاحد ناگزیر شهرستان درواز را در مقابل ولایات روشن و شوغنان به افغانستان واگذار کرد (بارتولد، همانجا). از ۱۳۰۴ق/۱۸۸۷م راه آهن روسیه از سرزمین تحت فرمان این امیر عبور داده شد. در ۱۵ کیلومتری بخارای قدیم، در مسیر راه آهن قصبه‌ای روسی به نام «بخارای جدید» احداث شد که ایستگاه آن کاگان نام گرفت. بعدها این قصبه به مرکز مأموران سیاسی روسیه بدل گشت. به هزینهٔ امیر بخارا، راه آهن یاد شده با پایتخت قدیمی مرتبط شد و سراسر خان‌نشین بخارا به صورت منطقهٔ گمرکی روسیه درآمد.

در مرز افغانستان ادارهٔ گمرک روسیه احداث شد و در چند نقطه پستهای نظامی روسیه تأسیس گردید (همو، III/392).

اختلاف امیر عبدالاحد با روحانیان بخارا، موجب شد که وی تختگاه خود را از بخارا به کرمینه انتقال دهد (امیر عالم‌خان، ۱۸، ۴۰). پس از او پسرش امیرعالم‌خان در ۱۳۲۹ق/۱۹۱۱م جانشین پدر شد. وی که در پترزبورگ تعلیم و پرورش یافته بود، از حمایت دولت امپراتوری روسیه برخوردار گردید. وی استظهار خود به دولت روسیه را چنین به شرح آورده است: «برای محافظت مملکت هرگاه اسباب عساکر لازم می‌بود، از طرف دولت روس برای دولت بخارا مهیا بود. تا زمان بودن دولت امپراتوری به عساکر و آلات حرب بخارا هیچ احتیاج نداشته، به آسوده حالی حکمرانی نموده، به آبادی مملکتها می‌کوشیدم» (ص ۲۰). وی در ادامهٔ خاطرات می‌نویسد: بخارا گرچه تحت حمایت دولت روسیه بود، ولی استقلال قدیمی خود را حفظ می‌کرد. امرای بخارا به موجب اصول شریعت و عادت حکومت می‌کردند (ص ۳۳).

در سدهٔ ۱۴ق/۲۰م روشنفکران ترقی‌خواه بخارا به پیروی از نهضت مشروطهٔ ایران و جرایدی که به حمایت از این نهضت در خارج از ایران چاپ می‌رشد ــ چون *حبل المتین* در هندوستان و *ملانصرالدین* در قفقاز ــ به انتشار جرایدی دست زدند که از آن جمله‌اند: *سمرقند*، *بخارای شریف*، *صدای فرغانه* و *آیینه*. عبدالرحیم فطرت، میرزا سراج حکیم (مؤلف *تحف اهل بخارا*) و صدرالدین عینی از جملهٔ روشنفکران ترقی‌خواه بخارا بودند که به «بخاراییان جوان» شهرت داشتند. در میان این گروه کسانی به‌جریانهای چپ روی‌آوردند. روزنامهٔ *بخارای شریف* به مدیریت میرزا محیی‌الدین منصوروف و میرزا سراج حکیم که از گروه «بخاراییان جوان» بودند، از ۴ ربیع‌الآخر ۱۳۳۰ق/۱۱ مارس ۱۹۱۲م تا ۲۴ محرم ۱۳۳۱ق/۲ ژانویهٔ ۱۹۱۳م در شهرستان کاگان نزدیک بخارا چاپ و منتشر می‌شد. زبان روزنامه فارسی ساده همراه با اصطلاحات کهن و نیز واژه‌هایی از زبانهای روسی و ترکی و عناصری از گویش تاجیکی بود (*ایرانیکا*، IV/327-329).

پس از انقلاب فوریهٔ ۱۹۱۷ روسیه، تلاش نیروهای بلشویک برای در دست گرفتن حکومت آغاز شد. بلشویکها در ۱۰ مارس ۱۹۱۸ به بخارا حمله کردند و ضیاءالدین را متصرف شدند. طرفداران امیر بخارا عساکر روس‌را در مرزافغانستان به‌قتل رسانیدند. رفته‌رفته آتش‌انقلاب شعله‌ور شد. در ۵ سپتامبر ۱۹۲۰ بخارا به دست نیروهای بلشویک افتاد. امیر عالم‌خان که آخرین امیر بخارا از دودمان منغیتیه بود، به افغانستان مهاجرت کرد (همو، ۳۵). یاران و عساکر امیر عالم‌خان به همراه انور پاشا، سیاستمدار و سردار عثمانی و از سران حزب اتحاد و ترقی (ﻫ م) مدت ۷ سال در قیام باسماچیان برضد حکومت بلشویکها در برابر ارتش سرخ پایداری کردند (همو، ۳۷؛ BSE^3, XXX/173).

گرچه بخارا بارها در پیکار میان طرفین دست به دست شد، با این وصف در ۸ اکتبر ۱۹۲۰ حکومت بلشویکی روسیه در بخارا جمهوری بلشویکی به نام «جمهوری شوروی خلق بخارا» اعلام کرد که مساحت آن ۱۹۳‘ ۱۸۲ کمـ ۲ با ۲/۲ میلیون نفر جمعیت بود. این جمهوری با جمهوری شوروی خلق خوارزم و افغانستان هم مرز، و تختگاه آن نیز شهر بخارا بود (همان، IV/165). در ۱۹ سپتامبر ۱۹۲۴ این جمهوری به جمهوری شوروی سوسیالیستی بخارا تغییر نام یافت. یک‌ماه و چند روز بعد در ۲۷ اکتبر همان سال این نام نیز از میان رفت و اراضی واحهٔ بخارا میان دو جمهوری شوروی سوسیالیستی ازبکستان و ترکمنستان و جمهوری خودمختار تاجیکستان تقسیم شد (همان، IV/166). اکنون بخارا یکی از استانهای جمهوری ازبکستان است.

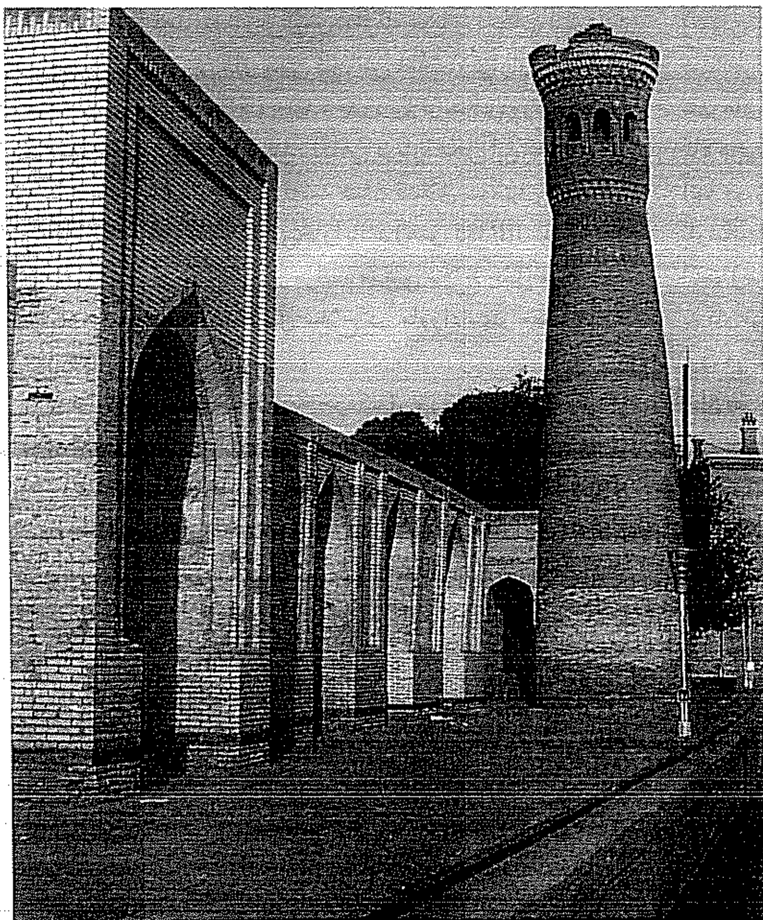
جغرافیا: قدیم‌ترین مأخذ دربارهٔ مشخصات جغرافیایی بخارا نوشتهٔ محمد بن جعفر نرشخی (د۳۴۸ق/۹۵۹م) است. نسخه‌هایی از این اثر ارزشمند وجود داشته که متأسفانه متن کامل آن بر جا نمانده است. مبسوط ترین متن، ترجمهٔ احمد بن محمد قباوی با تلخیص محمد ابن زفر است که به آن مطالبی از دیگر مؤلفان، از جمله عبدالرحمان محمد نیشابوری مؤلف *خزائن العلوم* افزوده شده است. از دیگر منابع کتاب اصطخری است که ابن حوقل بسیاری از مطالب کتاب خود را از او اقتباس کرده است. اصطخری بخارا را شهری بر هامون نوشته است که در آن باغها، بوستانها و روستاها به یکدیگر پیوسته و نزدیکند. وی می‌نویسد: گرد بخارا دیواری ۱۲ در ۱۲ فرسنگ کشیده شده است که درون آن فضای خالی نتوان یافت (ص ۲۳۹؛ لسترنج، 461-460). درون دیوار بزرگ نیز دیوار دیگری به اضلاع نیم در نیم فرسنگ وجود داشته که شهر درون این دیوار بوده است. بیرون شهر از قهندز (کهندز) چند شهر کوچک و نیز قلعه‌ای بوده است. در کهندز ربض و در آن بازار است. رود سغد از میان شهر می‌گذرد و از آنجا تابیکند ادامه می‌یابد (اصطخری، همانجا). نرشخی از ۱۲ رود یاد کرده، ولی اصطخری رودهای بخارا و توابع آن را نام برده، و رودهای فَشیدیزه، جویبار بکار، رود بیکند، رود آسیا که بر سراها و آسیاها گذرد و رودهای کُشنه، رَباح، ریگستان، سافری، خَرغان رود، جُرغ، فرخشنه، رامیثنه، فراورسفلیٰ، اروان، فراور علیا، خامه، بتنگان و نوکند را از جمله رودهای بخارا دانسته است. این رودها جملگی از رود سغد برمی‌خیزند که قابل کشتیرانی است (نرشخی، ۴۴-۴۵؛ اصطخری، ۲۴۰-۲۴۳).

اصطخری می‌نویسد: نزدیک‌ترین کوه به بخارا کوه ورکه میان سمرقند و کش است (ص ۲۴۴). وی می‌افزاید که درون و بیرون دیوار بخارا نواحی متعددی است. به نوشتهٔ او طواویس بزرگ‌ترین شهر این نواحی است (همانجا). نرشخی به شرح مطالبی پیرامون طواویس پرداخته، و نوشته است که در هر خانهٔ آن یکی دو طاووس وجود داشت. عربها طاووس ندیده بودند؛ چون در آنجا طاووس بسیار دیدند، آن را ذات الطواویس نامیدند. در نتیجه، نام اصلی آن از میان رفت. بعدها واژهٔ ذات را رها کردند و طواویس گفتند (ص ۱۷). از شهرهای درون دیوار بزرگ بمجکث است (اصطخری، همانجا) که ابن حوقل آن را نمجکث نامیده است (۴۸۹/۱). لسترنج این شهر را تومجکث یا تمشکث آورده، و صورت بمجکث یا بومجکث را خطای کاتب دانسته

است (ص 462). از دیگر شهرهای درون دیوار بزرگ، زندنه، مغکان و خجاده است (ابن حوقل، همانجا). اصطخری بیکند، فَرَبر، کرمینه (کرمینیه)، خُدیمنکن، خرغانکث و مدیامجکث را از شهرهای درون دیوار نوشته است (همانجا). در سدهٔ ۴ق/۱۰م بجز دیوار قدیمی دیوار دیگری نیز وجود داشت. هر یک از این دیوارها دروازه‌های متعدد داشتند. فاصلهٔ میان دروازه‌های دیوارهای درونی و بیرونی مشخص نشده است (بارتولد، III/382).

از میان دروازه‌های دیوار درونی، دروازهٔ کوی مغان قابل ذکر است. کوی مغان که در شمال شرق شهرستان (شارستان) واقع شده بود، در ۳۲۵ق/۹۳۷م دستخوش حریق شد (همو، III/384، حاشیهٔ 7). گمان می‌رود این کوی در عهد سامانیان کوشک مغان نام داشته است. بازرگانان از آن روزگار به این کوی انتقال یافته بودند که در واقع در حکم بازگشت آنان بود، زیرا در عهد قتیبة بن مسلم مردم شهر ناگزیر نیمی از خانه‌های خود را به عربها واگذاردند که بیشتر شامل شارستان می‌شد. بازرگانان پس از خروج از شهر که در نتیجهٔ فشار عربها پدید آمده بود، در خارج از آن ۷۰ کوشک بنا کردند که در هر یک از آنها باغ، حیاط و محل خدمتکاران قرار داشت؛ چه بسا از آن سبب کوشک مغان نام گرفت. در روزگار ابومسلم این منطقه پر جمعیت‌تر از شهر بود. چنانکه در اخبار آمده است، بعدها این کوشکها ویران، و به آتش کشیده شد. صاحبان کوشکها بر درها صورت بتهای خویش را نصب می‌کردند. چون شمار مسجدها زیاد شد، آن درها را به مسجدها آوردند و روی صورتها را تراشیدند (همو، III/384).

احمد بن محمد قباوی می‌نویسد که امروز (سدهٔ ۶ق/۱۲م) از آن درها یکی مانده است. چون خواهی به سرای امیر خراسان روی، در دوم که از بقیت آن درهاست، اثر تراشیدگی بر روی آن مشهود است (نک: نرشخی، ۶۸). اصطخری از دروازه‌های بخارا با دقت یاد کرده است (ص ۲۳۹-۲۴۰). بیرون باروی شهر بخارا کهندزی در سمت شمال غربی وجود داشت که متصل به شهر، و خود شهر کوچکی بود (لسترنج، 461). سرای شاهان و امیران، زندان، دیوانهای شاهان، حرم و خزاین در آنجا بود. کهندز را حصارک ارگ نیز می‌نامیدند. ابوالحسن عبدالرحمان نیشابوری دربارهٔ بنای کهندز مطالبی ارائه کرده که بعضی نکات آن با افسانه و اسطوره‌های کهن آمیخته است. به روزگار مترجم کتاب *تاریخ بخارا* (۵۲۲ق/۱۱۲۸م) این حصار ویران شد، ولی در زمان ارسلان‌خان بار دیگر بنا گردید. اندکی بعد در ۵۳۴ق/۱۱۴۰م هنگامی که امیر زنگی علی خلیفه به فرمان سلطان سنجر والی بخارا بود، خوارزمشاه به بخارا رسید، او را کشت و حصار را ویران کرد که بیش از



مدرسهٔ کوکَلتاش، سده‌های ۱۰-۱۳ق/۱۶-۱۹م

دو سال ویران بود تا در ۵۳۶ق که البتکین از جانب گورخان والی بخارا شد، دستور داد حصار بازسازی شود. در ۵۳۸ق بار دیگر حصار ویران شد و همچنان ویران ماند؛ در ۶۰۴ ق/۱۲۰۷م محمد خوارزمشاه آن را آباد کرد، تا اینکه در ۶۱۶ق/۱۲۱۹م لشکریان چنگیز آن را ویران کردند (نک: نرشخی، ۳۴-۳۶).

از در غربی حصار بخارا تا دروازهٔ معبد، ریگستان نام داشت که سرای شاهان بود (همو، ۳۶). پیش از اسلام در ریگستان دژهایی وجود داشت. نصر بن احمد سامانی (حک ۳۰۱-۳۳۱ق/۹۱۴-۹۴۳م) برای خود در آنجا کاخی بنا کرد. پیش از در ورودی کاخ ۱۰ دیوانخانه قرار داشت که نرشخی از آن یاد کرده است. در نخستین سال فرمانروایی منصور بن نوح سامانی (حک ۳۵۰-۳۶۵ق/۹۶۱-۹۷۶م) این کاخ به سبب حریق ویران، و سپس بازسازی شد. مقدسی می‌نویسد که در عهد او دارالملک در ریگستان روبه‌روی قلعه قرار داشت و او هرگز در جهان اسلام مشابه آن را ندیده بود (ص ۲۸۰-۲۸۱). تا سال ۳۶۰ق/۹۷۱م که از ریگستان به عنوان نمازگاه (مصلّیٰ) استفاده شد (بارتولد، III/384).

در عهد سامانیان کاخ شاهی دیگری وجود داشت که بر کنار جوی مولیان احداث شده بود. کاخ به فرمان اسماعیل بن احمد (حک ۲۷۹-۲۹۵ق/۸۹۲-۹۰۸م) بنا شد. این کاخ پس از سقوط دولت سامانی

ویران گشت. در عهد منصور بن نوح، نمازگاه جدیدی احداث شد، زیرا نمازگاه ریگستان در روزهای معین گنجایش همهٔ نمازگزاران را نداشت (همانجا). در ۳۶۰ق نمازگاه جدید، حدود نیم فرسنگ دورتر در کنار راه قصبهٔ سامتین احداث گردید. آگاهی دربارهٔ محل این قصبه کافی نیست و محتمل است که این قصبه همان قشلاق سومتیان در محل آرامگاه چاربکر در ۶ کیلومتری بخارا باشد (همو، III/385، نیز حاشیهٔ 8). بنابر عادت قدیم، اهالی در مراسم مذهبی سلاح حمل می‌کردند، زیرا در عهد سامانیان، حمل سلاح در ماوراءالنهر معمول بود (همانجا).

از توابع بخارا، کرمینه (بادیهٔ خردک)، نور، طواویس (ارقود)، اسکجکت، زندنه، وردانه، افشنه، برکد، رامتین، ورخشه (فرخشه)، بیکند، فرب و دیگر جاها را می‌توان نام برد که شرح آنها به تفصیل در *تاریخ بخارای* نرشخی آمده است (ص ۱۶-۲۷). در بخارا بنابر معمول ایران و آسیای مرکزی در دوره‌های پیش از اسلام، بازارها در خارج از حصار و کنار دروازهٔ شهر واقع شده بودند که دروازهٔ بازار نامیده می‌شدند. یکی از مشهورترین آنها بازار ماخ است که نرشخی از آن یاد کرده است. در سدهٔ ۳ق/۹م این بازار وجود داشت. سالمندان می‌گفتند که در قدیم اهل بخارا بت‌پرست بودند. از آن زمان در این بازار تندیسهایی می‌فروختند. نرشخی می‌افزاید که «حالا نیز همچنان مانده است». مؤلف *خزائن العلوم* می‌نویسد که در قدیم پادشاهی به نام ماخ بود. بازار به فرمان و به نام او ساخته شد که جایگاه بت فروشان بود (نک: نرشخی، ۲۹). اصطخری این نام را ماج نوشته است (ص ۲۴۰). کریستن سن ضمن بحث پیرامون مسجد ماخ بر این عقیده است که ماخ احتمالاً صورتی از تلفظ ماه بوده است (ص 51-50).

بخارا ۷ دروازه، قهندز (کهندز) دو دروازه، و ربض چند دروازه داشت که برشمردن و تعیین محل هر یک از آنها آسان نیست (نرشخی، ۳۴، ۴۸، ۴۹؛ لسترنج، 462-461). در بخارا به خلاف اکثر شهرهای ماوراءالنهر، قلعه درون شارستان نبود، بلکه در خارج آن نهاده بود. میان قلعهٔ درونی و بیرونی، محوطهٔ آزادی وجود داشت که از نیمهٔ دوم سدهٔ ۲ق/۸م تا ۶ق/۱۲م مسجد جامع در آن واقع شده بود. می‌توان محل شارستان (شهرستان) را در محدودهٔ شهر کنونی بخارا تا حدودی معلوم کرد، زیرا به نوشتهٔ اصطخری، میان شارستان و قهندز هیچ آب روان نیست و آب از رود بزرگ بردارند (همانجا؛ نیز نک: بارتولد، III/381). طبق کشفیات شیشکین معلوم شده که مساحت شارستان ۳۵ هکتار، و حدود ۱۰ برابر قلعه بوده است. دروازه یا در عطاران در ضلع جنوبی، و در آهنین (باب الحدید) در ضلع شمال غربی شارستان نهاده بود (همانجا، نیز حاشیهٔ 2,3). نرشخی نقشهٔ شارستان را به روشنی به شرح آورده است. شارستان بخارا بعدها نیز اهمیت پیشین را از دست نداد و گمان می‌رود که در جنوب به سال ۵۱۵ق/۱۱۲۱م ساخته شده باشد (همو، III/382).

نرشخی از وجود کارگاهی به نام بیت الطراز میان حصار و شارستان (شهرستان) نزدیک مسجد جامع یاد کرده‌است (ص ۲۸). در بیت‌الطراز کارگاه بافندگی وجود داشت. منسوجات این کارگاه را به شهرهای شام و مصر و روم می‌بردند (همانجا). انواع گونه‌گون کالاهای بخارا نشانه‌ای از رشد بازرگانی آن سرزمین بود که بعضی از آنها در زندانها تولید می‌شد (مقدسی، ۳۲۴). مقدسی در ضمن از نارساییهای بخارا یاد کرده، و از وجود و کثرت حریق در آن خبر داده است (ص ۲۸۱). آن زمان به مراتب بیش از امروز در ساختمانها چوب به کار می‌رفت؛ حتیٰ بخش فوقانی منارهٔ مسجد اصلی شهر از چوب بود. در نتیجه، به سال ۴۶۰ق/۱۰۶۸م هنگامی که دو مدعی سلطنت به جان هم افتاده، قصد تصرف قلعه را داشتند، مناره دستخوش حریق شد و مسجد نیز به همراه آن سوخت. چندی بعد مناره با آجر پخته بازسازی شد (نرشخی، ۷۰). دربارهٔ روستاهای بخارا، اصطخری و نرشخی هر دو مطالبی آورده‌اند؛ آنها به وجود کانالها (جویبارها) اشاره کرده، و از آنها نام برده‌اند. این کانالها از رود زرافشان برای آبیاری کشتزارها و باغها منشعب می‌شد. این جویبارها به نوشتهٔ نرشخی در عصر اسلامی حفر شده بودند. تاکنون نیز این جویبارها اغلب برجا مانده‌اند (نک: بارتولد، III/385).

درمورد دیوار بخارا باید افزود که در سایهٔ کوششهای سیتنیاکوفسکی[1] بقایای دیوار بخارا کشف شد. این دیوار در عهد عباسیان وسیله‌ای برای حفاظت و دفاع از واحهٔ بخارا در برابر هجوم ترکان و اقوام کوچنده بود (همو، III/386). بنا به نوشتهٔ نرشخی آغاز بنای دیوار سال ۱۶۶ق/۷۸۲م، و پایان آن سال ۲۱۵ق/۸۳۰م بوده است (ص ۴۶- ۴۸). نرشخی در شرح بخارا به جوی مولیان، شمس آباد، ناحیهٔ کشکتان و ربض بخارا اشاره کرده است. یکی از دیوارهای بخارا دیوار کنپرک (کنپیرک) است که بارتولد آن را دیوار پیرزن (به احتمال زن پیرک) نامیده است. بقایای دیوار تاکنون در شمال شرق شهر در مرز دشت میان بخارا و کرمینه باقی مانده است (بارتولد، همانجا).

واحهٔ بخارا در ۱۹۳۸م/۱۳۱۷ش به صورت یکی از استانهای جمهوری ازبکستان درآمد. استان بخارا شامل ۳۲٪ اراضی ازبکستان، و دارای ۱۱ بخش، ۳ شهر و ۹ شهرک است. مرکز استان شهر بخاراست. در شمال غرب استان، صحرای قزل قوم، و در جنوب آن دشت وسیعی واقع شده است که رود زرافشان از آن می‌گذرد. آبهای این رود در شن‌زارها فرو رفته، و دریاچه‌ای از آب شور پدید آورده است. غرب استان با جمهوری ترکمنستان هم مرز است. رود جیحون (آمودریا) از اراضی این استان می‌گذرد (BSE^3, IV/167). جمعیت استان بخارا در ۱۹۸۵م/۱۳۶۴ش بالغ بر یک میلیون و ۱۷ هزار نفر بوده است. در ۱۹۹۳م/۱۳۷۲ش شمار اهالی به ۱٬۲۶۱٬۹۰۰ نفر رسید. حدود ۳۶٪ اهالی در شهرها سکنیٰ دارند (چرمی، ۱۰؛ «فرهنگ...[2]»، 183).

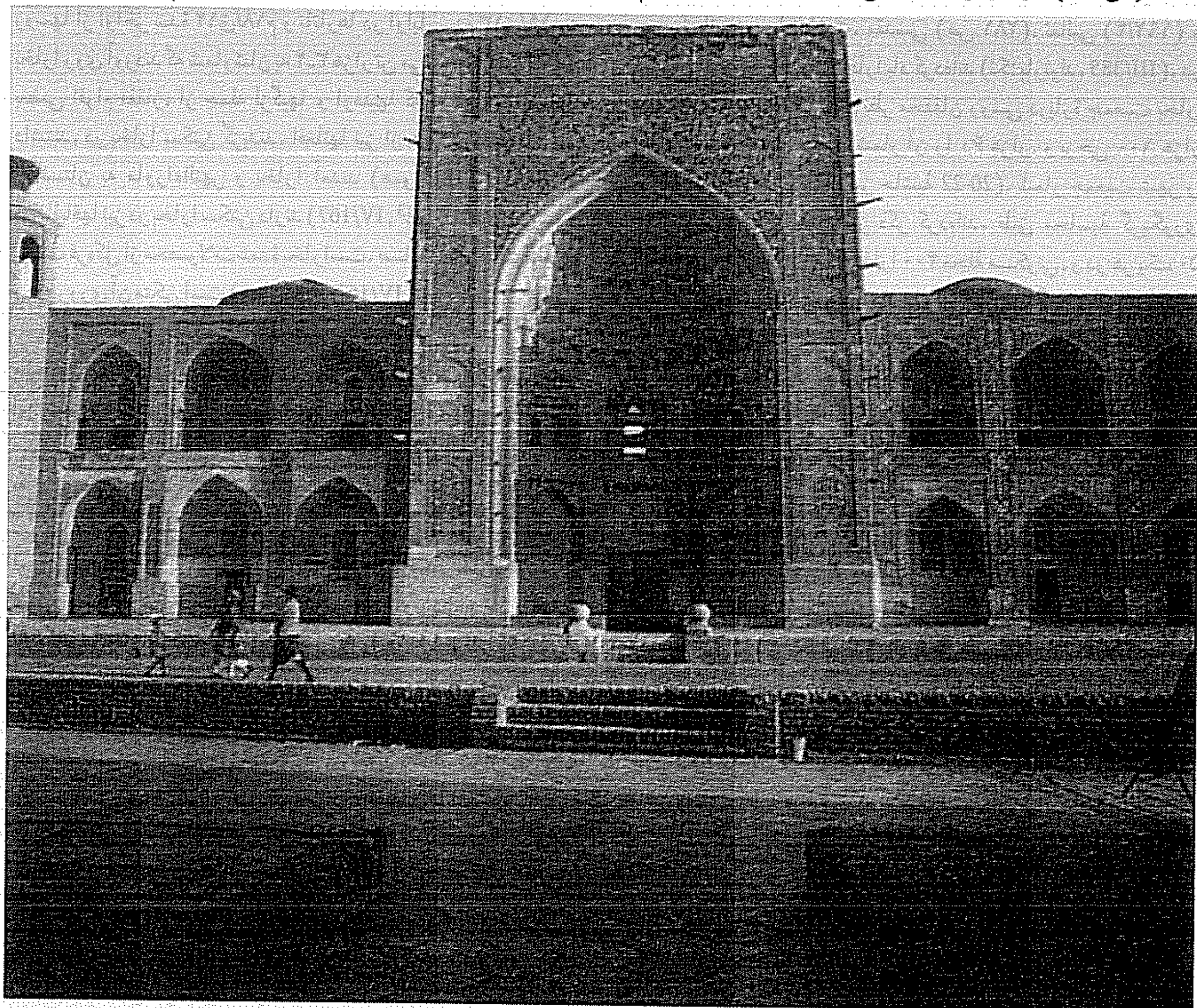
---

1. Sitnyakovskiĭ 2. *Sovetskiĭ*...

از نوشته‌های متقدمان چنین برمی‌آید که اقوام آریایی در بخارا مقام داشتند. هرگاه نامهای جغرافیایی را نمادی از اقوام ساکن سرزمینها به شمار آوریم، نامهای ایرانی بخارا نشانه‌ای از وجود اقوام ایرانی در آن سرزمین است. نرشخی می‌نویسد: کیخسرو در دیه رامش آتشخانه‌ای (آتشکده) نهاد و مغان چنین گویند که آن آتشخانه قدیم‌تر از آتشخانه‌های بخاراست (ص ۲۳). وی می‌نویسد: «اهل بخارا را بر کشتن سیاوش سرودهای عجیب است و مطربان آن سرودها را کین سیاوش گویند» (ص ۲۴). این مطالب و نامهای ایرانی بسیاری چون ورخشه (فرخشه)، پای‌کند (بیکند)، فرب، کوشک مغان و جز آن نموداری از وجود اقوام ایرانی در آن سرزمین است.

هفتالیان و کوشانیان نیز زمانی در بخارا سکنیٰ داشتند که ریچارد فرای زبان آنان را ایرانیِ کوشانی ـ باکتریایی (باختری) نوشته است (ص 11-10). اصطخری می‌نویسد: «زبان اهل بخارا زبان اهل سغد باشد» (ص ۲۴۵). در آثار مؤلفان اسلامی آمده است که قتیبة بن مسلم باهلی هنگامی که به بخارا آمد، فرمان داد تا اهل بخارا نیمی از خانه‌ها و املاک خود را به عربها واگذارند (نرشخی، ۴۲). بدین‌روال، برخی گروههای عرب نیز در بخارا مقام کردند. ترکان، ازبکها و دیگر اقوام نیز در طول زمان بدین سرزمین روی آوردند. با این وصف، ساکنان اصلی بخارا را هنوز مردمی از تیرهٔ آریایی تشکیل می‌دهند که به زبان تاجیکی سخن می‌گویند. به عنوان نمونه از مجموع ۲۲۰ محلهٔ بخارا در ۱۹۳ محله تاجیکها زندگی می‌کنند (سوخاروا، 124-123).

گروه دیگری از ایرانی زبانان در بخارا سکنیٰ دارند که آنان را فارس می‌نامند (همو، 126-125). وجود این گروه از مردم یادآور نوشتهٔ اصطخری است که «اصل مردم بخارا در قدیم قومی بودند که از اصطخر، آنجا انتقال کردند» (همانجا). اینان که شیعه مذهبند، تا ۱۹۱۰م ایرانی نامیده می‌شدند. این گروه اکنون نیز خود را ایرانی می‌نامند، ولی در نوشته‌ها آنان را فارس می‌خوانند. این گروه به زبان تاجیکی سخن می‌گویند (سوخاروا، 153). اقوام ترکی‌زبان از جمله



مدرسهٔ عبدالعزیزخان، ۱۰۶۲ق/۱۶۵۲م

ازبکها و قلموقها نیز گروه دیگری از مردم بخارا را تشکیل می‌دهند (همو، 132, 134). عربهای ساکن بخارا گرچه در میان تاجیکی زبانان مستحیل شدند، با این وصف، بخشی از آداب و سنتهای خود را حفظ کرده‌اند. اینان خود را عرب می‌شمارند و به قبیله‌های معینی از قبایل عرب منتسب می‌دانند. آنان که خود را از قبیلهٔ قریش می‌شمارند، در محلهٔ سلاّخ‌خانه سکنیٰ دارند و میان خود ازدواج می‌کنند (همو، 150).

از دیگر گروههای قومی بخارا، یهودیان آسیای مرکزی هستند که به گویشی از زبان تاجیکی سخن می‌گویند. گفته می‌شود که این گروه از عهد باستان به بخارا آمدند و در سدهٔ ۶م جماعتی از ایشان در این سرزمین سکنیٰ داشتند (همو، 166). سوخاروا به نقل از اِورسمان می‌نویسد که یهودیان بخارا حدود هزار سال قبل، از ایران به بخارا رفتند (همانجا).

از دیگر گروههای قومی ساکن بخارا، روسها و تاتارها هستند. روسها از اواخر سدهٔ ۱۲ق/۱۸م و تاتارها در اوایل سدهٔ ۱۳ق/۱۹م به بخارا روی آوردند که شمارشان به ۲-۳ هزار تن می‌رسید (همو، 179). بعضی اقوام قفقاز، از جمله لزگیها و ارمنیها که به تجارت اشتغال داشتند، در بخارا سکنیٰ گزیدند. افغانها نیز از هرات و دیگر نواحی افغانستان به ماوراءالنهر و بخارا آمدند (همو، 181). گروهی از قراقالپاقها نیز در بخارا سکنیٰ دارند (BSE^3, IV/167). پنبه، ابریشم و پوست قره‌کل از محصولات عمدهٔ بخاراست. صنایع استان بر کشاورزی و دامپروری آن متکی است (همان، 168-IV/167).

شهر بخارا مرکز استانی به همین نام است. تاریخ بنای شهر مشخص نیست. در رویدادنامه‌های چینی سدهٔ ۵م برای نخستین بار از این شهر یاد شده است («دائرة المعارف»، I/289). شهر بخارا در منطقه‌ای از غرب آسیای میانه واقع شده است که به ورارود (فرارود) و به عربی ماوراءالنهر شهرت داشته است. شهر در مسیر سفلای رود زرافشان و مرز دشت وسیع خوارزم بر سر راه بازرگانی واقع است که آسیای مرکزی را با آسیای مقدم، افغانستان، هندوستان، ترکستان شرقی و چین مرتبط می‌سازد. از دیگر نواحی ماوراءالنهر نیز راههای بازرگانی تا بخارا کشیده شده است (سوخاروا، 25-24).

در عهد نرشخی کنار حصار شهر نیزاری به نام دشتک وجود داشته که وی در کتاب خود از آن یاد کرده است (ص ۳۹). از آن روزگار مردم بخارا کوشش فراوانی برای خشکانیدن اراضی باتلاقی نیزار مصروف داشتند (سوخاروا، 26). آب شهر از رودخانه‌ای با نام شهر رود یا رودشهر تأمین می‌شد که در قدیم آن را رودزر می‌نامیدند. این رودخانه، شاخه‌ای از رود زرافشان است. آب شهررود از جنوب دروازهٔ مزار وارد شهر می‌شود و منطقهٔ وسیعی را در برمی‌گیرد. شهررود بخارا را به دو بخش به تقریب برابر تقسیم می‌کند. از شهررود جویبارهای بسیاری منشعب، و به سراسر شهر گسترده شده است. بنابر محاسبه در سالهای ۱۹۲۵-۱۹۲۶م شمار شاخه‌های منشعب از این رود به ۲۲۰ می‌رسید (همو، 27). در بخارا برای آبیاری، آبگیرها و استخرهای متعددی در طول زمان ساخته شده بود که حجم آنها را ۸۲٬۵۸۰ متر مکعب نوشته‌اند. این آبگیرها را حوض می‌نامیدند. در شهر ۹۷ حوض شناخته شده است که از آن جمله‌اند: حوضهای میردوستوم، رشید، شیخ شاه، قتلق و بادام (همو، 29-28، حاشیهٔ 11 ,10). بجز حوضها، چاه نیز از منابع تأمین آب بخارا بوده است (همو، 30).

در مآخذ قدیم، آگاهی روشنی دربارهٔ شمار جمعیت شهر بخارا وجود ندارد. اغلب محققان در این زمینه به نوشتهٔ اصطخری که سفری به بخارا داشته است، استناد جسته‌اند: «در خراسان و ماوراءالنهر هیچ شهر انبوه‌تر از بخارا نیست» (ص ۲۳۹). وی ضمن شرح از بسیاری جمعیت بخارا می‌نویسد که غلهٔ بخارا کفایت نیاز اهالی را نمی‌کند و از دیگر جاها به آنجا غله می‌آورند (ص ۲۴۳-۲۴۴). در سدهٔ ۴ق/۱۰م جمعیت انبوهی در شهر سکنیٰ گزیدند. آب و هوای شهر ناسالم شده بود. کوچه‌ها وسعت گرفتند. حال آنکه شهر گنجایش چنین جمعیت انبوهی را نداشت. مقدسی (ص ۲۸۱)، ثعالبی (۱۹۲/۴) و دیگران از وضع ناهنجار بخارا یاد کرده‌اند (نک‍: بارتولد، III/385). در نیمهٔ نخست سدهٔ ۱۳ق/۱۹م نظر محققان روسی دربارهٔ جمعیت بخارا متفاوت بوده است. بعضی شمار آن را ۶۰ هزار، و برخی ۱۰۰ هزار نوشته‌اند (سوخاروا، 97، نیز حاشیهٔ 22-20). شمار جمعیت شهر را ۲۰۰ هزار و ۱۶۰ هزار نیز ذکر کرده‌اند. طبق محاسبهٔ گریگوری اسپاسکی، در سدهٔ ۱۹م در بخارا ۴۰۰ محلهٔ مسکونی، و در هر یک ۵۰ خانه وجود داشت. در هر خانه ۳ خانوار ۴ نفره زندگی می‌کردند. وی با افزودن شمار ساکنان حجره‌های مدارس و کاروانسراها جمعیت بخارا را حدود ۲۴۹٬۲۵۰ نفر تخمین زده است (همو، 98). جمعیت شهر را در ۱۹۳۹م، ۵۰ هزار، در ۱۹۵۹م، ۶۹ هزار و در ۱۹۷۰م حدود ۱۱۲ هزار نفر نوشته‌اند (BSE^3, IV/163).

بازارها، کاروانسراها و مراکز بازرگانی در ساختار شهر بخارا تأثیری بسزا داشته‌اند. در نیمهٔ سدهٔ ۱۳ق/۱۹م در بخارا ۳۸ کاروانسرا وجود داشت که ۲۴ باب آن سنگی و ۱۴ باب از چوب ساخته شده بود. در سدهٔ ۲۰م شمار کاروانسراهای بخارا به ۶۰ باب فزونی یافت (سوخاروا، 45، نیز حاشیهٔ 56 ,54). در میان تأسیسات فرهنگی شهر مدرسه‌ها و مساجد از اهمیت فراوان برخوردار بودند. شهر دارای چند مسجد جامع و نمازگاه برای نماز در اعیاد فطر و قربان بود (همو، 66). جنب مساجد مکتب خانه‌های متعدد وجود داشت. در مساجد محلهایی برای وضو ساخته شده بود که به هنگام سرمای سخت زمستان، مردم برای نماز صبح با آب گرم وضو می‌ساختند. شیعیان بخارا، ۴ مرکز عبادت با نام حسینیه داشتند که در کویهای جان آفران، مرقوش، حوض بلند و توپخانه قرار داشت. یهودیان بخارا دو کنیسه داشتند که یکی در محلهٔ امیرآباد قدیم و دیگری در امیرآباد نو بود. در سدهٔ ۱۹م در بخارا ۱۰۳ مدرسه وجود داشت که ۶۰ مدرسهٔ آن بزرگ و دارای حجره‌های متعدد بودند (همو، 73 ,72 ,70، نیز حاشیهٔ 67). شمار گورستانهای شهر

بخـارا را ۳۰ مـزار نوشته‌اند (همـو، 83، حاشیهٔ 84؛ نک: معین‌الفقرا، ۱۸-۷۵).

آثار تاریخی و هنری: بخارا شهر و سرزمین موزه‌ها و در واقع موزه‌ای است در فضای باز که آن را مرواریدی بر تارک آسیای مرکزی نامیده‌اند (پولاتف، 31). از سدهٔ ۶م همراه با آگاهیهای تاریخی پیرامون بخارا، آثار هنر معماری نیز در آن ظاهر شد. برای ارزشیابی آثار معماری شهر، کافی است از بیرون بدان نظر افکند تا ضمن قیاس با دیگر شهرها، ارزش و اهمیت بخارا مشخص شود. آنچه از بیرون جلب‌نظر می‌کند، حصار قلعهٔ بخاراست که ما را به گذشته‌های دور رهنمون می‌گردد (پوگاچنکُوا، 57). گرچه از روزگار نرشخی (۲۸۶-۳۴۸ق/۸۹۹-۹۵۹م) حدود ۱۱ قرن می‌گذرد، با وجود کشفیات باستان‌شناسی، هنوز دوران بسیار کهن بخارا چنانکه باید شناخته نیست. قلعهٔ بخارا که ویرانه‌هایی از آن برجا مانده، نشانه‌ای از هجوم صحراگردان در سدهٔ ۷م است (همو، 58). این اثر تاریخی از نخستین آثار برجا مانده در بخاراست. باستان‌شناسان تاریخ بنای ارگ قلعه را حدود سدهٔ ۳ق م تخمین زده‌اند (مانکوفسکایا، 56). طی سده‌های دراز ارگ ویران شد و برجای آن تپه‌ای به ارتفاع ۱۸ متر پدید آمد که بعدها امیران بخارا بر قشر فوقانی تپه، بناهایی پدید آوردند (همو، 57). مقابل ارگ، اثر تاریخی کهن دروازهٔ معبد ریگستان نهاده شده است (پوگاچنکوا، همانجا؛ نیز نک: نرشخی، ۳۶).

قلعه که بـه کهندز (قهندز) شهـرت دارد، نمـوداری از اوضـاع اجتماعی و اقتصادی بخارا در دوران پیش از اسلام است. در کنار قلعه، شهرستان (شارستان) و دیوارهای آن واقع است که در آغاز ۴ دروازه داشته، و سپس شمار دروازه‌های آن به ۷ رسیده است. این محل، بازار و مرکز پیشه‌وران و بازرگانان بود، ولی به محل ربض انتقال یافت (پوگاچنکوا، همانجا). در ۳۳۱ق/۹۴۳م در ریگستان کاخ دارالملک (سرای سلطان) بنا شد که در برابر آن ۱۰ دیوانخانه وجود داشت (نرشخی، همانجا؛ پوگاچنکوا، 59). میان قلعه و شهرستان، مسجد جامع بنا شد که تاریخ آن را ۱۷۸ق/۷۹۴م دانسته‌اند (همو، 60).

از آثار قدیمی بخارا مقبرهٔ امیراسماعیل سامانی است که بیش از ۱۱۰۰ سال از تاریخ بنای آن می‌گذرد. معماری آرامگاه نمونه‌ای از تکامل این هنر، قدرت فنی و احساس هنرمندانی است که آن را پدید آورده‌اند. در ضمن این بنای استوار، بیانگر زندگی دولتمداران سامانی است. این بنا که به فرمان نصر دوم (۳۰۱-۳۳۱ق/۹۱۴-۹۴۳م) بنا شده است، به اضلاع ۱۰/۸۰×۱۰/۷۰ متر، و دارای ۴ دهانه است که از سبک و شیوهٔ معماری ایران پیش از اسلام مایه گرفته است. این بنای آجری مشبک با نقشهایی از خورشید و ماه و ستارگان، از آثار هنری برجسته و کم‌نظیر است (همو، 65؛ عاشورف، 38-36؛ هاشمی، ۱۶۶).

یکی از آثار معماری بخارا منارهٔ کلان است که تاریخ بنای آن را ۵۲۱ق/۱۱۲۷م نوشته‌اند. قطر این بنای آجری در پایه ۹ متر است که تا عمق ۱۰ متر در زیرزمین مشخص شده است. ارتفاع آن از سطح زمین ۴۶ متر، و قطر بخش فوقانی آن ۶ متر است. در بالای مناره اتاقکی برای مؤذن منظور شده بوده است. مناره تا ۸۰۰ سال بدون نیاز به مرمت همچنان استوار بود (همو، ۱۶۸؛ پوگاچنکوا، 68؛ مانکوفسکایا، 61؛ پریبیتکُوا، ذیل بخارا[1]). در زیر مناره مجموعه‌ای با نام پای کلان وجود دارد که تاریخ بناهای متعدد آن را از سدهٔ ۶ تا ۱۰ق/۱۲ تا ۱۶م دانسته‌اند. مناره که در مرکز شهر قرار دارد، به فرمان ارسلان خان از دودمان قراختاییان بنا شده است. مجموعهٔ پای‌کلان بجز مناره شامل مسجد کلان، مدرسهٔ میرابراهیم، طاق زرگران، مدرسهٔ الغ‌بیگ، مدرسهٔ عبدالعزیزخان، تیم عبدالله‌خان و کتابخانه است (هاشمی، همانجا؛ پوگاچنکوا، 69-67؛ مانکوفسکایا، 62-61).

از دیگر آثار تاریخی که به فرمان ارسلان‌خان امیر قراختایی ساخته شده، مسجد نمازگاه است که تاریخ بنای آن را سالهای ۵۱۳-۵۱۴ق/۱۱۱۹-۱۱۲۰م دانسته‌اند. این مسجد ویژهٔ اقامهٔ نماز و مراسم عبادت در اعیاد فطر و قربان بود. بر دور محراب مسجد، خطوطی با تکرار جملهٔ «الملک‌لله» و درون آن نام پیامبر(ص) و خلفای راشدین نقش شده است.

اثر دیگر مسجد مغاک عطار (عطاری) است. ضمن کاوشهای شیشکین در عمق ۱۲ متری، سفالینه‌هایی به دست آمد که احتمالاً متعلق به نخستین سالهای میلادی بوده است. گمان می‌رود مغاک عطار همان مسجد قرون وسطایی ماخ (ماه) باشد که مؤلفان اسلامی از آن یاد کرده‌اند. در این محل یکی از آتشکده‌های سابق واقع بوده است (مدرس رضوی، ۲۷۴-۲۷۵؛ عاشورف، 41-40؛ پوگاچنکوا، 72-71). این مسجد که بنـای نخستین آن بـه سدهٔ ۵ق/۱۱م بـاز می‌گردد، بارهـا دستخوش حریق و ویرانی شده است. بنای کنونی که از سالهای ۹۵۳-۹۵۴ق/۱۵۴۶-۱۵۴۷م برجا مانده، در گودالی به عمق ۶ متر ساخته شده است و به همین سبب، آن را مغاک نامیده‌اند (هاشمی، ۱۶۹). کنده‌کاریهای سر در جنوبی مسجد و گچ‌بری و رنگ‌آمیزی آن درخور توجه است (همو، ۱۷۰).

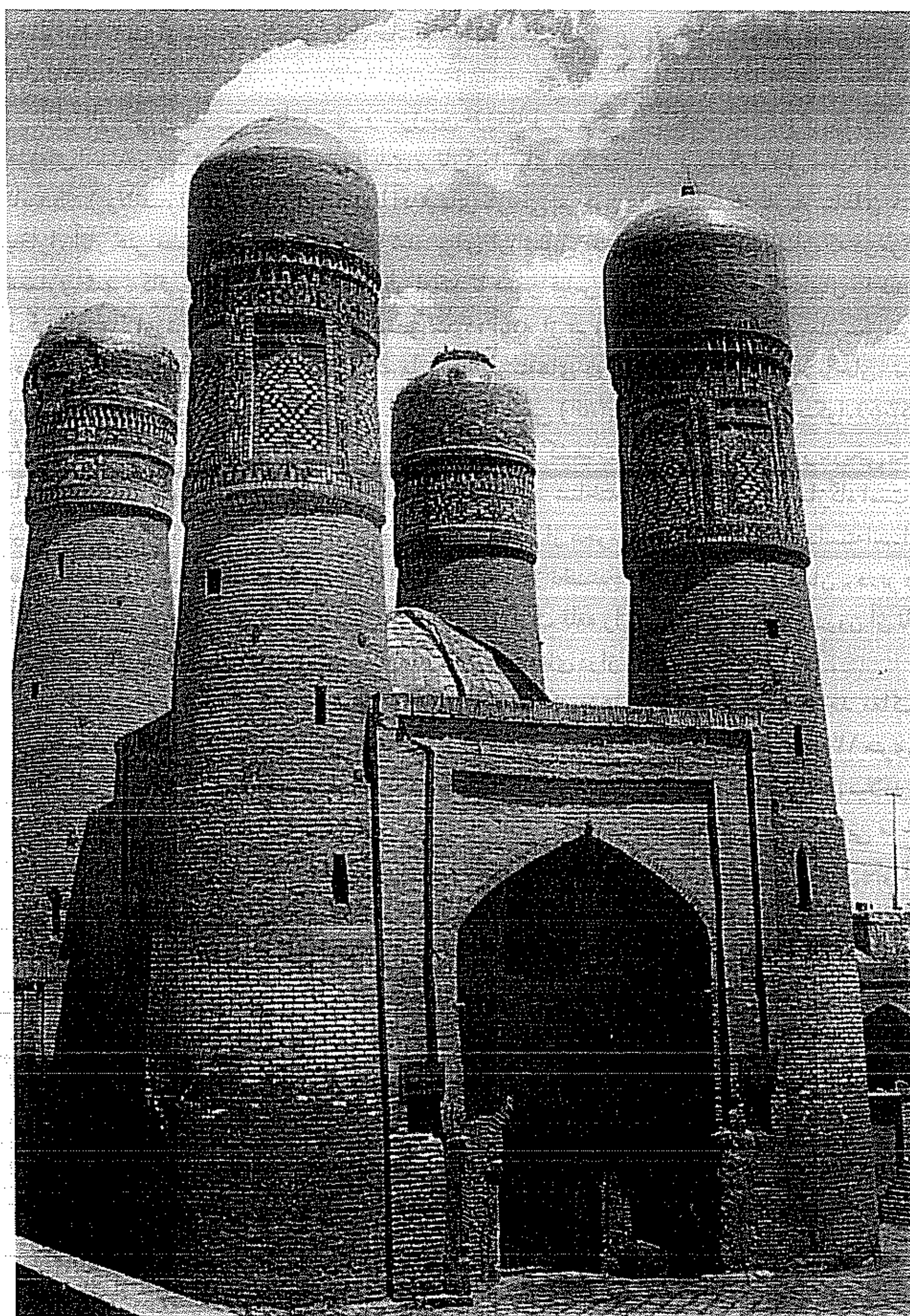
از دیگر آثار تاریخی و هنری بخارا مسجد بیان قلی‌خان یکی از خوانین مغول است که ۷۵۹ق/۱۳۵۸م در جریان شورش سمرقند کشته شد. این مسجد که در محل فتح‌آباد واقع شده، از آثار تاریخی سده‌های ۷ و ۸ق/۱۳ و ۱۴م است. سبک معمـاری این بنـا، مشابه بنـای پرستشگاههای بوداییان ماوراءالنهر است (همو، ۱۷۱؛ پوگاچنکوا، 73).

از آثار معماری فتح‌آباد بخارا آرامگاه سیف‌الدین باخرزی است که درگذشت (۶۵۹ق/۱۲۶۱م) او را پیش از مرگ بیان قلی‌خان نوشته‌اند. این بنای مکعب شکل به ارتفاع ۲۰/۷۰ متر است که بر بالای آن گنبدی بیضی شکل نهاده شده است (همو، 74).

آرامگاه چشمه ایوب یکی دیگر از آثار معماری سدهٔ ۸ق/۱۴م است.

---

1. Bykhara



مدرسهٔ چهار منار، سدهٔ ۱۳ق/۱۹م

این بنا که در ۷۸۲ق/۱۳۸۰م ساخته شد، در سده‌های ۱۰ تا ۱۳ق/۱۶ تا ۱۹م چند بار مرمت شد و توسعه یافت. این مقبره با دو گنبد مخروطی شکل، دارای اتاقهای متعدد، برای استراحت، پذیرایی و محل خواب زائران و تالاری ویژهٔ عبادت آنهاست که در واقع به صورت خانقاه درآمده است (همو، 76 - 75 ؛ عاشورف ، 40 - 39 ؛ هاشمی، همانجا). گفته شده است که ایوب(ع) بدانجا رفت و برای بخارا دعای خیر کرد. این دعا سبب شد که بخارا بر دیگر شهرها فخر کند. نام فاخره بر بخارا از همین جا آمده است (یاقوت، ۳/ ۸۳۳؛ مدرس رضوی، ۲۰۱).

از آثار تاریخی بخارا در سده‌های ۷ـ۹ق/۱۳ـ ۱۵م مسجد و خانقاه شیخ صفی‌الدین بخاری است. از دیگر بناهای تاریخی بخارا مسجد بلند و خواجه زین‌الدین است که نمونه‌ای کامل از سبک معماری بخارا در عهد فرمانروایان شیبانی است. گنبد بزرگ این مسجد با رگه‌هایی که در آن دیده می‌شود، آمیزه‌ای از هنر محلی و هنر مغولی است (پوگاچنکوا، 83؛ هاشمی، ۱۷۳).

مدرسهٔ الغبیگ از آثار معماری برجستهٔ سدهٔ ۹ق/۱۵م است که در ۸۲۰ق/۱۴۱۷م به فرمان الغبیگ احداث گردید و در ۹۹۴ق/۱۵۸۶م، زمان فرمانروایی عبدالله‌خان دوم بازسازی شد. این مدرسه که در مقابل مدرسهٔ عبدالله‌خان واقع شده، نموداری از پیشرفت هنر معماری در بخاراست. بنابر کتیبهٔ موجود، مدرسهٔ الغبیگ توسط شخصی به نام اسماعیل فرزند طاهر، نوادهٔ محمد معمار اصفهانی ساخته شد (پوگاچنکوا، 77). مدرسهٔ عبدالعزیزخان که ۲۳۵ سال پس از بنای مدرسهٔ الغبیگ ساخته شده، یکی از شاهکارهای معماری عصر خویش است. آراستگی درون سقف گنبد، گچ‌بری و کنده‌کاریهای آن، به راستی مایهٔ شگفتی است (همو، 78؛ هاشمی، ۱۹۴). مسجد کلان که مسجد جامع شهر بخارا بوده، از نظر وسعت مشابه مسجد بی‌بی‌خانم در سمرقند است (مانکوفسکایا، 62). این مسجد که در سدهٔ ۱۰ق/۱۶م در پای منارهٔ کلان احداث گردید، مسجد جمعه نیز نامیده می‌شد که به وسعت ۷۸×۱۲۷ متر و از بزرگ‌ترین مساجد آسیای مرکزی است (پوگاچنکوا، 80).

از دیگر بناهای تاریخی بخارا مدرسهٔ میرعرب است که مقابل مسجد کلان و کنار میدان واقع است. این مدرسهٔ بزرگ دارای بیش از ۱۰۰ حجره است که توسط شیخ عبدالله یمنی، مشهور به میرعرب

ساخته شده است. گفته شده است که هزینهٔ بنای این مدرسه از درآمد فروش ۳هزار اسیر شیعهٔ ایرانی، توسط عبدالله‌خان شیبانی حاکم وقت بخارا ساخته شد. در بخش شمالی مدرسه مزار عبیدالله‌خان شیبانی و شیخ عبدالله یمنی مؤسس مدرسه قرار دارد (عاشورف، 50؛ هاشمی، ۱۸۴).

طی سده‌های ۱۰ و ۱۱ق/۱۶ و ۱۷م در بخارا چند مجموعه ساخته شد که برجسته‌ترین آنها قوش مدرسه، چاربکر و لب حوض است. قوش به معنای جفت آمده است و هنگامی که از قوش مدرسه سخن می‌رود، دو مدرسهٔ مقابل یکدیگر مطمح نظر قرار می‌گیرد که یکی مدرسهٔ مادر عبدالله‌خان (مدرسهٔ مادرخان) و دیگری مدرسهٔ عبدالله خان است. بنای مدرسهٔ مادرخان، طبق کتیبهٔ منظوم آن در سالهای ۹۷۴- ۹۷۵ق/۱۵۶۶-۱۵۶۷م، و بنای مدرسهٔ عبدالله‌خان در سالهای ۹۹۶- ۹۹۸ق/۱۵۸۸-۱۵۹۰م بوده است (پوگاچنکوا، 89). مجموعهٔ قوش‌مدرسه در سالهای ۱۰۶۱-۱۰۶۲ق/۱۶۵۱-۱۶۵۲م با بنای مدرسهٔ عبدالعزیزخان‌دوم کمال یافت که یکی‌از احساس برانگیزترین‌مجموعه‌های هنری بخاراست (مانکوفسکایا، 64). مدرسهٔ عبدالعزیزخان از دیدگاه سبک معماری با مدرسهٔ الغبیگ متفاوت است. نام بعضی از استادانی که مدرسهٔ عبدالعزیزخان را بنا کرده‌اند، در مدخل مدرسه باقی مانده است. اینان محمدصالح معمار، مولانا محمد امین خطاط و فرزندش، و نیز میم خاقان استاد کاشی کارند و به نظر می‌رسد که از استادان محلی بخارا بوده باشند. خطوط دیوارها را مولانا محمدامین با خط ثلث آماده کرد. این مطلب را محمدیوسف منشی در نوشتهٔ خود آورده است (همو، 65). چاربکر که در ۵ کیلومتری شهر بخارا واقع شده، مجموعهٔ هنری دیگری از سدهٔ ۱۰ق/۱۶م است (پوگاچنکوا، 91). این مجموعه شامل مدرسه، مسجد، خانقاه و باغ در کنار گورستان است. نماز یومیه و نیز نماز جمعه در مسجد این مجموعه برگذار می‌شد. طاق ایوان ورودی مسجد از نظر معماری بی‌مانند، و متناسب با گنبد مسجد است. باغ بزرگی این مجموعه را در برگرفته است. از اینجا دو ردیف درختان بید تا شهر امتداد دارد (هاشمی، ۱۸۸؛ پوگاچنکوا، همانجا، نیز نقشه). از آثار تاریخی سدهٔ ۱۰ق/۱۶م مجموعهٔ خانقاه و آرامگاه شیخ بهاءالدین نقشبندی (د ۷۹۱ق/۱۳۸۹م) است که در ۹۵۱ق/۱۵۴۴م به فرمان عبدالعزیزخان دوم احداث، و گرد آن دیواری از مرمر کشیده شد که به صورت زیارتگاه درآمده است (هاشمی، همانجا).

از بناهای تاریخی و آثار هنر معماری بخارا می‌توان به مدرسهٔ کوکلتاش، بزرگ‌ترین مدرسهٔ آسیای مرکزی اشاره کرد که به ابعاد ۸۰×۶۰ متر در نیمهٔ دوم سدهٔ ۱۰ق/۱۶م ساخته شد. گنبد بزرگ و منحصر به فرد این مدرسه، شاخص است. مجموعهٔ مدرسهٔ گوکُشان (گاوکشان) با منارهٔ زیبای آن، یکی دیگر از آثار تاریخی و هنری واقع در مرکز بخاراست (همو، ۱۹۱-۱۹۲؛ مانکوفسکایا، 61). از دیگر آثار تاریخی بخارا می‌توان به مجموعهٔ لب حوض، مدرسه، مسجد و خانقاه دیوان‌بیگی با کاشی‌کاریهای بسیار زیبا، مدرسهٔ عبدالعزیزخان، مدرسهٔ چهارمنار، مسجد و منارهٔ بالاحوض با ستونهای چوبی زیبا و تزیینات درونی آنها اشاره کرد (همو، 65,67؛ هاشمی، ۱۹۲-۱۹۴، ۲۱۰-۲۱۲).

مشاهیر و بزرگان: در سده‌های ۲ و ۳ق/۸ و ۹م بغداد بزرگ‌ترین حوزهٔ علمی مسلمانان و تنها مرکز علوم عقلی در محدودهٔ ممالک اسلامی محسوب می‌شد. پس از بغداد حوزه‌های دیگری در جهان اسلام پدید آمدند که ماوراءالنهر یکی از آنها بود (صفا، *تاریخ علوم*...، ۱/۱۵۱-۱۵۲). ابن ابی اصیبعه به نقل از فارابی گفته است که پس از ظهور اسلام تعلیم از اسکندریه به انطاکیه منتقل شد و چندی در آنجا ادامه یافت، تا آنکه از همهٔ معلمان آنجا یک معلم باقی ماند که از او دو تن تعلیم یافتند: یکی از آن دو اهل حرّان، و دیگری از مرو بود. از معلم مرو نیز دو تن تعلیم یافتند که یکی از آن دو ابراهیم مروزی و دیگری یوحنا بن حیلان بود (ابن ابی اصیبعه، ۳(۱)/۲۲۵). بعدها حوزهٔ علمی انطاکیه به تشویق مسلمانان به بغداد انتقال یافت (صفا، همانجا).

پس از بغداد حوزه‌های دیگری در جهان اسلام، از جمله اصفهان، ری و بخارا پدید آمد. کتابخانهٔ عظیم بخارا در قصر سامانیان شهرتی بسزا داشت. ابن سینا و ثعالبی در باب بخارا و وصف آن از جهت رواج علم و دانش و حضور بزرگان علوم عقلی، بیانی مشبع دارند (همان، ۱/۱۵۴). اینکه بخارا به صورت یکی از مراکز علمی ماوراءالنهر درآمد، مربوط به پیشینهٔ تاریخی آن است. در تاریخ بخارا به اشعار و سرودهایی اشاره شده است که مردم بخارا در عشق سعید بن عثمان امیر خراسان بر خاتون بخارا به لهجهٔ بخاری می‌خواندند. این و دیگر سرودهای مردم بخارا نمونه‌هایی از شعر و ادب در آن دیار بود (نرشخی، ۵۶). عوفی می‌نویسد: نخستین کسی که شعر پارسی گفت، بهرام گور بود و «بنده در کتابخانهٔ سر پل بازارچهٔ بخارا *دیوان* او دیده است و در مطالعه آورده است و از آنجا اشعار نوشته و یاد گرفته» است (۱/۱۹). از سده‌های ۲ و ۳ق/۸ و ۹م به بعد در بخارا حوزه‌های تدریس دایر بود. در شعری مربوط به عهد سامانی دربارهٔ بخارا چنین آمده است:

امروز به هر حالی، بغداد بخاراست
کجا میر خراسان است، پیروزی آنجاست

(صفا، *تاریخ ادبیات*...، ۱/۳۵۸).

از بزرگان و مشاهیر اسلامی، می‌توان به کسانی چون ابوعبدالله ابن ابی‌حفص، فقیه بزرگ بخارا (همان، ۱/۲۰۴) و ابن سینا (ه م) اشاره کرد. ابوعبدالله احمد بن محمد جیهانی مؤلف کتابهای *آیین*، *المسالک و الممالک* و بسیاری کتب دیگر، وزیر آل سامان در بخارا بود که ابن فضلان او را شیخ‌العمید نامیده، و در بخارا با او دیدار داشته است (ص ۷۶). بلعمی مترجم *تاریخ* طبری نیز از وزیران دولت سامانی بود. رودکی و ابوشکور بلخی از بزرگان متقدم ادب فارسی در بخارا می‌زیستند (صفا، همان، ۱/۳۷۴، ۴۰۴). از بزرگانی که در بخارا می‌زیستند، می‌توان از ابوالفتح بستی، ابوبکر بن احمد بن حامد فقیه،

عبدالعزیز بن احمد بن صالح حلوانی امام حنفیهٔ بخارا، قاضی عبدالرزاق ترکی، جوهری زرگر، عمعق بخارایی، سوزنی سمرقندی، حسن بن علی قطان مروزی، محمد بن جعفر نرشخی، ابونصر احمد بن محمد نصر قباوی و محمد بن محمد عوفی نام برد (همان، ۴۵۷/۱، ۶۲۰، ۲۶۴/۲، ۲۹۳، ۶۲۲، ۹۶۵، ۹۷۷-۹۷۸). محمد بن احمد حسینی مورخ اخباری و از اکابر علم حدیث که کتاب *القول الجلی فی ترجمة ابن تیمیة الحنبلی* از اوست، از مردم بخارا بود (مدرس، ۲۳۷/۱).

از دیگر مشاهیر بخارا می‌توان اینان را نام برد: محمد بن اسماعیل حافظ بخاری از محدثان مشهور، ابوالطیب محمد بن علی بخاری (ابن ندیم، ۱۹۴، ۲۸۶)، عبدالله بن محمد مُسندی جُعفی، ابوزکریا عبدالرحیم ابن احمد تمیمی بخاری، محمد بن احمد بن سلیمان الغنجار بخاری، احمد بن علی بن عمرو سلیمانی بیکندی و عبدالرحمان بن محمد بن حمدون (یاقوت، ۵۲۱/۱-۵۲۲). سمعانی نیز به گروهی از این مشاهیر اشاره کرده است (۲۹۳/۱).

از مشاهیر عارفان بخارا اینان را می‌توان نام برد: عزیزالدین نسفی، سیف‌الدین باخرزی و نواده‌اش ابوالمفاخر باخرزی که در بخارا مدفونند، بهاءالدین محمد نقشبندی، علاء منجم بخاری (صفا، همان، ۳(۲)/۱۲۲۳-۱۲۲۴، ۱۲۳۲، ۱۲۶۲؛ غفورف، ۷۳۲)، عبدالرحمان مشفقی ملک الشعرا (همو، ۷۳۶، ۸۵۶)، محمدبن اسماعیل حافظ بخاری (ابن ندیم، ۲۸۶؛ مدرس، همانجا)، حمویه صاحب طواویس (ابن ندیم، ۲۰۶) و سیفی بخاری (مدرس، ۱۴۶/۳).

محمود هدایت شماری از بزرگان و شاعران بخارا را یاد کرده است (۳۵۲/۱-۳۵۳، ۴۱۵، ۷۱۰/۲، جم). معین‌الفقرا نیز در کتاب خود از بزرگان بسیاری نام برده است که یا بخارایی بودند و یا در بخارا می‌زیستند و در آنجا مدفون شدند. وجود گروه کثیری از شاعران و نویسندگان پارسی‌گوی و پارسی نویس که از سده‌های دور تا روزگار ما بوده‌اند و اکنون نیز هستند، نشانه‌ای بارز از گسترش زبان و ادب پارسی در سرزمین بخاراست. بخارا بی‌گمان از مراکز عمدهٔ فرهنگ و ادب پارسی و هنر ایرانی بوده است.

مآخذ: آرونوا، م.ر. و ک.ز. اشرافیان، *دولت نادرشاه افشار*، ترجمهٔ حمید امین، تهران، ۱۳۵۲ش؛ ابن ابی اصیبعه، احمد، *عیون الانباء*، بیروت، ۱۳۷۷ق/۱۹۵۷م؛ ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن بطوطه، *رحلة*، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ ابن حوقل، محمد، *صورة الارض*، لیدن، ۱۹۳۸م؛ ابن خردادبه، عبیدالله، *المسالک و الممالک*، لیدن، ۱۳۰۶ق؛ ابن فضلان، احمد، *رسالة*، به کوشش سامی دهان، دمشق، ۱۳۷۹ق؛ ابن ندیم، *الفهرست*؛ اصطخری، ابراهیم، *مسالک و ممالک*، ترجمهٔ کهن فارسی، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۶۸ش؛ اعتمادالسلطنه، محمدحسن، *تاریخ منتظم ناصری*، به کوشش محمداسماعیل رضوانی، تهران، ۱۳۶۳-۱۳۶۴ش؛ امیرعالم خان، *خاطره‌ها*، به کوشش احرار مختارف، تهران، ۱۳۷۳ش؛ بازورث، ک.ا.، *سلسله‌های اسلامی*، ترجمهٔ فریدون بدره‌ای، تهران، ۱۳۴۹ش؛ بخارایی، شمس، *تاریخ بخارا، خوقند و کاشغر*، به کوشش محمداکبر عشیق، تهران، ۱۳۷۷ش؛ بلاذری، احمد، *فتوح البلدان*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۶۶م؛ بلنیتسکی، آ.، *خراسان و ماوراءالنهر (آسیای میانه)*، ترجمهٔ پرویز ورجاوند، تهران، ۱۳۶۴ش؛ بنداری اصفهانی، فتح، *زبدة النصرة*، *مختصر تاریخ آل سلجوق* عمادالدین کاتب، قاهره، ۱۹۷۴م؛ بیرونی، محمد، *الآثار الباقیة*، به کوشش زاخاو، لایپزیگ، ۱۹۲۳م؛ ثعالبی، عبدالملک، *یتیمة الدهر*، بیروت، ۱۴۰۳ق/ ۱۹۸۳م؛ جوینی، محمد، *تاریخ جهانگشای*، به کوشش محمد قزوینی، لیدن، ج ۱، ۱۳۲۹ق/۱۹۱۱م، ج ۲، ۱۳۳۴ق/۱۹۱۶م؛ جرمی، داوود، *ازبکستان*، تهران، ۱۳۷۵ش؛ خافی خان نظام‌الملکی، محمدهاشم، *منتخب اللباب*، کلکته، ۱۸۶۸-۱۸۶۹م؛ دینوری، احمد، *الاخبار الطوال*، به کوشش عبدالمنعم عامر، قاهره، ۱۹۶۰م؛ رشیدالدین فضل‌الله، *جامع التواریخ*، به کوشش محمد روشن و مصطفی موسوی، تهران، ۱۳۷۳ش؛ رضا، عنایت‌الله، *ایران و ترکان در روزگار ساسانیان*، تهران، ۱۳۶۵ش؛ زمانی، حسین، مقدمه و حاشیه بر *سفرنامهٔ بخارا* (هم)؛ سامی، عبدالعظیم، *تاریخ سلاطین منغیتیه*، به کوشش بیپفانوا، مسکو، ۱۹۶۲م؛ *سفرنامهٔ بخارا*، به کوشش حسین زمانی، تهران، ۱۳۷۳ش؛ *سفرنامهٔ مارکوپولو*، ترجمهٔ منصور سجادی و آنجلادی جوانی رومانو، تهران، ۱۳۵۰ش؛ سمعانی، عبدالکریم، *الانساب*، به کوشش عبدالله عمر بارودی، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ شعبانی، رضا، حاشیه و تعلیقات بر *حدیث نادرشاهی*، تهران، ۱۳۷۶ش؛ صابی، هلال، *تحفة الامراء فی تاریخ الوزراء*، بیروت، ۱۹۰۴م؛ صفا، ذبیح‌الله، *تاریخ ادبیات در ایران*، تهران، ج ۱ و ۲، ۱۳۵۶ش، ج ۳(۲)، ۱۳۶۶ش؛ همو، *تاریخ علوم عقلی در تمدن اسلامی*، تهران، ۱۳۳۶ش؛ طاهری، ابوالقاسم، *جغرافیای تاریخی خراسان از نظر جهانگردان*، تهران، ۱۳۴۸ش؛ طبری، *تاریخ*؛ عبدالرزاق سمرقندی، *مطلع سعدین و مجمع بحرین*، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۷۲ش؛ عشیق، محمداکبر، حاشیه و تعلیقات بر *تاریخ بخارا* (نک: هم، بخارایی)؛ عوفی، محمد، *لباب الالباب*، به کوشش ادوارد براون، لیدن، ۱۳۲۱ق/ ۱۹۰۳م؛ غفورف، باباجان، *تاجیکان*، ترجمهٔ محمد نیازف، دوشنبه، ۱۹۹۷م؛ فردوسی، *شاهنامه*، ج ۸، به کوشش رستم علی‌اف، مسکو، ۱۹۷۰م، ج ۹، به کوشش آ. برتلس، مسکو، ۱۹۷۱م؛ فضل‌الله بن روزبهان خنجی، *مهمان‌نامهٔ بخارا*، به کوشش منوچهر ستوده، تهران، ۱۳۵۵ش؛ فلسفی، نصرالله، *زندگانی شاه عباس اول*، تهران، ۱۳۳۲ش؛ گردیزی، عبدالحی، *زین الاخبار*، به کوشش عبدالحی حبیبی، تهران، ۱۳۴۷ش؛ محمدکاظم، *عالم آرای نادری*، به کوشش محمدامین ریاحی، تهران، ۱۳۶۴ش؛ محمود، محمود، *تاریخ روابط سیاسی ایران و انگلیس*، تهران، ۱۳۳۳ش؛ مدرس، محمدعلی، *ریحانة الادب*، تهران، ۱۳۶۹ش؛ مدرس رضوی، محمدتقی، تعلیقات بر *تاریخ بخارا* (نک: هم، نرشخی)؛ مشکور، محمدجواد، *جغرافیای تاریخی ایران باستان*، تهران، ۱۳۷۱ش؛ معین‌الفقرا، احمد، *تاریخ ملازاده* (در ذکر مزارات بخارا)، به‌کوشش احمد گلچین معانی، تهران، ۱۳۳۹ش؛ مقدسی، محمد، *احسن التقاسیم*، لیدن، ۱۹۰۶م؛ منهاج سراج، *طبقات ناصری*، به کوشش عبدالحی حبیبی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ میرخواند، محمد، *روضة الصفا*، تهران، ۱۳۳۹ش؛ نرشخی، محمد، *تاریخ بخارا*، ترجمهٔ احمد بن محمد قباوی، تلخیص محمد بن زفر، به کوشش محمدتقی مدرس رضوی، تهران، ۱۳۵۱ش؛ نظامی عروضی، احمد، *چهار مقاله*، به کوشش محمد قزوینی و محمد معین، تهران، ۱۳۳۳ش؛ واصفی، محمود، *بدایع الوقایع*، به کوشش الکساندربلدروف، تهران، ۱۳۴۹-۱۳۵۰ش؛ وامبری، آ.، *تاریخ بخاری*، به کوشش احمد محمود ساداتی و یحیی خشاب، قاهره، ۱۹۶۵م؛ وصاف، *تاریخ*، چ سنگی، بمبئی، ۱۲۶۹ق؛ هاشمی گلپایگانی، محمد موسی، *ابنیه و آثار تاریخی اسلام در ماوراءالنهر*، ترجمهٔ بهرام شادابی، تهران، ۱۳۷۹ش؛ هدایت، رضاقلی، *ملحقات تاریخ روضة الصفای ناصری*، تهران، ۱۳۳۹ش؛ هدایت، محمود، *گلزار جاویدان*، تهران، ۱۳۵۲ش؛ یاقوت، *بلدان*؛ یعقوبی، احمد، *تاریخ*، بیروت، ۱۳۷۹ق/۱۹۶۰م؛ نیز:

Ashurov, Ya. S. et al., *Bukhara, kratkiĭ spravochnik*, Tashkent, 1963; Barthold, W.W., *Sochineniya*, Moscow, 1963-1968; Belyaev, E.A., *Araby, Islam i arabskiĭ khalifat v rannee srednevekov'e*, Moscow, 1966; BSE[3]; Christensen, A., «Die Moschée ماخ in Buḫārā», *Orientalistische Litteratur-Zeitung*, ed. F.E. Peiser, Berlin, 1904; Dani, A.H., «Alexander's Campaign in Central Asia», *History of Civilizations of Central Asia*, Paris, 1994, vol. II; Frye, R.N., *Bukhara, the Medieval Achievement*, New York, 1965; Gafurov, B.G., *Tadzhiki*, Moscow, 1972; Gershevitch, I., *A Grammar of Manichean Sogdian*, Oxford, 1961; Gumilev, L.N., *Drevnie Tyurki*, Moscow, 1967; Henning, W.B., *Selected Papers*, Hommages et opera minora, Acta Iranica, Leiden/Tehran, 1977; *Iranica; Istoriya Bukhari* ..., ed. I.M. Muminov, Tashkent, 1976; Jenkinson, A., *Early Voyages and Travels to Russia and Persia*, ed. E.D. Morgan and C. H. Coote, New York, 1967; *Kratkaya geograficheskaya entsiklopediya*, Moscow, 1960; Le Strange, G., *The Lands of the Eastern Caliphate*, London, 1966; Mankovskaya, L. Yu. «Zhemchuzhini Otechestvennoi kulturi»,

Bukhara, a Museum in the Open, Tashkent, 1991; Marquart, J., *Ērānšahr*, Berlin, 1901; Petrushevskiĭ. I. P., *Istoriya Irana*, Moscow, 1977; Pribytkova, A.M., *Pamyatniki arkhitekturi Srednei Azii*, Moscow, 1971; Pugachenkova, G.A. and L.I. Rempel, *Vydayushchiesia, Pamyatniki arkhitektury Uzbekistana*, Tashkent, 1958; Pulatov, T., «Vizhdondek barhaĕt shahar», *Bukhara, a Museum in the Open*, Tashkent, 1991; Smirnova, O.I., *Ocherki iz istorii Sogda*, Moscow, 1970; *Sovetskiĭ entsiklopedicheskiĭ slovar'*, Moscow, 1987; Staviskiĭ, B. Ya., *Mezhdu Pamirom i Kaspiem*, Moscow, 1966; Sukhareva O.A., *Bukhara XIX-nachalo XX v.*, Moscow, 1966.

عنایت‌الله رضا

بُخاراي شَريف، نخستین روزنامهٔ علمی و ادبی به زبان فارسی در آسیای مرکزی که از یکشنبه ۲۲ ربیع‌الاول ۱۳۳۰ تا ۲۳ محرم ۱۳۳۱ق/ ۱۱ مارس ۱۹۱۲ تا ۲ ژانویهٔ ۱۹۱۳م در شهرستان کاگان (نزدیک بخارا) چاپ، و در منطقه منتشر می‌شد («دائرةالمعارف...[1]»، I/309؛ شریف‌زاده، 90؛ پیوند، 56-55؛ صدرهاشمی، ۸/۲-۹).

سردبیر این نشریه، م. ت. جلال یوسف‌زاده و صاحب امتیاز آن، ک. ل. لیوین بود. *بخارای شریف* در ۴ صفحه منتشر می‌شد (براون، 54؛ صدرهاشمی، ۸/۲) و زبان آن فارسی تاجیکی بود و نویسندگانش تلاش داشتند مطالب آن به گونه‌ای قابل فهم برای مردم فراهم آید (شریف‌زاده، همانجا). روزنامه در ۴ ماه نخست، هفته‌ای ۶ شماره و سپس هر هفته ۳ شماره منتشر می‌شد (پیوند، همانجا؛ شریف‌زاده، 93).

فکر ایجاد چنین روزنامه‌ای، نخستین‌بار توسط میرزا سراج حکیم (شاعر و سیاح) و میرزا محیی‌الدین منصوری (بازرگان ثروتمند) مطرح گردید. ایشان با انگیزهٔ فرار از عقب‌ماندگی سیاسی و اجتماعی بخارا و تبعیت از روزنامه‌هایی چون: *ترجمان*، *حبل‌المتین*، *چهره‌نما*، *پرورش* و... که در کابل، کلکته، مصر و... به چاپ می‌رسیدند، به فکر انتشار *بخارای شریف* افتادند؛ از این‌رو برای حمایتهای مادی، متوجه لیوین، صاحب کارخانهٔ پنبه شدند و پس از کسب پشتیبانی او، از حاکمان روس در منطقه (به شرط نظارت آنها بر چاپ روزنامه)، اجازهٔ انتشار *بخارای شریف* را دریافت داشتند و سپس با دعوت از حیدر خواجه میر بدلف (مترجم روسها در منطقه) به عنوان نویسنده، میرزا جلال یوسف زاده از قفقاز (همکار جلیل محمدقلی زاده در نشر *ملا نصرالدین*) به عنوان سردبیر، و میرزا غفار (روشنفکر ایرانی) به عنوان ویراستار، کار خود را آغاز کردند (شریف‌زاده، پیوند، همانجاها).

بخارای شریف خیلی زود به پایگاهی برای فرهنگ دوستان بخارا و سمرقند تبدیل شد و افزون بر میرزا جلال و میرزا سراج، نویسندگان دیگری چون فطرت، عینی، بهبودی و علیزاده، همکاری خود را با آن آغاز کردند و با این وسیله به انعکاس دیدگاههای نواندیشان و روشنفکران منطقه پرداختند. به گفتهٔ عینی، این روزنامه در تنویر افکار مردم بخارا خدمت شایانی مبذول داشت (نک: «دائرةالمعارف»، پیوند، شریف‌زاده، همانجاها).

انتشار چنین روزنامه‌ای با این ویژگیها به مذاق امیر بخارا و حاکمان روس منطقه خوش نیامد و سرانجام پس از ۱۵۳ شماره به تقاضای نمایندهٔ سیاسی روسیهٔ تزاری و به فرمان عالم خان منغیت تعطیل شد («دائرةالمعارف»، همانجا)؛ هرچند که این تعطیلی، همیشگی نبود و در دی ۱۳۷۰/ ژانویهٔ ۱۹۹۲، با گذشت ۸۰ سال، *بخارای شریف* با کوشش مرکز فرهنگی آفتاب سغدیان در بخارا و به زبان فارسی تاجیکی، بار دیگر آغاز به انتشار کرد (شریف‌زاده، 95).

مآخذ: صدرهاشمی، محمد، *تاریخ جراید و مجلات ایران*، اصفهان، ۱۳۶۳ش؛ نیز:

Browne, E. G., *The Press and Poetry of Modern Persia*, Los Angeles, 1983; *Entsiklopediyai adabiyēt va san'ati Tochik*, Dushanbe, 1988; Paĭvand, «Dzhadidskaya shakola i prosvetitel'skoe dvizhenie v Bukhare», *Guli morod*, 1997, nos. 1-3; Sharifzoda, K., «Oid ba ta'rikhi nakhustin rūznomai Tochikī», ibid, 1998, nos.1-6(5).

رحیم مسلمانیان قبادیانی

بُخارْلیق، یا بُخارلیک، بُخارلیک، گروه قومی کوچکی از بخاراییان ساکن سیبری (آکینر، 98؛ «دائرةالمعارف...[2]»، XII/825؛ EI², I/1337). اینان از بازماندگان بازرگانانیند که در سدهٔ ۱۰ق/۱۶م از بخارا و اراضی آسیای مرکزی به سیبری غربی مهاجرت کردند و در آنجا استقرار یافتند (همانجا؛ آکینر، 98). آن زمان میان امیران بخارا و فرمانروایان سیبری روابط بازرگانی گسترده‌ای وجود داشت. از سیبری کالاهای محلی از جمله پوست خز، چرم و ماهی از طریق رودهای قابل کشتیرانی ایشیم و ایرتیش به آسیای مرکزی صادر می‌شد. بازرگانان بخارا نیز در مقابل کاغذ، چای، ظرفهای فلزی، زینت آلات و خشکبار به سیبری می‌فرستادند. در جریان این داد و ستدها گروهی از بخاراییان به مناطق اُمْسْک، تُمْسْک شمالی تیومن و حوضهٔ چولیم و اطراف تُبُلْسْک مهاجرت کردند (همانجاها). اینان با تاتارهای بومی درآمیختند و دین اسلام را در میان آنان رواج دادند.

بخاراییان سیبری اهل سنت و حنفی مذهبند که هویتِ گروهی آنان براساس موطن و تعلق ایلی و طایفه‌ای آنان استوار است. تاتارهای سیبری که اسلام را پذیرا شدند، به پیروی از بازرگانان مهاجر، مذهب حنفی را برگزیدند («دائرةالمعارف»، همانجا؛ آکینر، 95؛ بنیگسن، ۲۲۶). گرچه نفوذ دین اسلام در مناطقِ یاد شده مرهون فعالیت مهاجران بخارایی و دیگر نواحی آسیای مرکزی است، با اینهمه، به سبب شمار اندکشان، رفته رفته در میان تاتارهای ساکن این مناطق مستحیل شدند، به گونه‌ای که جدا کردن آنان از تاتارها میسر نیست («دائرةالمعارف»، همانجا؛ EI²؛ آکینر، 99). در سرشماری سال ۱۹۲۶م/۱۳۰۵ش ــ که چندان دقیق نبوده است ــ جمعیت این گروه قومی را ۱۲۰۱۲ تن نوشته‌اند که شمار شهرنشینان آن ۶/۲٪ بوده است (همانجاها).

در دوران حکومت شوروی که سیاست ادغام گروههای کوچک‌تر در گروههای بزرگ‌تر، اعمال می‌شد، بخاراییان سیبری به صورت گروهی مستقل شمرده شده، با تاتارهای منطقه به صورت یک گروه

1. *Entsiklopediyai*... 2. *Sovetskaya*...

شناخته شدند. بخاراییان سیبری به گویش محلی تاتارها سخن می‌گویند، امـا در زبان آنها واژه‌های فارسی بسیاری وجود دارد. زبان کتبی بخاراییان سیبری همان زبان ادبی رایج در غازان مرکز جمهوری خودمختار تاتارستان است (همانجاها).

مآخذ: بنیگسن، الکساندر و مری براکس آپ، مسلمانان شوروی، گذشته، حال و آینده، ترجمهٔ کاوه بیات، تهران، ۱۳۷۰ش؛ نیز:
Akiner, Sh., *Islamic Peoples of the Soviet Union*, London, 1986; EI²; *Sovetskaya istoricheskaya entsiklopediya*, Moscow, 1969.
شیوا جعفری

بُخاری، ابوعبدالله محمدبن اسماعیل‌بن ابراهیم جُعفی (۱۳ شوال ۱۹۴ـ ۲۵۶ق/۲۰ ژوئیهٔ ۸۱۰ ـ ۸۷۰م)، محدث نامدار ماوراءالنهر، صاحب صحیح و پیشوای محدثان اهل سنت. نیای بزرگ وی، بردزبه (بزدزبه)، دهقانی سغدی، و بر دین زردشتی بود و فرزند او مُغیره، جد دوم بخاری، به دست یَمان جعفی، والی بخارا اسلام آورد و به سبب همین رابطه، نسب جعفی یافت (خطیب، *تاریخ...*، ۶/۲).

بخاری در بخارا متولد شد (همانجا) و از آنجا که پدرش اسماعیل خود از طالبان علم بود و از کسانی چون مالک بن انس و حَمّاد بن زید بهره داشت (بخاری، *التاریخ...*، ۳۰۶/۱)، محمد را به هنگام به تحصیل واداشت. دانسته‌های ما دربارهٔ دورهٔ تحصیل بخاری، بیشتر مبتنی بر خاطراتی است که محمدبن ابی حاتم بخاری، نویسندهٔ *مناقب* وی (نک: بخش آثار)، به نقل از خود او آورده است.

بخاری بدان سان که رسم روزگارش بود، به موازات آموزشهای ابتدایی، از حدود ده سالگی به استماع حدیث روی آورد و در آغاز کار از برخی محدثان بخارا بهره جست (خطیب، همان، ۶/۲ـ۷). در همین اوان نوجوانی، حافظهٔ توانمند و کم نظیر او به یاریش شتافت و افزون بر حفظ احادیث، به تدریج توانایی تشخیص نیز در او پدید آمد و گاه اشتباه استادان خود را متذکر می‌شد (مثلاً نک: همان، ۷/۲، ۱۱). وی در بخارا از کسانی چون عبدالله بن محمد جعفی مُسندی و محمد بن بِیکَندی حدیث آموخت؛ در همین دورهٔ زندگیش، سفر یا سفرهایی به مرو کرد و در این فرصت از استادان برجستهٔ مروزی نیز حدیث شنید (ذهبی، سیر...، ۴۰۱/۱۲) و در ۲۰۹ق/۸۲۴م نیز سفری به نیشابور کرد (همان، ۴۰۴/۱۲). هنگامی که ۱۶ساله بود، کتب محدثان بزرگی چون ابن مبارک و وکیع بن جراح را از برداشت و مباحث آنان در فقه الحدیث را درمی‌یافت (خطیب، همان، ۷/۲).

نخستین سفر او به بیرون خراسان، در حدود سال ۲۱۰ق بود که به همراهی مادر و برادرش راهی حج شد. وی پس از به جای آوردن مناسک حج به بخارا بازنگشت و در مراکز علمی حجاز و عراق به استماع حدیث پرداخت (همانجا). بخاری ۱۷سال داشت که از او حدیث شنیدند و نخستین خاطره‌اش از تحدیث مربوط به حدود سال ۲۱۱ق بود که خود برای استماع، در شام به در خانهٔ محمد بن یوسف فِریابی رفته بود (ذهبی، همان، ۴۰۱/۱۲). او سال بعد در مکه نزد عبدالله ابن زبیر حُمیدی بود و استاد آن اندازه به وی اعتقاد یافته بود که در مجادلات علمی از او نظر می‌خواست (همانجا).

وی در حدود ۱۸سالگی نخستین تجربهٔ تألیفی خود را در مجاورت حرم رسول اکرم (ص)، با نگارش پیش‌نویسهای کتاب مشهور خود *التاریخ الکبیر* آغاز کرد (خطیب، همانجا). پس از آن به سختی می‌توان انگیزه‌های تعلم و تعلیم را در سفرهای بخاری از یکدیگر باز شناخت؛ وی که سخت به آموختن حدیث دلبسته بود و برای استماع از شیوخ گوناگون سفر می‌کرد، در خلال این سفرها با اتکا بر توشه‌ای که داشت، از تعلیم حدیث نیز روی برنمی‌تافت. بخاری به گفتهٔ خود در این سالها سفرهایی به مکه، مدینه، کوفه، بصره، واسط، بغداد و مراکز جزیره، شام و مصر داشته، و با بیش از هزار شیخ دیدار، و ده‌ها هزار حدیث استماع کرده است؛ وی از برخی شهرها بارها دیدن کرده است؛ چنانکه به بصره ۴بار، به بغداد ۸ بار و به کوفه و حرمین شریفین سفرهایی پرشمار داشته است (لالکایی، *اعتقاد...*، ۱۷۳/۱ـ۱۷۴).

در میان شیوخ او، از محدثان برجسته‌ای چون اسحاق بن راهویه، قتیبةبن سعید و علی بن حسن بن شقیق از مرو و دیگر نقاط خراسان، ابراهیم بن موسیٰ فراء از ری، ابونعیم فضل بن دُکین، عبیدالله بن موسیٰ، عبدالله بن نُمیر، عبدالله و عثمان پسران ابی شیبه از کوفه، ابوعاصم ضحاک بن مَخلَد، حَجّاج بن مِنهال و علی بن عبدالله مَدینی از بصره، احمدبن حنبل، یحیی بن مَعین و ابوعُبید قاسم بن سلّام ازبغداد، عمروبن خالد حَرّانی از بلاد جزیره، آدم بن ابی اِیاس، محمدبن یوسف فریابی و ابومسهر عبدالاعلی بن مُسهِر از شام، عبدالله بن زبیر حمیدی و احمدبن محمد ازرقی از مکه، ابو مصعب زهری، اسماعیل بن ابی اُویس و عبدالله بن نافع زبیری از مدینه، ابوصالح کاتب اللیث و نُعیم بن حَمّاد از مصر می‌توان یاد کرد (همانجا؛ ابن نقطه، ۳۳/۱؛ مزی، ۴۳۱/۲۴ـ۴۳۴؛ ذهبی، همان، ۳۹۴/۱۲ـ ۳۹۵ به). اگر چه بخاری سعی بر درک شیوخ متقدم داشت، از شیوخی در طبقات متأخرتر نیز غفلت نورزیده، و گاه حتیٰ از برخی اقران خود نیز روایت کرده است (نک: همان، ۳۹۵/۱۲ـ ۳۹۶).

برخورداری بخاری از اسنادی عالی، و آغاز کردن تحدیث از جوانی موجب شده است تا نام شخصیتهایی با وجود اختلاف نسل در میان شاگردان و راویان او به ثبت برسد؛ از آن جمله می‌توان به مشاهیری چون مُسلم بن حجاج نیشابوری، ابوعیسیٰ تِرمِذی، ابوبکر ابن خُزیمه، ابوبکر بزّار، محمدبن نصر مروزی، ابراهیم حَربی، یحیی بن محمد ابن صاعد، ابوحامد ابن شرقی، ابوحاتم رازی، ابوزُرعهٔ رازی، احمدبن عَبدان اهوازی، ابوبکر ابن ابی الدنیا، ابوبکر ابن ابی عاصم، و محمد بن یوسف فَرَبْری در خور ذکرند (نک: بزار، ۲۴۵/۳، جم؛ مروزی، ۱۱۶، جم؛ ابن ابی حاتم، *الجرح...*، ۳(۲)/۱۹۱؛ ابن نقطه، همانجا؛ مزی، ۴۳۴/۲۴ـ۴۳۶؛ ذهبی، همان، ۳۹۷/۱۲).

به رغم شهرت بخاری رویدادهای زندگی وی در دورهٔ تعلیم و تألیف به درستی ثبت نشده است و داده‌های برخی شاگردان او چون ابن‌ابی‌حاتم وراق و فربری نیز در معرفی استاد بیشتر بر محور فضایل و

مناقب متمرکز است و به ندرت اطلاعات دقیقی در آن دیده می‌شود.

بی‌تردید آغاز تدوین مجموعهٔ *الجامع الصحیح*، نقطهٔ عطفی در زندگی بخاری محسوب می‌شود و با توجه به ویژگیهای این اثر، اندیشهٔ تألیف آن را باید حاصل پختگی شخصیت علمی بخاری دانست. با تکیه بر این روایت که بخاری اندیشهٔ تألیف صحیح را از مجلسی که در حضور اسحاق بن راهویه (در نیشابور) منعقد بوده، الهام گرفته است (نک: حازمی، ۶۶؛ نووی، ۱(۱)/۷۴)، می‌توان تخمین زد که طرح اولیهٔ این کتاب در سالهای واپسین زندگانی اسحاق (د ۲۳۸ق/۸۵۲م) شکل گرفته است. همچنین با تکیه بر این گفتهٔ بخاری که طرح *الجامع الصحیح*، از آغاز تا تألیف نهایی حدود ۱۶ سال طول کشیده است (نک: خطیب، *تاریخ*، ۱۴/۲)، می‌توان پایان این طرح را در اواخر دههٔ ۲۴۰ق گمانه زد. این تخمین با سندی دیگر تأیید می‌شود و آن ثبت مربوط به نخستین استماع صحیح از بخاری، توسط شاگردش فربری در ۲۴۸ق/۸۶۲م است (دربارهٔ منابع بخاری در تألیف این کتاب، نک: سزگین، «منابع...»[1]، سراسر کتاب؛ قس: گلدسیهر، II/234-245).

بر پایهٔ برخی از قراین، بخاری بخشی از دورهٔ تعلیم خود را در بخارا گذرانده، و در اواخر زندگی عبدالله بن منیر (د ۲۴۱ق/۸۵۵م)، در بخارا می‌زیسته است (نک: ذهبی، همان، ۴۲۴/۱۲)، اما به دلیلهایی که هنوز روشن نیست، بخارا را ترک گفته است. بر پایهٔ روایتی، وی در ۲۴۷ق سفری به ری داشته است (همان، ۴۳۳/۱۲). بر اساس گزارش فربری، وی برهه‌ای از دورهٔ تألیف صحیح را در شهر کوچک فربر گذرانده (نک: نووی، ۱(۱)/۷۵) و احتمالاً در همانجا و در ۲۴۸ق تألیف کتاب را به پایان آورده است، چه، می‌دانیم که نخستین سماع کتاب توسط شاگرد و همراهش، فربری از او در همان سال و در همان شهر بوده است (نک: کلاباذی، ۲۴/۱؛ ابن خیر، ۹۵؛ ابن نقطه، ۳۳/۱؛ برای اقدام او به ساختن رباطی در فربر، نک: ذهبی، همان، ۴۵۰/۱۲). چنین می‌نماید که بخاری پس از به پایان رساندن کتاب خود، بار دیگر سفرهایی را آغاز کرده، چنانکه در ۲۵۰ق/۸۶۴م نیز دیداری از ری داشته است (نک: ابن ابی حاتم، *الجرح*، ۳(۲)/۱۹۱). شاید سفر او به بلخ نیز در همین سالها بوده باشد (نک: ذهبی، همان، ۳۹۵/۱۲).

بر اساس گزارش حاکم نیشابوری، بخاری در همان سال ۲۵۰ق به نیشابور درآمد و در آن دیار رحل اقامت افکند و تا ۲۵۵ق همانجا زیست (نک: همان، ۴۰۴/۱۲). با این حال، اسانید روایت صحیح نشان از آن دارد که بخاری در ۲۵۲ق، به بخارا رفته، و در آنجا به القاء و اسماع صحیح خود مبادرت کرده است؛ هم در این مجالس است که فربری موفق شده تا صحیح بخاری را برای بار دوم استماع نماید (نک: کلاباذی، ابن خیر، همانجاها؛ ابن نقطه، ۱۲۶/۱).

بخاری در آغاز اقامت خود در نیشابور از حمایت محافل اصحاب حدیث آن دیار، به ویژه محمد بن یحییٰ ذُهْلی که از شیوخ بخاری نیز بوده، برخوردار بوده است؛ اما چنین می‌نماید که این روابط در اواخر این سالها روی به سردی نهاده است. اگر چه عده‌ای، رقابتهای حرفه‌ای را در این امر عامل اصلی شمرده‌اند، اما ظاهراً برخی دیدگاههای خاص بخاری زمینهٔ بروز این خصومت بوده است. ذهلی ضمن متهم ساختن بخاری به بدعت، حضور در مجلس او را بر اصحاب حدیث تحریم کرد و با توجه به نفوذ او در میان اصحاب حدیث، ادامهٔ فعالیت برای بخاری ناممکن شد و به ناچار نیشابور را ترک گفت (خطیب، *تاریخ*، ۳۰/۲؛ ذهبی، *سیر*، ۴۴۲/۱۲، ۴۵۳ بب). ذهلی در مکاتباتی با محافل حدیثی دیگر بلاد چون ری و بخارا نیز آنان را از همراهی با بخاری پرهیز داد (مثلاً نک: ابن ابی حاتم، همانجا)؛ چنانکه شیوخ اصحاب حدیث ری چون ابوحاتم و ابوزرعه، به این تحریم پیوستند (همانجا)، اما گویا در بخارا وضع به گونه‌ای دیگر بود.

بخاری پس از ترک نیشابور، پس از سالها شاید برای اقامت به موطن خود بخارا بازگشت و با وجود کوششهای ذهلی، از سوی علما و عامهٔ مردم با استقبالی شگرف روبه رو شد (ذهبی، همان، ۴۶۳/۱۲). خالد بن احمد ذهلی، امیر بخارا که در این برهه از سوی طاهریان بر آن دیار فرمان می‌راند، خود از شیفتگان حدیث بود و چنین می‌نماید که بخاری از حمایت مؤثر او برخوردار بوده است. اندکی پس از ورود بخاری به موطنش، خالد از او درخواست کرد که مجلسی خصوصی برای آموختن حدیث به وی و فرزندانش اختصاص دهد؛ اما بخاری این درخواست را به تندی رد کرد و با بیان دیدگاه خود دربارهٔ شأن حدیث، از امیر خواست که در صورت تمایل خود و فرزندانش در جلسات عمومی شرکت جویند. این برخورد بخاری موجب رنجش امیر بخارا گردید و شاید با بهره‌گیری از اتهاماتی که محمدبن یحییٰ ذهلی، عنوان می‌کرد، شرایط راندن بخاری از بخارا نیز فراهم شد (خطیب، همان، ۳۳/۲؛ نیز نک: ذهبی، همان، ۴۰۶/۱۲-۴۰۷).

بخاری این بار، راهی سمرقند شد که در آنجا شماری از خویشان او می‌زیسته‌اند. او روستای خَرتَنگ، در نزدیکی سمرقند را نیز اقامتگاه مناسبی برای خود ندید، چه گویا نامه‌ای به سمرقندیان رسیده بود که آنان را نیز به بیرون راندن بخاری امر می‌کرد. وی که در آستانهٔ ماه رمضان به خرتنگ رسیده بود، رمضان سختی را در آنجا گذراند و در شب عید فطر ۲۵۶ق درگذشت (خطیب، همان، ۳۴/۲؛ ذهبی، همان، ۴۶۶/۱۲؛ برای اخباری در فضایل و کرامات وی، نک: لالکایی، *کرامات*...، ۲۴۷-۲۴۸؛ ابن جوزی، ۱۶۸/۴-۱۷۱؛ ذهبی، همان، ۴۳۸/۱۲ بب).

بخاری در حوزهٔ حدیث و رجال: بی‌شک بخاری، چه به روزگار خود و چه در طی قرون پس از خود، به عنوان محدث شناخته می‌شده، و هر گونه ورود او به حوزه‌ای بیرون از حدیث، به عنوان کوششی جانبی برای او بوده است.

با آنکه کتابی از کتب رجالی اهل سنت از یاد و ستایش بخاری خالی نیست، گزینش چند سخن دربارهٔ نمایاندن جایگاه والای او دشوار

1. *Buhārī'nin...*

می‌نماید؛ شاید گویاترین سخن از آنِ استادش احمد بن حنبل باشد که می‌گفت: «از خراسان کسی چون بخاری برون نیامده است» (نک: ابن نقطه، ۹/۱-۱۰) و بر آن این سخن ابن خزیمه شاگرد پرآوازه‌اش را باید افزود که «در زیر آسمان کسی را به حدیث داناتر از بخاری نمی‌شناسم» (نک: همو، ۱۰/۱؛ برای مجموعه‌ای از ستایشهای معاصران، نک: خطیب، همان، ۱۶/۲ بب؛ ذهبی، همان، ۴۱۶/۱۲ بب). سرانجام باید گفت که وی صاحب نخستین و معتبرترین کتاب از صحاح ستهٔ اهل سنت است و هرگز کسی در حوزهٔ حدیث اهل سنت در طی قرون به پایهٔ اعتبار او نرسیده است (مثلا نک: ابن صلاح، ۱۸؛ سبکی، ۲۱۵/۲، قس: ۲۷۸/۳-۲۷۹).

سخت کوشی، جهانگردی و جست و جوگری بخاری، در کنار حافظهٔ قوی، از مهم‌ترین سببهای اعتبار او در حدیث بوده است؛ اما افزون بر این، شیوهٔ خاص وی در فراگیری حدیث نیز جایگاه او را در میان محدثان عصرش متمایز ساخته است. وی در گوشه‌ای از خاطراتش چنین آورده که «نوشتن حدیث من همچون دیگران نبوده است؛ من هر گاه از کسی حدیث می‌شنیدم و می‌نوشتم، از نام و کنیه و نسبش می‌پرسیدم. اگر آن مرد اهل فهم بود، چگونگی حمل حدیثش را جویا می‌شدم و اگر بر آن پایه نبود، از او درخواست می‌کردم تا اصل و نسخهٔ روایتش را به من بنمایاند» (ذهبی، سیر، ۴۰۶/۱۲).

همین روحیهٔ بخاری در شناسایی اسانید حدیث و رجال آن موجب شده است که وی در مهارتهای گوناگون شناخت اسانید بر همگنان عصر فایق آید و از همین روست که ابوعیسیٰ ترمذی صاحب سنن گوید: کسی را در علل حدیث، تاریخ (رجال) و معرفت اسانید در سراسر عراق و خراسان داناتر از بخاری نیافته‌ام (نک: ۷۳۸/۵). یکی از حکایات مشهور دربارهٔ بخاری، داستان آزمایش او توسط محدثان بغداد است که آنان به عمد احادیثی را با متون و اسانید مقلوب برای بخاری خوانده‌اند و بخاری یکایک خطاها را بازشناخته است (نک: حمیدی، ۲۱۴/۱-۲۱۵؛ خطیب، *تاریخ*، ۲۰/۲).

به‌هر روی، فارغ از اندک انتقادات مربوط به عصر بخاری نسبت به شخصیت علمی وی که از باورهای خاص او و تبلیغات ذهلی بر او سرچشمه می‌گرفت، در نسلهای بعدی و در طی قرون پس از آن، وی به‌طور عام به عنوان شخصیتی موجه مقبولیت بی‌نظیری داشته است. گفتنی است که رواج و مقبولیت عام صحیح بخاری نیز سرنوشتی همسان خودوی داشته است؛ چه، این کتاب را با آنکه جز فربری چندین تن دیگر نیز از بخاری استماع کرده بودند، در نسل شاگردان بخاری تنها توسط فربری رواج یافته، و از نسل دوم روی به استفاضه نهاده است (نک: ابن اثیر، ۱۸۶/۱؛ ابن دقیق العید، ۲۹۷-۲۹۸؛ نیز فوک، 66، جم). نقدهای بعدی از سوی کسانی چون دارقطنی، صرفاً نقدی علمی بوده است (مثلا نک: ص ۱۲۱ بب؛ برای نقش او در تاریخ حدیث آسیای مرکزی، نک: پاکتچی، «سهم...[1]»، سراسر مقاله).

گفتنی است که بخاری در اصول علم حدیث نیز به استنباط برخی مبانی از احادیث نبوی به شیوه‌ای شبیه استنباطهای فقهی روی آورده، و نمونه‌هایی از آن در منابع بازتاب یافته است (مثلاً نک: ترمذی، ۱۵/۳).

مبانی گزینش بخاری در *صحیح*، در منابع گوناگون از جمله کتابهای *شروط الائمه* بررسی شده است (نک: هد، *صحیح بخاری*)، اما افزون بر آن باید به پژوهشهایی اشاره کرد که در جهت تبیین جزئیات روش شناختی نقادیهای بخاری دربارهٔ احادیث صورت گرفته است؛ از جمله: کتاب خالد منصور دُریس، با عنوان *موقف الامامین البخاری و مسلم من اشتراط اللقیا و السماع فی الاسناد المعنعن بین المتعاصرین* (ریاض، ۱۹۹۷م) و کتاب ابوبکر کافی، با عنوان *منهج الامام البخاری فی تصحیح الاحادیث و تعلیلها* (بیروت، ۲۰۰۰م).

در حوزهٔ رجال، ویژگی مهم شخصیت بخاری، یعنی مقبولیت عام دانش رجالی او و حتیٰ در میان معاصران، و نیز اقدام وی به تألیف *التاریخ الکبیر*، به عنوان نخستین موسوعهٔ رجالی از نوع خود، آثار بعدی در رجال اهل سنت را به شدت متأثر ساخته، و در این تأثیرپذیری حتیٰ آثار منتقدانش چون *الجرح و التعدیل* ابن ابی حاتم مستثنیٰ نبوده است (نک: خطیب، موضح ...، ۱۴۱/۱-۱۵). گفتنی است که داده‌های رجالی بخاری از سوی عالمان معاصرش در ری که با او در عقیده نیز اختلاف داشتند ــ ابوزرعهٔ رازی و ابوحاتم رازی ــ به دیدهٔ نقد نگریسته شد، و حتیٰ ابن ابی حاتم تحت تأثیر پدرش در رساله‌ای مستقل، خطاهای بخاری در رجال را مدون ساخت (نک: بیان ...، جم)، اما بخش مهمی از این انتقادات در نگاه داوران نسلهای بعد چون خطیب بغدادی (همانجا) ناوارد تشخیص داده شد.

بخاری برپایهٔ ورعی که شخصاً بدان پایبند بوده، پاره‌ای از اظهار نظرهای رجالی مرسوم در عصر خود را فراتر از یک نقد فنی، و در حد غیبت و عملی غیر اخلاقی می‌شمرده است. وی ضمن نگرانی از تعریفهای متفاوتی که از عوامل جرح راوی وجود داشت، جرحهای غیر مسئولانه را بی اعتبار شمرده، بر آن بود که جرح ناقدان باید با شرح و بیان وجه ضعف همراه بوده باشد. هم از این روست که او خود برخی از رجال جرح شده چون عِکرِمه، مولای ابن عباس و اسماعیل بن ابی‌اویس را در روایت دور از ضعف شمرده، و احادیث آنان را در *صحیح* خود وارد ساخته است (نک: خطیب، *الکفایة*...، ۱۰۸؛ حازمی، ۷۱-۷۴).

بخاری در پی روش پرهیزگارانهٔ خود، در اندک مواردی که «کذب» و «وضع» رجلی را مسلم می‌انگاشته، از به کارگیری تعبیراتی چون «کذّاب» و «واضع» خودداری کرده، و در بیشتر اظهار نظرهای رجالیش تعبیرات احتیاط آمیزی به کار برده که منجر به ایجاد یک زبان رجالی خاص برای او گشته است. در زبان رجالی بخاری، به خصوص ۳تعبیر «مُنْکَر الحدیث»، «سَکَتوا عَنه» و «فیه نظر» کاربرد بیشتری داشته است (نک: ذهبی، سیر، ۴۳۹/۱۲-۴۴۱). تعبیر «منکر الحدیث»

1. «The Contribution...»

در عمل بدان معنا بود که بخاری ضعف راوی را در حدی می‌دانسته که روایت از او را «حلال» نمی‌شمرده است (نک: همو، *میزان*، ۶/۱). تعبیر «فیه نظر» کاشف از آن بود که اتهام راوی از نگاه شخص بخاری است و نزد دیگر ناقدان اتهامی متوجه وی نبوده است (نک: همان، ۴۱۶/۲، نیز سیر، ۴۴۱/۱۲)، اما تعبیر «سکتوا عنه» دلالت بر مجهول بودن راوی دارد. این تعبیر توسط مُسفِر بن غُرم الله دمینی در اثری مستقل با عنوان *قول البخاری* تحلیل شده است (ریاض، ۱۹۹۱م).

گرایشهای اعتقادی بخاری: بی‌تردید نقطهٔ آغاز سخن دربارهٔ گرایشهای مذهبی بخاری در عقاید و نیز فقه آن است که گفته می‌شود وی به عنوان عالمی از محدثان برجسته، به مبانی مذهبی اصحاب حدیث پایبند بوده است (نک: ه د، ۹/۱۲۰-۱۲۳)؛ بنابراین، در نگاهی گذرا به افکار او کافی است تنها وجوه امتیاز او از دیگر اصحاب حدیث مورد بررسی قرار گیرد؛ به خصوص درگیریهای بخاری با محمد بن یحیی ذهلی به خوبی نشان می‌دهد که او در پاره‌ای از موضوعات مبنایی متفاوت در پیش گرفته بوده است. مهم‌ترین مسألهٔ مورد اختلاف میان بخاری و اصحاب حدیث عصر خود مسأله «نظریهٔ لفظ» در باب خلق *قرآن* بوده است، یعنی باور به اینکه «لفظ *قرآن* بر زبان انسان مخلوق است». گویی محمد بن یحیی ذهلی، قول به لفظ را به عنوان تهمتی بر بخاری وارد ساخته، و این اتهام در زمان حیات بخاری شهرتی گرفته است؛ اما بخاری در محافل خصوصی‌تر بر این نکته تأکید کرده که هرگز قائل به نظریهٔ لفظ نبوده، آن را تهمتی به خود می‌شمرده، و از آن برائت می‌جسته است (مثلاً نک: ابن ابی حاتم، *الجرح*، ۳(۲)/۱۹۱؛ خطیب، *تاریخ*، ۳۱/۲-۳۲). اما با نگاهی تحلیلی به روایات شرح حال و با بهره‌گیری از برخی آثار بخاری، به روشنی آشکار می‌گردد که بخاری ضمن تقبیح نظریهٔ لفظ، خود اندیشه‌ای نزدیک به آن را مطرح ساخته، و تا پایان بر آن پایدار بوده است (نک: سعیدی، 35-34).

۱. جایگاه تاریخی عقاید بخاری: نیم قرنی پیش از بخاری، احمد بن حنبل و همفکران او از حدیث گرایان، با پرهیزی سخت از هر گونه تأویل و برداشت عقل گرایانه از نصوص قرآنی و متون روایات، و تأکید بر پذیرش ظاهر نصوص بدون پرسش از «چگونگی» و «چرایی»، نظامی اعتقادی را بنیاد نهادند که مبنای آن، اعتقاد به حقانیت نصوص مأثوری بود که مفهوم آنها جز به اجمال دانسته نمی‌شد (نک: ابن ابی یعلی، ۲۴۱/۱-۲۴۶، ۲۹۴-۲۹۵، ۳۴۱-۳۴۵)؛ در حالی که اسحاق بن راهویه، مؤثرترین استاد بخاری در شکل گیری شخصیتش، با قدری تفاوت به احادیث می‌نگریست و تأویل را در محدوده‌ای لازم می‌شمرد (برای بازتاب این فکر، نک: ابن قتیبه، ۱۶ به). زبان و منطق شاگردان اسحاق، همچون ابن قتیبه، اگر کلامی نبود، دست کم در مسیر گفت و گو با متکلمان، ایجاد درکی متقابل میان محدثان و متکلمان را دنبال می‌کرد و با همین زبان به شبهات مخالفان از اهل کلام پاسخ داده می‌شد و این همان مسیری است که بخاری در آثار خود در پیش گرفته است.

دربارهٔ کوشش عالمان اصحاب حدیث برای درگیر شدن در چنین گفت و گویی با اهل کلام، باید گفت که این جریان از اوایل سدهٔ ۳ق به تدریج روی به گسترش نهاده، و به پیدایش مکتبهایی ضد معتزلی و سنت گرایی کلامی منجر شده که با مکتب اشعری در آغاز سدهٔ ۴ق به اوج خود رسیده است. در پی‌جویی از رجال شاخص این جریان، به‌خصوص باید از حسین کرابیسی (د ۲۴۸ق) یاد کرد (برای پیوند او با اصحاب حدیث، نک: سید مرتضی، ۵۳) که با برخوردی متکلمانه، نظریهٔ لفظ را مطرح ساخت (نک: اشعری، ۶۰۲؛ نیز فان اس، «کلام ...[1]»، IV/210 ff.) و البته در مسائلی دیگر چون نفی اختیار با مواضع اصلی اصحاب حدیث موافق بود (مثلاً، نک: اشعری، ۴۵۷؛ ابن ندیم، ۲۳۰). در همین دوره، عالم بصری، ابن کلاب از برجستگان متکلمان اهل سنت و جماعت نیز در نظریه‌ای نسبتاً پیچیده، صوت مسموع از کلام الله را تنها عبارتی از کلام الله و نه عین آن دانست (نک: اشعری، ۵۸۴-۵۸۵؛ نیز فان اس، «ابن کلاب...»، 103 ff.).

به طور کلی باید یادآور شد که در عصر بخاری، به خصوص در محیطهایی چون خراسان و ماوراءالنهر که زمینه‌های عقل گرایی از قوتی برخوردار بود، بازسازی افکار اهل سنت و جماعت بر مبنای احادیث و سنن به گونه‌ای نظام مند و قابل رقابت با مذاهب نظام مند عصر، مقتضی آن بوده که تأویل حدیث مبتنی بر یک نظام اندیشه شکل گیرد و توجه به همین نیاز است که از بخاری شخصیتی خاص و متمایز ساخته است.

۲. **پیوند خلق افعال عباد و خلق *قرآن* نزد بخاری:** در مقایسه میان افکار بخاری با عالم نسل پیشین او حسین کرابیسی که بخاری چندی از او دانش آموخته (نک: عبادی، ۵۳؛ سبکی، ۲۱۴/۲)، چنین به نظر می‌رسد که بخاری همان دغدغه‌های او را داشته است؛ وی همچون کرابیسی بر آن بود که مخلوق نبودن *قرآن* را نمی‌توان به قرائت انسانی از *قرآن* تعمیم داد و در عین حال بر نفی اختیار انسان در برابر قضای الٰهی اصرار داشت. اما بخاری این دو مبحث را کاملاً مرتبط با یکدیگر یافته بود و اساساً مسألهٔ قرائت انسانی از *قرآن* را از فروع مبحث خلق *قرآن* و کلام الٰهی نمی‌دید، بلکه سخت معتقد بود که این مسأله از فروع مبحث خلق افعال عباد است. هم از این روست که بخاری کتابی با عنوان *خلق افعال العباد و الرد علی الجهمیة و اصحاب التعطیل* نگاشت، در حالی که محور موضوعی اصلی در این کتاب مبحث قرائت انسانی از *قرآن* است.

در تبیین این پیوند باید گفت، متقدمان اصحاب حدیث آنگاه که بر مبحث خلق افعال انسان اصرار و تأکید می‌ورزیدند، هدف آنان نفی نظریهٔ اختیار بود که از سوی قدریه تبلیغ می‌شد و تمام توجه آنان به سوی این نکته معطوف بود که افعال انسان را مخلوق خدا و نه بنده بشمارند؛ اما هرگز سعی نداشتند در اصل مخلوق بودن افعال انسان یا دست کم برخی از این افعال تردید کنند. برداشت بخاری ازاین باور سنتی

1. *Theologie...*

اصحاب حدیث، یک برداشت جانبی بود؛ چه، او با تکیه بر این نکته که قرائت انسانی از قرآن کریم، یکی از افعال انسانی است، مخلوق بودن این فعل انسانی را لازمهٔ اصل «خلق افعال عباد» می‌شمرد (نک: *خلق...*، ۲۹ ب؛ برای تحلیل اندیشهٔ بخاری در اصل مسألهٔ قدر، نک: گیوم، 63-43).

بخاری به این نکته نیز کاملاً توجه داشت که فعل انسانی بودن قرائت انسانی نیز می‌توانست به سادگی از سوی اصحاب حدیث مورد انکار قرار گیرد؛ از همین روست که وی بخش مهمی از کتاب خود *خلق افعال العباد* را به گردآوری احادیثی اختصاص داده است که در آنها تلفظ انسان از *قرآن* یا کتابت انسان از *قرآن* به عنوان فعل انسانی شناخته شده‌اند. وی در این راستا بـه جمع آوری چنین مضامینی در حدیث پرداخته، و نمونه‌هایی چون احادیث منع از بیع مصاحف (همان، ۶۶ـ۶۷)، احادیث مربوط به مدح صوت ابی موسیٰ در قرائت *قرآن* و امر به آراستن صوت هنگام قرائت *قرآن* (همان، ۶۷ ب) را شاهد آورده است.

۳. زبان بخاری در بیان نظریه‌اش در باب *قرآن*: با آنکه فاصلهٔ بخاری از عالمی کلام‌گرا چون حسین کرابیسی، از نظر مواضع اعتقادی بسیار اندک به نظر می‌رسد، اما زبان او در بیان عقایدش با متکلمان بسیار متفاوت، و ویژهٔ اوست. راهی که بخاری برای بیان یافته‌هایش دربارهٔ قرائت انسانی *قرآن* در پیش گرفت، گردآوری اخبار بدون نتیجه‌گیری صریح و واگذاردن نتیجه گیری به خواننده بود. انتظام حاکم بر کتاب *خلق افعال العباد*، نهادن اخبار مربوط به خلق افعال انسانی در کنار اخباری که قرائت و کتابت انسانی از *قرآن* را فعلی انسانی می‌شمرد، بسنده بود تا هر خوانندهٔ متأملی را به سوی نظریهٔ نامخلوق بودن قرائت و کتابت انسانی رهنمون گردد. اما بخاری به هر دلیل از به کارگیری زبان متکلمان در بیان این عقیدهٔ خود سخت ابا داشت و حاضر نبود به درستی «نظریهٔ لفظ» با زبان متکلمانه اقرار نماید.

کوشش مخالفان بخاری از جناح محمد بن یحییٰ ذهلی برای وادار ساختن وی برای اقرار به نظریهٔ لفظ در عمل نتیجه‌ای نبخشید و بخاری همواره بر این نکته تأکید داشت که «هر کس مدعی گردد که من گفته‌ام *قرآن* مخلوق است، کذاب و دروغزن است، بلکه آنچه من گفته‌ام این است که افعال عباد مخلوق است» (خطیب، *تاریخ*، ۳۲/۲؛ لالکایی، *اعتقاد*، ۳۴۹/۲، ۳۵۹؛ بیهقی، ۱۱۰؛ ذهبی، *سیر*، ۴۵۴/۱۲ـ۴۵۵، ۴۵۷ـ۴۵۸).

زبان تلویح و سوق دادن خواننده به سوی نتیجه‌گیری، زبانی است که بخاری در سراسر کتاب *صحیح* خود نیز از آن بهره گرفته، و با انتظام‌دهی به ابواب و گردآوری احادیث در ذیل هر باب به بیان اندیشه‌ای منسجم پرداخته است (نک: پاکتچی، «رویکرد...[1]»، سراسر مقاله).

۴. مروری بر دیگر مواضع اعتقادی: بخاری دربارهٔ ایمان دیدگاه معمول اصحاب حدیث را بازگو کرده، و در *صحیح* خود بابی با عنوان «زیادت و نقصان ایمان» گشوده است (نک: ۱۶/۱؛ نیز لالکایی، همان، ۱۷۴/۱). اما ویژگی برخورد او در معنایی است که از نقصان ایمان ارائه کرده است. گفتنی است که چندی پیش از بخاری حتیٰ از سوی برخی مدافعان تشکیک پذیری ایمان تردیدهایی دربارهٔ معناداری نقصان درایمان مطرح شده بود که حاصل آن طرح نظریه‌ای بود مبنی بر اینکه ایمان زیادت پذیر، ولی نقصان ناپذیر است (نک: اشعری، ۱۳۶). بخاری در رویارویی با معنای نقصان در ایمان، ضمن تمسک به آیاتی چند از *قرآن کریم* که در آنها از کمال و زیادت ایمان سخن آمده، نقص در ایمان را «ترک چیزی از کمال» دانسته است (نک: همانجا، نیز ۷/۱ـ۸).

بخاری با تکیه بر نصوصی از کتاب و سنت، گاه به باورهایی رسیده، و از دور شدن از اقوال مشهور بیمی نداشته است. به عنوان نمونه او با تفسیری خاص از آیهٔ «... يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ...» (نساء، ۴۶/۴)، بر این باور است که *تورات* متداول در میان یهودیان، تحریف لفظی نشده، و مقصود از تحریف در آن، تحریفی است که در تأویل و برداشت از آن روی نموده است (نک: *صحیح*، ۲۱۶/۸؛ ابن قیم، ۴۰۶/۲؛ ابن حجر، *فتح ...*، ۴۳۶/۱۳).

همچنین وی با استدلال به این مضمون روایی که در سرآمد هر سده احدی بر روی زمین زنده نخواهد ماند (نک: همان، ۳۷/۱، ۱۴۱، ۱۴۹)، بر آن است که خضر نیز وفات یافته، و حیات جاودان او را انکار داشته است (نک: ابن حجر، *الاصابة*، ۲۹۸/۲).

شخصیت فقهی بخاری: آنگونه که از یک عالم اصحاب حدیث در سدهٔ ۳ق انتظار می‌رود، بخاری نیز دانش فقه را از نظر دور نمی‌داشت. کوشش وی در قالب *صحیح* خود که بخش وسیعی از آن را ابواب فقهی از طهارت تا دیات تشکیل داده، از آن رو حائز اهمیت است که وی در آن مجموعه‌ای از احادیث گزینش شده را با شرط «حجیت» ارائه کرده است. بنابراین، می‌توان گفت: بخاری ـ به همان شیوه‌ای که در بیان عقاید خود عمل کرده ـ در حوزهٔ فقه به جای بیان احکام فقهی با زبانی فتوایی، فتاوای مختار خود را در قالب گزینش و چینشی نظام مند از احادیث ارائه کرده است. این نکته‌ای است که ابن خلدون نیز در *مقدمهٔ* خود، به هنگام کندوکاو از زمینه‌های شکل گیری علم فقه در چهرهٔ روایی خود بدان توجه کرده، و پس از *موطأ* مالک *صحیح* بخاری را به عنوان یک مجموعهٔ فقهی از نوع محدثانه معرفی نموده است. ابن خلدون به این نکتهٔ مهم نیز توجه نموده که بخاری در تدوین خود از احادیث، از گزینش بومی اخبار پرهیز داشته، و احادیث متنوعی از طریق حجازیان و عراقیان و شامیان گرد آورده است (نک: ۵۵۹/۱ـ ۵۶۰).

دانش فقهی بخاری بارها از سوی عالمان معاصرش از اصحاب حدیث، چون نعیم بن حماد، یعقوب دَورقی و محمدبن بَشّار ستوده شده است (خطیب، *تاریخ*، ۱۶/۲، ۲۲، ۲۴؛ ذهبی، *سیر*، ۴۱۹/۱۲، ۴۲۴)؛ تا آنجا که گاه فقاهت او را بر احمد بن حنبل یا استادش اسحاق که خود فقیهی نامدار بوده است، ترجیح می‌نهاده‌اند (خطیب، همان، ۱۹/۲؛

1. «A Theological...»

ذهبی، همان، ۴۱۸/۱۲، ۴۲۰). بخاری با اختلاف فقها و مبانی استدلال آنان نیز آشنا بوده، و نشانه‌هایی بر این آگاهی در آثار او بازتاب یافته است (مثلاً نک: صحیح، ۲۳/۱، ۱۲۷/۶، ۱۷۷، ۱۱۳/۸، *قرة العینین* ...، ۳۳، ۳۴، ۳۵، جم). بر اساس روایتی از قتیبة بن سعید، وی در عصر خود حامل فقه احمد و اسحاق ــ یعنی دو نماد فقه اصحاب حدیث در سدۀ ۳ق ــ به شمار می‌آمده است (نک: ذهبی، همان، ۴۱۸/۱۲).

با اینکه بخاری هیچ اثر مستقلی در فقه استدلالی و اصول فقه نپرداخته، اما برخی عبارات گذرای او در *صحیح*، ضمن نشان دادن برخورد اصولی و نظام مند با فقه، گواهی دارد که ذهن او با مسائل اصولی مطرح عصر خود آشنا بوده است. همچنین باید به کتاب «اخبار الآحاد» از *صحیح* بخاری (۱۳۲/۸ بب) توجه کرد که در آن، مؤلف فصلی مستقل را به یکی از مباحث بحث انگیز اصولی در عصر خود اختصاص داده، و به شیوۀ روایی خود به بررسی موضوع پرداخته است. به مضامین *صحیح*، باید عبارات بخاری در کتاب *القراءة خلف الامام* را افزود که یک تک نگاری فقهی ـ حدیثی است و بخاری در آن قول جدید شافعی در وجوب قرائت بر مأموم را یاری کرده است (نک: بخاری، *خیر الکلام*...، سراسر کتاب؛ قس: ابن هبیره، ۹۲/۱؛ نیز دربارۀ رفع یدین در نماز، نک: بخاری، *قرة العینین*، سراسر کتاب).

فقه بخاری بر این مبنا مبتنی بود که هر نکته‌ای که نیاز به دانستن آن باشد، در کتاب یا سنت یافت می‌شود، و نیز امکان آگاهی بر پاسخ تمام نیازها هم از کتاب و سنت وجود دارد (ذهبی، همان، ۴۱۲/۱۲). وی همین اندیشۀ خود را در اواخر *صحیح*، در بخشی با عنوان «کتاب الاعتصام بالکتاب و السنة» بسط داده، و به بررسی جزئیات آن پرداخته است. وی در قسمتی از همین کتاب الاعتصام که آن را «باب ما یذکر من ذم الرأی و تکلف القیاس» نام نهاده (*صحیح*، ۱۴۸/۸)، با طرح اندیشه‌ای همچون شافعی، از سویی هر گونه رأی جز قیاس را نفی کرده، و از سوی دیگر ضمن آنکه اصل قیاس را نفی نکرده، از افراط در کاربرد آن و به تعبیر خود از «تکلف قیاس» نهی کرده است.

برخورد بخاری در تفسیر نصوص، به شیوه‌ای نزدیک به شافعی، برخوردی تأویل پذیر بوده است؛ شاخص‌ترین نمونه، قول او دربارۀ فراموش شدن «تسمیه» به هنگام ذبح است که برای تبیین آن به آیۀ «... وَ إِنَّهُ لَفِسْقٌ...» (انعام/۶/۱۲۱) اشاره کرده، و سپس با تکیه بر این نکته که «ناسی» نمی‌تواند مصداقی برای «فاسق» باشد، ترک تسمیه در اثر فراموشی را مانع تزکیه ندانسته است (نک: *صحیح*، ۲۲۴/۶؛ قس: شافعی، ۲۳۴/۲).

نمونه‌ای گویا از رویکرد درایی بخاری در برخورد با نصوص را می‌توان در نظریه‌ای یافت که وی دربارۀ تعریف «سکران» (مست) و وضعیت حقوقی او به دست داده است؛ وی بر آن است که فردی که عقل او «مغلوب» گشته است، یعنی آنگونه که اتفاقات رخ داده به هنگام مستیش را به خاطر نیاورد، هیچ یک از اعمال او ــ از جمله طلاق ــ نافذ نخواهد بود (نک: ذهبی، همانجا).

در برخورد با ظواهر قرآن، بخاری بدون در دست داشتن «صارفی» قوی بر به کارگیری آن اصرار ورزیده، و نمونه‌ای از آن در باب محرمات نکاح بازتاب یافته است؛ آنجا که وی با تمسک به ظاهر آیۀ «... وَ أُحِلَّ لَكُمْ ما وَراءَ ذٰلِكُمْ...» (نساء/۴/۲۴)، جمع بین دو دختر عمو در نکاح را جایز دانسته است (نک: *صحیح*، ۱۲۶/۶-۱۲۷). وی همچنین با تمسک به عموم ظاهری آیۀ «... فَلا تَعْضُلوهُنَّ...» (بقره/۲/۲۳۲)، در مبحث ولایت نکاح فرقی میان ثیب و بکر قائل نشده است (*صحیح*، ۱۳۲/۶؛ نیز ابن حجر، فتح، ۱۴۹/۹ بب).

بخاری در برخورد با ظاهر احادیث نیز روشی مشابه را در پیش گرفته، و به عنوان نمونه، در تفسیر حدیث «امر به سواک»، عموم امر در حدیث را حاکی از جواز مسواک زدن برای همه، از جمله روزه داران دانسته است (همان، ۲۳۴/۲).

در برخورد با مسألۀ تعارض بین نصوص، وی در اندک مواردی که به حل تعارض بدوی میان احادیث در *صحیح* خود اقدام کرده، تعارض را با حمل بر اجمال و تفسیر حل نموده است و بر این اصل تکیه کرده که در صورت صحت سند هر دو حدیث، حدیث «مفسر» بر حدیث «مبهم» قاضی خواهد بود (نک: همان، ۱۳۳/۲، ۲۸/۳). وی در پاره‌ای از موارد که دو حدیث متعارض را از نظر اسناد در وضعیت همسان نمی‌دیده، حدیث «اسند» (با سند صحیح‌تر) را ترجیح نهاده، و در صورتی که حدیث معارض آن، موافق احتیاط بوده، گزینۀ دیگر را به عنوان گزینه «احوط» مطرح ساخته است؛ وی در این تراجیح خود پرهیزی از آن نداشته است که گزینه‌ای چون «وجوب غسل به انزال» را بدون توجه به مخالفت آن با قول مشهور، به عنوان قول اقویٰ اختیار نماید (همان، ۷۶/۱، ۹۷).

افزون بر تأثیر علمی که شافعی بر نسلهای پسین خود از اصحاب حدیث نهاده، توجه به این نکته که بخاری از برخی از فقیهان اصحاب شافعی چون حمیدی، زعفرانی و ابوثور کسب علم کرده (عبادی، ۵۳؛ سبکی، ۲۱۴/۲)، تأثیر پذیری او از افکار شافعی را بیشتر قابل انتظار می‌سازد.

بخاری را باید در شمار آن دسته از عالمان اصحاب حدیث همچون ابوثور، محمدبن نصر مروزی، ابن خُزیمه و ابن مُنذر به شمار آورد که با وجود قرابت بسیار افکار آنان به شافعی، در فقه مذهبی مستقل برای خود داشته، و در بردی محدود پیروانی نیز داشته‌اند.

نزدیکی روش فقهی بخاری به شافعی تا آنجاست که برخی او را در فقه از متنسبان به مذهب شافعی شمرده، و نام او را در طبقات شافعیه جای داده‌اند، با آنکه استقلال بخاری در مذهب را نیز پوشیده نداشته‌اند (نک: عبادی، همانجا؛ سبکی، ۲۱۲/۲؛ ابن قاضی شهبه، ۸۳/۲). در معنای انتساب بخاری به مذهب شافعی، گفته شده: این انتساب از آنجاست که وی در اجتهاد و استنباط از ادله و مقدم ساختن برخی از آنها بر دیگران بر طریقۀ شافعی رفتار کرده، و جز در مسائلی محدود از آراء او عدول نکرده است (نک: دهلوی، *الانصاف*، ۷۶). گفتنی است که

برخی نیز با تکیه بر رابطهٔ بخاری و احمد، بخاری را از اصحاب او و در شمار حنبلیان نام برده‌اند (ابن ابی یعلیٰ، ۲۷۱/۱؛ ابن مفلح، ۳۷۵/۲).

در پایان سخن از فقه بخاری، باید یادآور شد که وی در اظهار و اقامهٔ شعائر فقهی اصحاب حدیث همچون «افراد اقامه» و «بلند کردن دستان در نماز» اهتمام داشته، و به خصوص در محیط نامساعد ماوراءالنهر، در این راه محنتهایی را به جان خریده، و با متنفذان درگیریهایی داشته است (مثلاً نک: ذهبی، سیر، ۴۶۵/۱۲). با توجه به اکثریت قاطع مذهب حنفی در منطقهٔ ماوراء النهر در عصر بخاری (نک: مقدسی، ۳۲۳) و با عنایت به تقابلی که میان اصحاب حدیث و حنفیان صاحب‌رأی وجود داشت، آشکارا می‌توان دریافت که کوششهای تبلیغی بخاری، بیش از همه در برابر محافل حنفی بوده است (برای نحوهٔ رویارویی بخاری با فقه حنفی، نک: غیب غلامی، سراسر کتاب؛ برای جدل در حوزهٔ خاص حیل، نک: شاخت، 81). بازتاب این تقابل در قالب یک افسانه از پرداخته‌های همان روزگار دیده می‌شود، مبنی بر اینکه چگونه ابوحفص کبیر بخاری، مفتی حنفیان در عصر خود، نخست بخاری را از فتوا دادن در بخارا منع کرده، و آنگاه که با اصرار او بر افتا مواجه گشته، با پرسشی او را دچار لغزش ساخته، و زمینهٔ اخراجش از بخارا را فراهم آورده است (نک: قرشی، ۶۷/۱)؛ هر چند این داستان با توجه به برخی ویژگیها در محتوا و نیز درگذشت ابوحفص در محرم ۲۱۷ (نک: ذهبی، همان، ۱۵۹/۱۰) چندان قابل پذیرش نیست.

به هر روی، دیدگاه فقهی بخاری در سده‌های متمادی در کتب فقه تطبیقی مورد توجه قرار نگرفته، و تنها اخیراً این موضوع توجه برخی محققان را به خود جلب کرده است. نخست باید از جمال الدین قاسمی (د ۱۳۳۲ق)، از اصلاح طلبان سلفی شام یاد کرد که در چند برگ از اثر خود دربارهٔ بازشناسی شخصیت بخاری، به گردآوری فهرست وار از اختیارات فقهی بخاری بر اساس *الجامع الصحیح* پرداخته است. همچنین عبدالسلام مبارکپوری (د ۱۳۴۱ق) از عالمان هند در اثری با عنوان *سیرة الامام البخاری: سید الفقهاء و امام المحدثین* به جایگاه فقهی بخاری توجه کرده است (ترجمهٔ عربی از عبدالعلیم عبدالعظیم، مکه، ۱۴۲۲ق؛ نیز نک: دهلوی، شرح...، ۱).

در دهه‌های اخیر کوشش در جهت بازشناسی جایگاه فقهی بخاری و بازیابی آراء فقهی او از خلال آثار و منابع رونقی افزون یافته که از نمونه‌های آن است: هاشم، حسینی عبدالمجید، *الامام البخاری محدثاً و فقیهاً*، قاهره، ۱۹۸۲م؛ همدانی، نزار عبدالکریم، *الامام البخاری فقیه المحدثین و محدث الفقهاء*، بغداد، ۱۹۸۹م؛ ابوفارس، محمدعبدالقادر، *فقه الامام البخاری*، عمان، ۱۴۰۹ق/۱۹۸۹م، که آراء فقهی بخاری را بر اساس صحیح و به تفصیل در ۲ جلد گرد آورده است.

رویکرد بخاری به ادب و اخلاق: با آنکه از نیمهٔ دوم سدهٔ ۲ق، عنوان زهد، برای گردآوری احادیث و اخبار مربوط به مباحث اخلاق و تربیت نفس نزد محدثان رایج بوده، اما بخاری را باید از نقاط عطفی در تاریخ اصحاب حدیث به شمار آورد که از این سنت روی گردانده، و اساساً در آموزه‌های اخلاقی خود به دنبال ترویج زهد نبوده است. حتیٰ برخلاف احمدبن حنبل و شاگردان او که به زهد محدثان پیشین چون سفیان ثوری باور نداشتند و کوشش کردند با نوشتن آثاری با عنوان *الزهد*، سنت زهد نویسی محدثان را در مسیری دیگر قرار دهند (نک: هد، ۱۲۴/۹)، بخاری از زهد، در حد یک عنوان برای آثار خود، یا حتیٰ بابی از آثارش نیز چشم پوشید (نک: دهلوی، همانجا، که مضامین ادبی ـ اخلاقی صحیح را به «زهد و رقاق» تعبیر کرده است).

از آنجا که بخاری تعالیم اخلاقی خود را با عنوان «ادب» مدون ساخته، نخست باید یادآور شد که پرداختن آثاری دینی با عنوان ادب، از اوایل سدهٔ ۳ق، در محافلی محدود و خاص از اصحاب حدیث آغاز شده بود و نمونه‌های شاخص آن کتاب *الادب* از ابوبکر ابن ابی شیبه (د۲۳۵ق) (برای نسخهٔ خطی آن، نک: GAS, I/109)، *آداب الاسلام* از ابوعبید قاسم بن سلام (نک: بلوی، ۲۷/۲) بود. شاید بتوان نشان داد که همراهی بخاری با ابن ابی شیبه و ابوعبید، ناشی از قرابتی عمیق تر میان آنان در اندیشه‌ها بوده است (برای اطلاعات گسترده‌تری از فرهنگ ادب در سده‌های نخستین، نک: هد، ۲۹۶/۷ بب).

به هر تقدیر، بخاری تعالیم اخلاقی متخذ از احادیث نبوی را نخست در بخشی از کتاب صحیح خود با عنوان «کتاب الادب» گرد آورد و سپس برای تفصیل بیشتر فارغ از سخت‌گیریهای اسنادی کتاب صحیح، مجموعه‌ای گسترده‌تر از احادیث را در اثری مستقل گرد آورد و آن را *الادب المفرد* نام نهاد (نک: مآخذ).

بخاری در کتاب *الادب المفرد*، بحث خود را با نیکی به والدین و شیوهٔ رفتار با آنان آغاز کرده، سپس به صلهٔ رحم و شیوهٔ سلوک با همسایگان و خویشاوندان پرداخته، و بحث را با آموزشهایی دربارهٔ شیوهٔ سلوک و معاشرت با طبقات گوناگون مردم و حتیٰ حیوانات خانگی تکمیل کرده است (نک: سراسر کتاب). وی حتیٰ در بابی که با عنوان «باب الاحسان الی البر و الفاجر» گشوده، به نیکی کردن به انسانها اعم از نیکوکار و بدکار تشویق کرده است (همان، ۵۹). فضای حاکم بر کتاب بخاری، نه سلوکی فردی به شیوهٔ زاهدان و تارکان دنیا، که سلوکی همراه با جمع مردمان است و مؤلف در سراسر آموزشهای خود، راههایی را برای جست و جوی رستگاری در خلال زندگی این جهانی پی گرفته، و اندیشهٔ ترک دنیا را نداشته است.

در طرح مباحث اخلاقی نیز همچون دیگر مباحث، بخاری به ندرت به ارائهٔ توضیح و تفسیری درحاشیهٔ احادیث پرداخته، اما در همین توضیحات محدود نیز به نظر می‌رسد که وی شیوه‌ای مشابه تفسیر احادیث فقهی را در استنباط از احادیث اخلاقی به کار گرفته است (مثلاً نک: صحیح، ۷۹/۲، ۲۰۹/۶، ۱۲۹/۷).

آثار:

۱. *الادب المفرد*، در اخلاق و آداب. ترجمهٔ انگلیسی آن از یوسف دلورنزو، اسکندریه، ۱۹۹۷م؛ ترجمهٔ ازبکی از شمس الدین باباخانف، تاشکند، ۱۹۹۰م؛ شرح آن با عنوان *فضل الله الصمد فی توضیح الادب*

المفرد، از فضل الله جیلانی، قاهره، ۱۳۷۸ق؛ دو اثر با عنوانهای *ضعیف الادب المفرد*، و *صحیح الادب المفرد*، در نقد احادیث این کتاب از محمد ناصرالدین البانی، جبیل، ۱۹۹۴م.

۲-۴. *التاریخ الکبیر*، *التاریخ الاوسط* و *التاریخ الصغیر*. *التاریخ الاوسط* (ریاض، ۱۹۹۸م) به ترتیب گاه شمار است و دو اثر دیگر، به ترتیب رجال تنظیم شده‌اند. ابن ابی حاتم رازی بر *التاریخ الکبیر* نقدی نوشته است؛ همچنین محمد عبدالکریم عبید در اثر خود *تخریج الاحادیث المرفوعة المسندة فی کتاب التاریخ الکبیر* (ریاض، ۱۹۹۹م)، به استخراج احادیث مسند نبوی آن پرداخته است. برخی نسخه‌های خطی با عنوانهایی چون *التاریخ فی معرفة رواة الحدیث* ... و *التواریخ و الانساب* (نک: GAS, I/133) وجود دارد که شاید بخشهایی از *التاریخ الکبیر* بوده باشند. کرنکوف نیز در مقاله‌ای به بیان ویژگیهای *التاریخ الکبیر* دست زده است (نک: ص 648-643). کتاب *التاریخ الصغیر* نیز به کوشش محمود ابراهیم زاید (حلب/قاهره، ۱۳۹۷ق/۱۹۷۷م) منتشر شده است.

۵. *الجامع الصحیح* یا *صحیح بخاری*، معتبرترین کتاب از صحاح ستة که تاکنون بارها به چاپ رسیده، و آثار پرشماری دربارهٔ آن قلمی گشته است (نک: هـ د، *صحیح بخاری*). نسخه‌ای با عنوان *تفسیر القرآن* موجود در کتابخانهٔ اسکوریال (ESC[1]، شم 1255)، ظاهراً بخش «کتاب التفسیر» *الجامع الصحیح* است (نک: GAL, I/166). همچنین رابطهٔ میان آنچه ابن ندیم آن را *السنن فی الفقه* نام داده، و در عرض صحیح آورده (ص ۲۸۶)، با *الجامع الصحیح* قابل تأمل است.

۶-۷. *خلق افعال العباد و الرد علی الجهمیة*، و *خیر الکلام فی القراءة خلف الامام*. اثر اخیر به اردو نیز ترجمه شده است (دهلی، ۱۲۹۹ق).

۸. *قرة العینین فی رفع الیدین فی الصلاة*. این اثر به اردو نیز ترجمه شده است (کلکته، ۲۵۶ق، دهلی، ۱۲۹۹ق).

۹. *کتاب الضعفاء الصغیر*، در بررسی راویان ضعیف. این اثر به کوشش محمود ابراهیم زاید در حلب به چاپ رسیده است (۱۳۹۶ق).

۱۰. *کتاب الکنیٰ*، که گاه در فهارس از آن به *الاسماء الکنیٰ* تعبیر شده (ابن ندیم، همانجا)، و به کوشش سید هاشم ندوی در حیدرآباد (۱۳۶۰ق) به چاپ رسیده است.

گفتنی است که آثاری با عنوان *العقیدة* (یا *التوحید*) و نیز *اخبار الصفات* در مباحث اعتقادی به بخاری نسبت داده شده که سزگین نسخه‌های خطی آنها را معرفی کرده است (نک: GAS,I/133).

افزون بر آثار معرفی شده از سوی ذهبی، دوالیبی، ابوبکر عیدروسی، ابن عبدالهادی عَجلونی و احمدبن علی بِسکَری (نک: همان، I/116) و برخی آثار معرفی شده در خلال همین مقاله، می‌توان به این آثار نیز اشاره کرد که دربارهٔ شخصیت بخاری تألیف شده‌اند: ۱. *مناقب البخاری* (یا *شمائل البخاری*)، اثر ابوجعفر محمد بن ابی حاتم بخاری از شاگردان بخاری (نک: سمعانی، ۶۹/۲) که از منابع اصلی مؤلفان بعدی دربارهٔ شرح حال بخاری بوده است (مثلاً نک: خطیب، *تاریخ*، ۶/۲، ۷، جم؛ ذهبی، *سیر*، ۳۹۲/۱۲، جم). ظاهراً تحریری از این کتاب زیاداتی به عنوان «ذیل» از شخص مؤلف دربرداشته است (نک: همان، ۴۱۶/۱۲)؛ ۲. *الامام البخاری امام الحفاظ و المحدثین*، از تقی‌الدین ندوی مظاهری (دمشق، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م)؛ ۳. *الجمع و التوضیح لمرویات الامام البخاری و احکامه فی غیر الجامع الصحیح*، از ابومعاذ طارق بن عوداللّه (ریاض، ۲۰۰۰م).

برای بزرگداشت و بازشناسی شخصیت بخاری، بارها از جمله در ۱۹۷۵م در شیکاگو، در ۱۹۸۲م در سمرقند، در ۱۹۸۷م در ترکیه، و در ۱۹۸۸م در تاشکند همایشهایی بین المللی برگذار شده است.

مآخذ: ابن ابی حاتم، عبدالرحمان، *بیان خطأ محمد بن اسماعیل البخاری فی تاریخه*، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۰ق/۱۹۶۱م؛ همو، *الجرح و التعدیل*، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۲ق/۱۹۵۳م؛ ابن ابی یعلی، محمد، *طبقات الحنابلة*، به کوشش محمد حامد فقی، قاهره، ۱۳۷۱ق/۱۹۵۲م؛ ابن اثیر، علی، *جامع الاصول*، به کوشش محمد حامد فقی، قاهره، ۱۳۷۰ق/۱۹۵۰م؛ ابن جوزی، عبدالرحمان، *صفة الصفوة*، به کوشش محمود فاخوری و محمد رواس قلعه جی، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ ابن حجر عسقلانی، احمد، *الاصابة*، به کوشش علی محمد بجاوی، بیروت، ۱۴۱۲ق/۱۹۹۲م؛ همو، *فتح الباری*، بیروت، ۱۳۷۹ق؛ ابن خلدون، *مقدمة*، به کوشش سهیل زکار، بیروت، ۱۴۰۱ق/۱۹۸۱م؛ ابن خیر، محمد، *فهرسة*، به کوشش کودرا، بغداد، ۱۹۶۳م؛ ابن دقیق العید، محمد، *الاقتراح فی بیان الاصطلاح*، به کوشش قحطان عبدالرحمان دوری، بغداد، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۲م؛ ابن صلاح، عثمان، [*مقدمة*] *علوم الحدیث*، به کوشش نورالدین عتر، دمشق، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م؛ ابن قاضی شهبه، ابوبکر، *طبقات الشافعیة*، به کوشش عبدالعلیم خان، بیروت، ۱۴۰۷ق؛ ابن قتیبه، عبدالله، *تأویل مختلف الحدیث*، بیروت، دارالجیل؛ ابن قیم جوزیه، محمد، *اغاثة اللهفان*، به کوشش خالد عبداللطیف السبع العلمی، بیروت، ۱۴۱۷ق/۱۹۹۷م؛ ابن مفلح، ابراهیم، *المقصد الارشد*، به کوشش عبدالرحمان ابن سلیمان عثیمین، ریاض، ۱۹۹۰م؛ ابن ندیم، *الفهرست*؛ ابن نقطه، محمد، *التقیید*، حیدرآباددکن، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ ابن هبیره، یحیی، *الافصاح*، به کوشش محمد راغب طباخ، حلب، ۱۳۶۶ق/۱۹۴۷م؛ اشعری، ابوالحسن، *مقالات الاسلامیین*، به کوشش هلموت ریتر، ویسبادن، ۱۴۰۰ق/۱۹۸۰م؛ بخاری، محمد، *الادب المفرد*، به کوشش محمد فؤاد عبدالباقی، بیروت، ۱۴۰۹ق/۱۹۸۹م؛ همو، *التاریخ الکبیر*، حیدرآباددکن، ۱۳۹۸ق/۱۹۷۸م؛ همو، *خلق افعال العباد*، به کوشش عبدالرحمان عمیره، ریاض، ۱۳۹۸ق/۱۹۷۸م؛ همو، *خیرالکلام فی القراءة خلف الامام*، بیروت، ۱۹۸۵م؛ همو، *صحیح* (*الجامع الصحیح*)، استانبول، ۱۳۱۵ق؛ همو، *قرةالعینین فی رفع الیدین فی الصلاة*، به کوشش احمد شریف، کویت، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۳م؛ بزار، ابوبکر، *المسند*، به کوشش محفوظ الرحمان زین الله، بیروت/مدینه، ۱۴۰۹ق؛ بلوی، یوسف، *الف باء*، قاهره، ۱۲۸۷ق؛ بیهقی، احمد، *الاعتقاد و الهدایة الی سبیل الرشاد*، به کوشش احمد عصام کاتب، بیروت، ۱۴۰۱ق؛ ترمذی، محمد، *السنن*، به کوشش احمد محمد شاکر و دیگران، قاهره، ۱۳۵۷ق/۱۹۳۸م ب؛ حازمی، محمد، «شروط الائمة الخمسة»، همراه *شروط الائمة الستة* ابن قیسرانی، به کوشش طارق سعود، دمشق/بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ حمیدی، محمد، *جذوة المقتبس*، به کوشش ابراهیم ابیاری، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ خطیب بغدادی، احمد، *تاریخ بغداد*، قاهره، ۱۳۴۹ق؛ همو، *الکفایة فی علم الروایة*، به کوشش ابوعبدالله سورتی وابراهیم حمدی مدنی، مدینه، المکتبة العلمیه؛ همو، *موضح اوهام الجمع و التفریق*، به کوشش عبدالمعطی امین قلعجی، بیروت، ۱۴۰۷ق؛ دارقطنی، علی، «التتبع»، *الالزامات و التتبع*، به کوشش مقبل بن هادی وادعی، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ دهلوی، ولی الله، *الانصاف*، به کوشش عبدالفتاح ابوغده، بیروت، ۱۴۰۴ق؛ همو، *شرح تراجم ابواب صحیح البخاری*، حیدرآباد دکن، ۱۳۶۸ق/۱۹۴۹م؛ ذهبی، محمد، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش شعیب ارنؤوط و دیگران، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ همو، *میزان الاعتدال*، به کوشش علی محمد بجاوی، قاهره، ۱۹۶۳م؛ سبکی، عبدالوهاب، *طبقات الشافعیة الکبری*، به کوشش عبدالفتاح محمد حلو و محمود محمد طناحی، قاهره، ۱۹۶۸م؛ سمعانی، عبدالکریم، *التحبیر*، به کوشش منیره

ناجی سالم، بغداد، ۱۳۹۵ق/۱۹۷۵م؛ سید مرتضی، علی، *الفصول المختارة*، قم، ۱۴۱۳ق؛ شافعی، محمد، *الام*، بیروت، دارالمعرفه؛ عبادی، محمد، *طبقات الفقهاء الشافعیة*، به کوشش یوستا ویتستام، لیدن، ۱۹۶۴م؛ غیب غلامی، محمدحسین، *الامام البخاری و فقه اهل العراق*، قم/بیروت، ۱۴۲۰ق/۲۰۰۰م؛ قرآن کریم؛ قرشی، عبدالقادر، *الجواهر المضیة*، حیدرآباد دکن، ۱۳۳۲ق؛ کلاباذی، احمد، *رجال صحیح البخاری*، به کوشش عبدالله لیثی، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ لالکایی، هبة الله، *اعتقاد اهل السنة*، ریاض، ۱۴۰۲ق؛ همو، *کرامات الاولیاء*، ریاض، ۱۴۱۲ق؛ مروزی، محمد، *تعظیم قدر الصلاة*، به کوشش عبدالرحمان بن عبدالجبار فریوایی، مدینه، ۱۴۰۶ق؛ مزی، یوسف، *تهذیب الکمال*، به کوشش بشار عواد معروف، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ مقدسی، محمد، *احسن التقاسیم*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۰۶م؛ نووی، یحیی، *تهذیب الاسماء و اللغات*، قاهره، ۱۹۲۷م؛ نیز:

ESC[1];Fück,J., «Beiträge zur Überlieferungsgeschichte von Buḫārī's Traditionssammlung»,ZDMG,1983,vol.XCII; GAL; GAS; Goldziher, I., *Muhammedanische Studien*, Halle, 1888-1890; Guillaume, A., «Some Remarks on Free Will and Predestination in Islam» JRAS, 1924; Krenkow, F.,«The *Tarikh* of the Imam al-Bukhari», *Islamic Culture*, 1934, vol. VIII; Paketchy, A.,«The Contribution of Eastern Iranian and Central Asian Scholars to the Compilation of Hadiths», *History of Civilizations of Central Asia*, vol. IV(2), UNESCO, Paris, 2000; id,«ATheoloical Approach to *Sahih* of al-Bukhari», Proposed to International Conference of Imam Bukhari, Tashkent, 1998; Sa'îdî, Ghulâm Rasûl,« Imam Bukhari», tr. I. A. Qadri & M. Iqtidar, with a note of G. F. Haddad, *Minhaj - ul - Qur'an* (Monthly Magazine), March 1995; Schacht, J. *An Introduction to Islamic Law*, Oxford, 1991; Sezgin, F., *Buhârî'nin kaynakları hakkında araştırmalar*, Istanbul, 1956; Van Ess, J.,« Ibn Kullāb und die Mihna», *Oriens*, Leiden, 1976; id, *Theologie und Gesellschaftin 2. und 3. Jh. H.*, Berlin/New York, 1991-1997.

احمد پاکتچی

بُخاری، ابوالفضل صفی‌الدین محمد بن احمد بن محمد (د ۲۷ رمضان ۱۲۰۰ق/۲۴ ژوئیهٔ ۱۷۸۶م)، فقیه و محدث حنبلی. در تاریخ ولادت او اختلاف است، از جمله برخی آن را ۱۱۵۴ق/۱۷۴۱م و برخی دیگر ۱۱۶۰ق/۱۷۴۷م دانسته‌اند (جبرتی، ۴/۴؛ کتانی، ۲۱۴/۱). بخاری نزد دانشمندان عصر خویش به فراگیری دانش پرداخت و گویند: در علوم معقول و منقول، سرآمد دوران گشت (جبرتی، همانجا). وی در محضر استادان بسیاری از ماوراءالنهر و یمن و مصر و شام و حجاز کسب علم کرد. از شیوخی که وی در محضر ایشان به آموختن فقه و استماع حدیث پرداخت، می‌توان به عبدالرحمان بن احمد باعبید، محمد بن علاءالدین مزجاجی، سلیمان بن یحییٰ و سیدمرتضیٰ زبیدی اشاره کرد (همو، ۵/۴).

بخاری در سفر حج با شیخ صاحب طریقه، محمد بن عبدالکریم سمّان نیز محشور گشت و به کسب اجازه از او نائل آمد (همانجا). وی در ۱۱۸۲ق/۱۷۶۸م وارد مصر شد، چندی نیز در صعید مصر به سر برد و در ۱۱۸۷ق از آن دیار مراجعت کرد. سپس رو به سوی بیت‌المقدس نهاد، به الخلیل رفت و مورد احترام و بزرگداشت اهالی آنجا قرار گرفت. او در همان شهر ازدواج کرد و در سالهای بعد میان مصر و فلسطین و دمشق در تردد بود، اما بیشتر در نابلس اقامت داشت. او از جایگاه اجتماعی ویژه‌ای به خصوص در میان حنبلیان برخوردار گشت و یک سال در جمالیهٔ مصر، نمایندگی سلطان را عهده‌دار شد (همو، ۵/۴-۶؛ قنوجی، ۱۳۶/۳؛ زرکلی، ۱۵/۶). بخاری شاگردانی تربیت کرد که از جملهٔ مهم‌ترین آنان می‌توان به شهاب‌الدین احمد عطار اشاره کرد (کتانی، ۲۱۴/۱). وی به بیماری طاعون وفات یافت و در زارکیهٔ نابلس به خاک سپرده شد (جبرتی، ۶/۴؛ سرکیس، ۵۳۷/۱).

محمد بخاری را به وسعت اطلاع در مسائل فقهی و حدیثی و یگانه بودن در حفظ حدیث و شناخت رجال حدیث و نسب‌شناسی ستوده‌اند، تا جایی که او را همتای بخاری صاحب صحیح دانسته‌اند (جبرتی، سرکیس، کتانی، همانجاها). تنها اثر مکتوبی که از وی برجای مانده است، *القول الجلی فی ترجمة شیخ الاسلام ابن تیمیة الحنبلی* است (دربارهٔ تقریظهای نوشته شده بر آن، نک: قنوجی، همانجا) که یک بار ضمن مجموعه‌ای در چاپخانهٔ کردستان (۱۳۲۹ق/۱۹۱۱م) و دومین‌بار در حاشیهٔ کتاب *جلاء العینین فی محاکمة الاحمدین*، اثر نعمان آلوسی در قاهره (۱۲۹۲ق/۱۸۷۵م) به چاپ رسیده است.

مآخذ: جبرتی، عبدالرحمان، *عجائب الآثار*، به کوشش حسن محمد جوهر و دیگران، قاهره، ۱۹۶۵م؛ زرکلی، *الاعلام*؛ سرکیس، یوسف الیان، *معجم المطبوعات العربیة و المعربه*، قاهره، ۱۳۴۶ق/۱۹۲۸م؛ قنوجی، صدیق، *ابجد العلوم*، به کوشش عبدالجبار زکار، بیروت، ۱۹۷۸م؛ کتانی، عبدالحی، *فهرس الفهارس و الاثبات*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۲م.

کیانوش صدیق

بُخاری، ابوالمثل، از شعرای معروف اوایل عهد سامانی در سدهٔ ۴ق/۱۰م). نظامی عروضی نام وی را در شمار شاعران نامداری چون رودکی و کسایی آورده است (ص ۲۷-۲۸) که در بقای نام امیران سامانی نقش بسزایی داشته‌اند.

بر اساس بیتی بر جای مانده از ابوطاهر طیب بن محمد خسروانی، شاعر نامدار سدهٔ ۴ق ــ که در آن به مرگ بوالمثل و شاکر و جلاب، رشک برده است (نک: اسدی، ۳۰؛ نیز صفا، ۳۹۹/۱-۴۰۰) ــ می توان او را از معاصران خسروانی دانست. همچنین این بیت و بیتی از منوچهری (ص ۱۴۰) که در آن صریحاً به نام بوالمثل اشاره می‌کند، بر ضبط صحیح نام او دلالت دارد (قزوینی، ۱۲۶-۱۲۷). منوچهری در یک قصیدهٔ نونیه، از بزرگان شعر و ادب یاد کرده، و به ۵ شاعر از بخارا اشاره کرده است (ص ۷۴) که با توجه به شهرت ابوالمثل، برخی احتمال داده اند منظور، ابوالمثل بخاری بوده است (مدبری، ۶۵؛ دبیرسیاقی، ۲۴۹-۲۵۰).

از معاصران او بجز خسروانی، می‌توان از ابوالمؤید بلخی، سپهری بخارایی و خبازی نیشابوری نیز نام برد (اوحدی، ۳۳، ۴۴۶؛ هدایت، ۲۰۱/۱، ۲، ۶۰۰، ۶۹۶).

عوفی (۲۶/۱) و اوحدی بلیانی (ص ۳۳) توان و مهارت او را در سخنوری و انواع هنر ستوده‌اند. همچنین او را در شمار حکیمان آورده‌اند (نک: همانجا).

از بخاری تا کنون اشعاری پراکنده و اندک (حدود ۳۰ بیت) از تذکره‌ها (نک: همانجاها؛ هدایت، ۱۳۴/۱) و فرهنگهای لغت به دست آمده است (برای نمونه، نک: اسدی، ۵۷، ۶۱، ۶۲، ۲۲۳، جم؛ نخجوانی، ۵۱، ۵۷، ۱۸۴، جم؛ صفی کحال، ۳۶، ۹۳؛ اوبهی، ۱۹۳؛ سروری،

۱/۴۰۶/۳، ۱۰۷۶؛ آنندراج، ۳۳۴۲/۵).

در ابیات محدود بر جای مانده از ابوالمثل بخاری، ویژگیهای عمومی صورخیال شعر فارسی در قرن ۴ق (نک: شفیعی کدکنی، ۴۰۴-۴۱۳) نمودار است، مانند تصاویر ساده و متنوع حسی (نک: ص ۶۶-۶۸)، جنبهٔ گسترده و تفصیلی تصاویر (ص ۶۶، بیتهای ۹-۱۱)، بهره‌گیری از عناصر طبیعت و اشیاء در تصاویر (ص ۶۶-۶۷، بیتهای ۲-۳، ۷، ۱۳)، غلبهٔ عنصر حرکت (ص ۶۶، بیتهای ۱۰، ۱۱)، همچنین اغراق شاعرانه (ص ۶۷-۶۸، بیتهای ۲۰، ۲۲) و توجه به مضامین قرآنی (ص ۶۶، بیت ۱؛ نیز نک: شفیعی کدکنی، ۴۱۳).

مآخذ: *آنندراج*، محمد پادشاه، تهران، ۱۳۳۵ش؛ اوبهی هروی، حافظ سلطانعلی، فرهنگ *تحفة‌الاحباب*، به کوشش فریدون تقی زادهٔ طوسی و نصرت الزمان ریاضی هروی، مشهد، ۱۳۶۵ش؛ اوحدی بلیانی، محمد، *عرفات العاشقین*، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ ملی ملک، شم ۵۳۲۴؛ بخاری، ابوالمثل، «اشعار»، *شرح احوال و اشعار*... (نک: هم، مدبری)؛ دبیرسیاقی، محمد، حاشیه و تعلیقات بر *دیوان منوچهری دامغانی* (هم)؛ سروری، محمدقاسم، *مجمع الفرس*، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۳۸ش؛ شفیعی کدکنی، محمدرضا، *صورخیال در شعر فارسی*، تهران، ۱۳۵۸ش؛ صفا، ذبیح الله، *تاریخ ادبیات در ایران*، تهران، ۱۳۴۲ش؛ صفی کحال، عبدالمؤمن، فرهنگ *مجموعة الفرس*، به کوشش عزیزالله جوینی، تهران، ۱۳۵۶ش؛ عوفی، محمد، *لباب الالباب*، به کوشش ادوارد براون، لیدن، ۱۹۰۳م؛ قزوینی، محمد، مقدمه و حواشی بر *چهارمقاله* (نک: هم، نظامی عروضی)؛ *لغت فرس*، اسدی طوسی، به کوشش عباس اقبال، تهران، ۱۳۱۹ش؛ مدبری، محمود، *شرح احوال و اشعار شاعران بی‌دیوان در قرنهای ۳، ۴ و ۵ هجری قمری*، تهران، ۱۳۷۰ش؛ منوچهری دامغانی، *دیوان*، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۳۸ش؛ نخجوانی، محمد، *صحاح الفرس*، به کوشش عبدالعلی طاعتی، تهران، ۱۳۵۵ش؛ نظامی عروضی، احمد، *چهارمقاله*، به کوشش محمد قزوینی، تهران، ۱۳۲۷ق/۱۹۰۹م؛ هدایت، رضاقلی، *مجمع الفصحا*، به کوشش مظاهر مصفا، تهران، ۱۳۳۶ش.

لیلا پژوهنده

بُخاری، ابوالمعالی علاءالدین محمد بن عبدالباقی (د اواخر سدهٔ ۱۰ق/۱۶م)، خطیب مدینه و نویسندهٔ کتابی در فضایل حبشیان. همهٔ اطلاعات ما دربارهٔ زندگی این دانشمند، به آگاهیهایی که حاجی خلیفه داده، منحصر است. به گفتهٔ وی، بخاری خطیب مدینه، و مردی فاضل بود؛ در ۹۹۱ق کتابی به نام *الطراز المنقوش فی محاسن الحبوش* نگاشت و به شریف مکهٔ مکرمه تقدیم کرد. این کتاب به تقلید از دو اثر سیوطی به نامهای *رفع شأن الحبشان* و *ازهار العروش* تألیف شده است (۱۱۰۹/۲؛ نیز نک: بغدادی، ۲۵۶/۲؛ قس: زرکلی، ۱۸۴/۶، که تاریخ تألیف کتاب را ۹۹۳ق آورده است).

الطراز المنقوش که گویا *نزهة الناظر و سلوة الخاطر* (زرکلی، همانجا) و *عقد الفرائد فیما نظم من الفوائد* (کحاله، ۱۲۳/۱۰) نیز خوانده می‌شد، بنا به فهرستی که در مقدمهٔ آن آمده است، اساساً در فضیلت حبشیان، و شامل ۴ باب است: باب اول دربارهٔ حبشیان پیش از اسلام و سبب سیاهی پوستشان، در ۳ فصل: ۱. احادیثی که بر فضل آنان دلالت دارد، ۲. حبشیان در قرآن، ۳. شادمانی حبشیان در مسجدالنبی؛ باب دوم در بارهٔ نجاشی، در ۴ فصل: ۱. دربارهٔ نام و فضایل او، ۲. هجرت مسلمانان به حبشه، ۳. ام‌حبیبه و همسری با حضرت پیامبر(ص)، ۴. هدایایی که میان حضرت پیامبر(ص) و نجاشی رد و بدل شد، وفات نجاشی؛ باب سوم دربارهٔ صحابهٔ حبشی‌نژاد در ۴ فصل: ۱. بردگان حبشی پیامبر(ص)، ۲. زنان صحابی حبشی، ۳. حبشیانی که بردهٔ صحابه بودند، ۴. پیوند با قریشیان یا حبشیهای دو رگه؛ باب چهارم دربارهٔ اهل ادب در ۴ فصل (فلوگل، 699-698).

پیداست که نگارش کتاب دربارهٔ حبشیان، سنتی دیرپا بوده است، چنانکه فلوگل به ۳ نویسنده که در این باب آثاری داشته‌اند، اشاره کرده است: ۱. ابوبکر ابن مرزبان، ۲. عبدالرحمان ابن جوزی، ۳. عبدالنافع مدنی (ص 698). افزون بر این، چنانکه گفته شد، بخاری هم کتاب خود را بر اساس دو اثر دیگر از سیوطی نگاشته بوده است.

الطراز المنقوش را وایس وایلر[1] در ۱۹۲۴م به آلمانی برگرداند. بطرس ایلیا نیز در ۱۹۷۸م این کتاب را تصحیح کرد و به عنوان رسالهٔ دکتری خود در بیروت به چاپ رساند. دو خلاصه نیز از آن موجود است: یکی در کتابخانهٔ بادلیان، و دیگری آن است که نورالدین حلبی (د ۱۰۴۴ق) تدارک دیده، و در قاهره (۱۳۰۷ق) به چاپ رسیده است (EI²; GAL, S, II/519).

از *الطراز المنقوش* نسخه‌های خطی متعددی در دست است: بروکلمان ۷ نسخه را معرفی کرده است (GAL, S، همانجا). افزون بر آنها، نسخه‌هایی در بغداد (جبوری، ۱۹۸/۴-۱۹۹)، دانشگاه آمریکایی بیروت (خوری، ۴۴۶)، دانشگاه پرینستون (حتی، 199) و نسخه‌هایی در ترکیه (ششن، ۲۵۵)، گوتا (پرچ، شم 1694) و برلین (*آلوارت*، شم 6118؛ نیز نک: GAL, II/504) نیز یافت می‌شود.

مآخذ: بغدادی، *هدیه*؛ جبوری، عبدالله، *فهرس المخطوطات العربیة فی مکتبة الاوقاف العامة فی بغداد*، بغداد، ۱۹۷۴م؛ حاجی خلیفه، *کشف*؛ خوری، یوسف، *المخطوطات العربیة الموجودة فی مکتبة الجامعة الامیرکیة فی بیروت*، بیروت، ۱۹۸۵م؛ زرکلی، *اعلام*؛ ششن، رمضان، *مختارات من المخطوطات العربیة النادرة فی مکتبات ترکیا*، استانبول، ۱۹۹۷م؛ کحاله، عمر رضا، *معجم المؤلفین*، بیروت، ۱۳۷۶ق/۱۹۵۷م؛ نیز:

Ahlwardt; EI²; Flügel, G., «Einige geographische und ethnographische Handschriften der Refaïja...», ZDMG, 1862, vol. XVI; GAL; GAL, S; Hitti, Ph. K. et al., *Descriptive Catalog of the Garrett Collection of Arabic Manuscripts*, Princeton, 1938; *Pertsch*.

آذرتاش آذرنوش

بُخاری، امیر احمد بن محمد حسینی (ح ۸۴۹-۹۲۲ق/۱۴۴۵-۱۵۱۶م)، از مشایخ طریقهٔ نقشبندیه.

امیر احمد احتمالاً در بخارا زاده شد. تاریخ تولد او به طور دقیق روشن نیست؛ به نوشتهٔ برخی از مآخذ، هنگام وفات ۷۳ سال داشته است (مجدی، ۳۶۵؛ ثریا، ۱۹۵/۱؛ مدرس، ۲۳۷/۱؛ رفعت، ۹۹/۱)، پس ولادت او را می‌توان در حدود سال ۸۴۹ق دانست. وی از سادات حسینی (شیخی، ۴۸/۱) و از تبار شیخ محمود فغنوی است (خانی، ۱۷۴). او ابتدا به حلقهٔ خواجه عبیدالله احرار سمرقندی پیوست؛ سپس به خدمت شیخ عبدالله الٰهی سماوی درآمد و همراه او به تاشکند رفت و

1. Weisweiler

آنگاه ترک یار و دیار کرده، به توصیهٔ خواجه عبیدالله راهی بلاد روم شد و در راه با عبدالرحمان جامی ملاقات کرد (طاش کوپری زاده، ۳۵۸-۳۵۹؛ غزی، ۱۵۲/۱؛ «دائرة‌المعارف...[1]»، VI/16)؛ مدتی در قصبهٔ سماو اقامت گزید و در خدمت شیخ الٰهی بود و از شیخ الٰهی منقول است که وی ۶سال نماز صبح را با وضوی نماز عشا می‌گزارد و در این مدت به هیزم کشی برای آشپزخانهٔ شیخ مشغول بود و شبها نمی‌خوابید (سعدالدین، ۵۸۸/۲؛ سامی، ۱۰۴۱/۲؛ مجدی، ۳۶۳).

بخاری پس از مدتی اقامت در سماو با اجازهٔ شیخ به حج مشرف شد (طاش کوپری زاده، ۳۵۹؛ غزی، همانجا). نزدیک یک سال در مکه اقامت گزید (سعدالدین، همانجا)، سپس به سماو بازگشت و از آنجا به استانبول رفت (طاش کوپری زاده، ۳۶۰؛ غزی، ۱۵۳) و در زاویهٔ شیخ وفا زاده مسکن گزید (مجدی، ۳۶۴). چندی بعد، در همانجا مسجد و زاویه‌ای بنا کرد و برای آسایش مریدان و فقرا حجره‌هایی ترتیب داد و تا پایان عمر در آنجا به ترویج و تبلیغ طریقت پرداخت (ثریا، همانجا؛ مجدی، ۳۶۵). بخاری بعد از وفات در کنار مسجدی که خود ساخته بود، به خاک سپرده شد (نبهانی، ۵۳۹/۱؛ طاش کوپری زاده، ۳۶۱) و ماده تاریخ درگذشت او را «واه شیخ» آورده‌اند (مجدی، همانجا).

عامهٔ مردم به بخاری اعتقاد خاص داشتند و کرامات و خوارق عاداتی به وی نسبت داده‌اند (نک: طاش کوپری زاده، همانجا؛ نبهانی، ۵۳۸/۱-۵۳۹). او با ادب فارسی آشنا بوده، و گویا به فارسی شعر هم می‌گفته است (ثریا، ۱۹۵/۱-۱۹۶). از خلفای او شیخ مصلح الدین مصطفی افندی (شیخی، ۴۹/۱) و شمس‌الدین کوتاهیه‌ای و محمود لامعی چلبی، معروف به حکیم چلبی را می‌توان نام برد (ثریا، ۱۹۶/۱؛ «دائرة‌المعارف»، همانجا). وی اساس طریقت را اجتناب از رخصت و ترک بدعتها، تمسک به سنت سنیّه، دیدار با مردم به قدر نیاز آنان، کم‌خواری، کم خوابی، کم گویی، عبادت شبانه و صوم روزانه می‌دانست (همان، VI/22). کتابی بدون نام در اصول آیین نقشبندی و مجموعه‌ای در تفسیر ابیات مشکل مثنوی (*ایرانیکا*، IV/329) را از آثار او شمرده‌اند.

مآخذ: ثریا، محمد، سجل عثمانی (*تذکرهٔ مشاهیر عثمانیه*)، استانبول، ۱۳۰۸ق؛ خانی خالدی نقشبندی، عبدالمجید، *الحدائق الوردیة*، دمشق، ۱۳۰۸ق؛ رفعت، احمد، *لغات تاریخیه و جغرافیه*، استانبول، ۱۲۹۹ق؛ سامی، شمس الدین، *قاموس الاعلام*، استانبول، ۱۳۰۶ق؛ سعدالدین، محمد، *تاج التواریخ*، استانبول، ۱۲۸۰ق؛ شیخی محمد افندی، *وقایع الفضلاء* (ذیل *الشقائق النعمانیة*)، به کوشش عبدالقادر اوزجان، استانبول، ۱۹۸۹م؛ طاش کوپری زاده، احمد، *الشقائق النعمانیة*، به کوشش احمد صبحی فرات، استانبول، ۱۴۰۵ق؛ غزی، محمد، *الکواکب السائرة*، به کوشش جبرائیل سلیمان جبور، بیروت، ۱۹۴۵م؛ مجدی محمد افندی، *حدائق الشقائق* (ذیل *الشقائق النعمانیة*)، به کوشش عبدالقادر اوزجان، استانبول، ۱۹۸۹م؛ مدرس، محمدعلی، *ریحانة الادب*، تبریز، ۱۳۴۶ش؛ نبهانی، یوسف، *جامع کرامات الاولیاء*، به کوشش ابراهیم عطوه عوض، بیروت، ۱۴۰۹ق/۱۹۸۹م؛ نیز:
Iranica; *Evliyâlar ansiklopedisi*, Istanbul, 1992.

علی اکبر دیانت

بُخاری، باقربن عثمان، از صوفیان قرن ۱۱ق/۱۷م شبه قارهٔ هند و مؤلف کتاب *جواهر الاولیا*. نیاکان او در بخارا می‌زیستند و در سدهٔ ۷ق، یکی از اجداد او، سید جلال بخاری (د ۶۹۰ق/۱۲۹۱م) از بخارا به نواحی شمال غربی شبه قاره آمد و در قریهٔ اُچ، واقع در استان پنجاب مسکن گزید (بخاری، ۱۰، ۵۵۳؛ غلام سرور، ۳۱). از نیاکان بخاری کسانی چون سید جلال بخاری و فرزندش سید احمد کبیر و فرزند وی سید جلال، ملقب به مخدوم جهانیان و جهانگشت (۷۰۷-۷۸۵ق/۱۳۰۷-۱۳۸۳م)، از بزرگان صوفیهٔ هند بودند و بیشتر به طریقهٔ سهروردیه تعلق داشتند (بخاری، ۱۰، ۱۱، ۱۳، ۲۹۴). گویا سیدجلال جهانگشت، در سفری به دهلی، خرقهٔ سلسلهٔ چشتیه را نیز از دست شیخ نصیرالدین محمود چراغ دهلی دریافت نموده است (همو، ۱۱، ۵۰۱،۵۰۵).

از احوال بخاری آگاهی چندانی در دست نیست. ظاهراً او در اچ، موطن اجدادی خویش به دنیا آمده، و در همانجا زیسته، و درگذشته است؛ چنانکه وجود مزار وی در آنجا گواه این معنی است. چنین به نظر می‌رسد که بخاری مقدمات علوم را زیر نظر پدر خویش، عثمان بن داوود بخاری به انجام رسانیده، و علاوه بر پدر، از شخص دیگری به نام سید شمس الدین مخدوم امام بخاری گجراتی، از اولاد سید جلال جهانگشت نیز کسب دانش کرده است (همو، ۱۱۳). بخاری پس از سپری کردن دوران تحصیل، دست ارادت به پدر خویش داد و خرقهٔ خلافت از وی گرفت (همو، ۲۹۶).

از شاگردان بخاری این اشخاص نامشان در *جواهر الاولیا* آمده است: ۱. سید احمد بن سید کبیر (همو، ۲۴۰)؛ ۲. سید علی اکبر بن سید حامد قتال بخاری، مؤلف *باقرالانوار* و نیز *فواید البخاری* (همو، ۱۲۷، ۲۳۷)؛ ۳. سید محمدبن سید یوسف (همو، ۲۴۰)؛ ۴. محمد علی بن عبدالواسع صوفی که اولین نسخهٔ کتاب *جواهر الاولیا* را تحریر کرد (همو، ۳۹، ۹۲، ۵۵۳).

بخاری *جواهر الاولیا* را در فضیلت سوره‌ها و آیه‌های قرآن، اسماء باری تعالیٰ، احوال و القاب پیامبر اکرم (ص) و مطالب دیگری در این زمینه‌ها، به زبان فارسی تألیف نموده است. کتاب در ۵ «جواهر» ترتیب یافته که شامل مجموعهٔ متنوعی است از موضوعات یاد شده و نیز ادعیه و اوراد و آدابی که به گمان مؤلف، مأثور از بزرگان دین و طریقت بوده است. این کتاب را غلام سرور بر اساس ۳ نسخهٔ خطی (نک: غلام سرور، ۵ - ۲۸) تصحیح کرده، و به ضمیمهٔ مقدمه‌ای مبسوط، در ۱۳۵۵ش/۱۹۷۶م در اسلام آباد پاکستان به چاپ رسانیده است. بخش بسیار بزرگی از این کتاب مشتمل است بر اوراد و افسونهایی که غالباً به سحر و جادو نزدیکند و جنبهٔ بسیار عامیانه و خرافی دارند. مؤلف در مواردی نیز فضایل و کراماتی به اجداد خود نسبت داده، و در ضمن مطالب، روایات و حکایاتی نقل کرده است که هیچ گونه مأخذ و سندی ندارند. بخشهایی از این کتاب به ذکر اسامی نحویان، محدثان، راویان،

1. *Evliyâlar...*

قاریان و عارفان اختصاص یافته است و به نظر می‌رسد که مؤلف فهرستهایی از اسامی دانشمندان در رشته‌های گوناگون در دست داشته، و مطالب خود را به ترتیب از آنها اخذ کرده است.

نثر فارسی کتاب *جواهر الاولیا* ساده و عامیانه است، ولی در عین حال، مؤلف به صورتی گسترده، لغات و ترکیبات عربی در نوشتهٔ خویش وارد نموده است (مثلاً نک: ص ۸، ۲۱۷، ۲۳۵، ۲۷۸، ۳۹۳، ۴۸۳_۴۸۶؛ غلام سرور، ۱۱۱ به). نثر عربی کتاب نیز در مواردی که نوشتهٔ خود مؤلف است، ناپخته و پرغلط است و نشان از اطلاع اندک او از قواعد صرفی و نحوی و اسلوب نگارش عربی دارد، و معلوم می‌شود که اطلاع او در این موارد محدود به اوراد و اذکار و آیات قرآنی بوده است. بخاری در این کتاب گاهی اشعاری از ساخته‌های خود آورده (ص ۲۷۵، ۳۱۵_۳۱۷، ۳۲۱، ۵۱۴، جم) که غالباً عاری از لطف معنا و تناسب وزن است.

به استناد وقایعی که در *جواهر الاولیا* آمده است، می‌توان تاریخ تألیف آن را در میانهٔ سالهای ۱۰۷۰ تا ۱۰۹۸ق تخمین زد (نک: ص ۲۳۹، ۳۳۳، ۵۴۹؛ غلام سرور، ۷۹_۸۲). و هم از این روست که می‌توان یقین کرد تاریخ درگذشت بخاری بعد از جمادی الثانی ۱۰۹۸ بوده است.

بخاری در این کتاب از برخی دیگر از تألیفات خویش نام برده است، از جمله: *اکبر جلالی* (ص ۲۶۱)، *باقر المرادات* (ص ۵۵۱)، و *خمس الانوار* (ص ۱۱۱، ۳۲۰).

مآخذ: بخاری، باقر، *جواهر الاولیا*، به کوشش غلام سرور، اسلام آباد، ۱۳۵۵ش/۱۹۷۶م؛ غلام سرور، *مقدمهٔ جواهر الاولیا*، اسلام آباد، ۱۳۵۵ش/۱۹۷۶م.

عبدالامیر جابری زاده

بُخاری، سید جلال‌الدین (۷۰۷_۷۸۵ق/۱۳۰۷_۱۳۸۳م)، فرزند سید احمد کبیر، معروف به مخدوم جهانیان و جهان گشت، از عارفان بزرگ سدهٔ ۸ق/۱۴م در شبه قارهٔ هند. بعضی منابع جدیدتر نام او را جلال‌الدین حسین هم یاد کرده‌اند (چشتی، ۹۷۰؛ عبدالحی، ۲/۲۸؛ EI², II/392).

وی در قریهٔ اُچ (= اوچه) در ناحیهٔ پنجاب پاکستان فعلی متولد شد (لعلی بدخشی، ۶۸۹). نسب او به چند واسطه به حضرت امام علی‌نقی(ع)، امام دهم شیعیان می‌رسد (همو، ۶۹۰؛ چشتی، همانجا؛ غلام سرور، ۲۹، ۳۰). اگرچه قاضی نورالله شوشتری خانوادهٔ سادات بخاری را شیعه می‌داند (۱/۱۴۶)، اما منابع دیگر جلال‌الدین و خانواده‌اش را حنفی مذهب دانسته‌اند (لعلی بدخشی، ۶۹۰؛ عبدالحی، ۲/۲۹) و گفته‌اند که نیاکانش از عراق به بخارا مهاجرت کرده بودند (شوشتری، همانجا). جد وی سید جلال بخاری بزرگ (سید جلال سرخ)، از بخارا به هند رفته، و در ملتان به خدمت شیخ بهاءالدین زکریای ملتانی رسیده است (جمالی، ۲۲۳_۲۲۴؛ داراشکوه، ۱۱۶؛ بخاری، ۱۰) و به دستور پیر خود در قصبهٔ اچ مقیم گردید (لعلی بدخشی، ۶۸۹؛ غلام سرور، ۳۵)، و پس از آن قصبهٔ اچ به «اچ بخاری» معروف گشت.

سید جلال‌الدین ابتدا در زادگاه خود مقدمات علوم را فرا گرفت و زیر نظر پدر خویش، تربیت باطنی یافت، سپس به ملتان رفته، از دست شیخ رکن‌الدین ابوالفتح (د ۷۳۵ق/۱۳۳۴م)، نوهٔ شیخ زکریای ملتانی، خرقهٔ خلافت سلسلهٔ سهروردیه را دریافت نمود (جمالی، ۲۲۵، ۲۲۸؛ ابوالفضل، ۳/۱۷۲؛ داراشکوه، ۱۱۷؛ لعلی بدخشی، ۶۹۰_۶۹۱؛ دهلوی، ۱۴۸). گفته‌اند که در یک شب عید در کنار مقبرهٔ شیخ زکریا، در عالم غیب به عنوان عیدی به او لقب «مخدوم جهانیان» داده شد (جمالی، لعلی بدخشی، داراشکوه، همانجاها؛ بخاری، ۱۱).

وی اندکی پس از مرگ مرشد خویش به سیر و سفر پرداخت و پیش از ۷۵۱ق/۱۳۵۰م به هند مراجعت کرد و از این روی بود که به «جهان‌گشت» شهرت یافت (غلام سرور، ۴۰، ۴۲؛ یزدانی، ۱۵۶). وی مدت ۷ سال در مکه و مدینه گذرانید و ۷ بار زیارت حج به جای آورد (بخاری، ۲۲۲، ۲۹۰؛ غلام سرور، ۳۸، ۳۹). در مکه با امام عبدالله یافعی ملاقات کرد (جمالی، ۲۲۶؛ ابوالفضل، داراشکوه، همانجاها) و گویا در مراجعت از مکه به سوی هند، در کازرون فارس، به خدمت شیخ امام‌الدین برادر شیخ امین‌الدین [بلیانی کازرونی] نیز رسید و از این طریق با سلسلهٔ اسحاقیهٔ کازرونیه ارتباط پیدا کرد (دهلوی، همانجا؛ لعلی بدخشی، ۶۹۲_۶۹۳). پس از ورود به دهلی به دیدار شیخ نصیرالدین محمود چراغ دهلوی رفته، دست ارادت به وی داد و خرقهٔ خلافت سلسلهٔ چشتیه را نیز از او دریافت کرد (جمالی، ابوالفضل، دهلوی، داراشکوه، همانجاها؛ بخاری، ۱۱).

اگرچه رابطهٔ سید جلال‌الدین بخاری با همهٔ مشایخ و صوفیان زمان خود مطلوب و دوستانه بود، اما سیدعلی همدانی از او چندان خوشدل نبود و به همین سبب، در *رسالهٔ همدانیهٔ* خویش او را مذمت کرده است (دهلوی، ۱۴۹؛ لعلی بدخشی، ۶۹۴).

سلطان محمد تغلق از معتقدان سید جلال‌الدین بود و حتیٰ به او منصب شیخ‌الاسلامی پیشنهاد کرد، اگرچه قبول ننمود (آریا، ۴۵)، اما یک‌چند ریاست خانقاه محمدی را در سیوستان، واقع در ناحیهٔ سند ــ که از بناهای سلطان محمد تغلق بود ــ برعهده گرفت و کمی بعد بار دیگر متوجه حرمین شد و در عهد سلطان فیروزشاه به هند بازگشت و سرانجام در اچ اقامت گزید (دهلوی، ۱۴۸؛ لعلی بدخشی، ۶۹۳) و به عنوان جانشین پدر و سرپرست خانقاه نیای خود، سید جلال‌الدین سرخ، به راهنمایی و ارشاد مردم پرداخت (غلام سرور، ۴۳). بسیاری از مردم پنجاب به دست وی مسلمان شدند و از نواحی دیگر هند نیز بسیاری به وی دست ارادت دادند. سلطان فیروز شاه تغلق (د ۷۹۰ق/۱۳۸۸م) نیز، برخلاف گفتهٔ برتلس (ص ۶۱۹) به سیدجلال‌الدین اعتقادی خاص داشت (شمس‌سراج، ۵۱۴_۵۱۶؛ لعلی بدخشی، همانجا؛ بخاری، ۶۱، ۶۲، ۲۱۲).

سید جلال‌الدین بخاری مؤسس سلسلهٔ فرعی «مخدومیه» از طریقهٔ سهروردیه است (آریا، ۴۵). اما برخی از محققان، سلسلهٔ جلالیهٔ سهروردیه را که منسوب به جد وی، سید جلال‌الدین سرخ بوده است و

همچنین طریقهٔ جلالی خاکساریه را، به وی نسبت داده‌اند (نک: برتلس، ۶۱۷ـ۶۲۰؛ زرین‌کوب، ۳۷۶).

سرانجام سید جلال‌الدین بخاری پس از ۷۸ سال زندگی در قریهٔ اچ بخاری درگذشت و در همانجا دفن شد (جمالی، ۲۳۸؛ دهلوی، ۱۴۹؛ لعلی بدخشی، ۶۸۹؛ ابوالفضل، ۱۷۲/۳؛ داراشکوه، ۱۱۷). مزار وی هم‌اکنون زیارتگاه مردم آن دیار است.

جمالی مؤلف *سیر العارفین* هم خود مشاهده کرده است که در مکه و مدینه و بیت‌المقدس و بغداد مردم برای حجره‌هایی که محل اقامت و عبادت سید جلال‌الدین بخاری بوده است، احترام زیادی قائل بوده‌اند و تا روزگار او در آنها شمع و چراغ روشن می‌کرده‌اند (ص ۲۲۶).

آثار: تألیفاتی به سید جلال‌الدین بخاری نسبت داده‌اند که اغلب آنها از نوع ملفوظات است و کلاً در زمینهٔ امور شرعی و تصوفند، از آن جمله‌اند: ۱. *جامع العلوم*، یا *خلاصة الالفاظ*. مجموعهٔ ملفوظاتی است که به وسیلهٔ ابوعبدالله علاءالدین علی بن سعد بن اشرف دهلوی (د ۷۸۲ق) ترتیب یافته است. این کتاب با عنوان *الدر المنظوم فی ترجمة ملفوظ المخدوم* به اردو ترجمه شده است (یزدانی، ۱۵۷؛ نیز نک: تسبیحی، ۱۲۱/۱؛ منزوی، *خطی مشترک*، ۱۳۸۱/۳). ۲. *سراج الهدایة*. برخی گردآوری آن را به شخصی به نام مولانا و یا سید عبدالله، و گروهی هم ترتیب آن را به احمد برنی نسبت داده‌اند. این کتاب مشتمل است بر برخی مسائل فقهی و نیز مسائلی دربارهٔ پیر و مرشد، و باب هفتم آن نیز دربارهٔ خواص میوه‌هاست (EI², همانجا؛ یزدانی، ۱۵۷ـ۱۵۸؛ نیز نک: منزوی، همان، ۴۳۸/۱، ۱۵۴۸/۳ـ۱۵۴۹). ۳. *خزانهٔ جلالی*، یا *خزانة الفوائد جلالی*، که به‌وسیلهٔ احمد، مدعوبه بهاء بن حسن بن محمود گردآوری شده است و مشتمل است بر ابواب توبه، زکات، حج،... و مناقب اولیا و مشایخ و خرقه و... (یزدانی، ۱۵۸؛ منزوی، همان، ۱۴۲۵/۳ـ۱۴۲۶؛ لعلی بدخشی، ۶۹۸). ۴. *جواهر جلالی*، یا *مناقب مخدوم جهانیان*، که شخصی به نام فضل‌الله بن ضیاء عباسی، مرید و خلیفهٔ وی آن را مرتب کرده، و مشتمل است بر موضوعاتی مانند ادعیه، آداب مراقبه، اسرار عارفانه، خواب، طعام و پوشاک (یزدانی، همانجا). در این کتاب دربارهٔ فضیلت سورهٔ فاتحه نیز از قول امام جعفر صادق(ع) مطالبی نقل شده است (لعلی بدخشی، همانجا؛ برای آگاهی بیشتر، نک: منزوی، *فهرست*...، ۶۰۲/۲ـ۶۰۳، *خطی مشترک*، همانجا؛ تسبیحی، ۱۲۴/۱). ۵. رسالهٔ *کنز الاربعین*، که شاید همان *اربعین صوفیه* باشد (غلام‌سرور، ۴۶). ۶. *تحفة السرایر*، گردآوردهٔ فخر محمد غزنوی (عباسی، ۷۶۴؛ منزوی، همان، ۱۳۳۶/۳). ۷. *سؤال و جواب* (همان، ۱۵۶۷/۳). ۸. *مسافرنامه*، یا *سفرنامه*، *سیرنامه*، که شرح مسافرت وی به ایران و دیگر کشورهاست، گردآوردهٔ سید محمود بنگالی (نک: همان، ۱۹۱۸/۳ـ۱۹۱۹، ۵۴/۱۰ ـ ۵۵). ۹. *مظهر جلالی*، یا *ملفوظات جلال‌الدین*، گردآوردهٔ صلاح‌الدین شاه (نک: همان، ۱۹۳۷/۳). ۱۰. *مقررنامه*، یا *مکتوبات جهانیان جهان‌گشت*، که شامل ۴۲ نامه است در مسائل اخلاقی و عرفانی خطاب به تاج‌الدین احمد بن معین سیاه‌پوش دهلوی (منور، ۳۷۳؛ منزوی، همان، ۱۹۸۲/۳؛ عباسی، ۷۶۷). ۱۱. *مناجات جهانیان جهان‌گشت* (منزوی، همان، ۴۴۳/۷).

مآخذ: آریا، غلامعلی، *طریقهٔ چشتیه در هند و پاکستان*، تهران، ۱۳۶۵ش؛ ابوالفضل علامی، *آیین اکبری*، کانپور، ۱۸۹۳م؛ بخاری، باقر، *جواهر الاولیاء*، به کوشش غلام سرور، اسلام‌آباد، ۱۳۹۶ق/۱۹۷۶م؛ برتلس، ی. ا.، *تصوف و ادبیات تصوف*، ترجمهٔ سیروس ایزدی، تهران، ۱۳۵۶ش؛ تسبیحی، محمدحسین، *کتابخانه‌های پاکستان*، اسلام‌آباد، ۱۳۹۷ق/۱۹۷۷م؛ جمالی، حامد، *سیر العارفین*، ترجمهٔ محمد ایوب قادری، لاهور، ۱۹۸۹م؛ چشتی، عبدالرحمان، *مرآة الاسرار*، ترجمهٔ علی‌اصغر چشتی صابری، لاهور، ۱۴۱۱ق؛ داراشکوه، محمد، *سفینة الاولیاء*، کانپور، ۱۹۰۰م؛ دهلوی، عبدالحق، *اخبار الاخیار*، دیوبند، ۱۳۳۲ق؛ زرین‌کوب، عبدالحسین، *جست‌وجو در تصوف ایران*، تهران، ۱۳۵۷ش؛ شمس سراج، عفیف‌الدین، *تاریخ فیروز شاهی*، به کوشش ولایت حسین، کلکته، ۱۸۹۱م؛ شوشتری، نورالله، *مجالس المؤمنین*، تهران، ۱۳۶۵ش؛ عباسی، منظور احسن، *مخطوطات فارسیه*، لاهور، ۱۹۶۳م؛ عبدالحی، *نزهة الخواطر*، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۰ق/۱۹۳۱م؛ غلام‌سرور لاهوری، مقدمهٔ *جواهر الاولیاء* بخاری، اسلام‌آباد، ۱۳۹۶ق/۱۹۷۶م؛ لعلی‌بدخشی، لعل‌بیگ، *ثمرات القدس*، به کوشش کمال حاج سیدجوادی، تهران، ۱۳۷۶ش؛ منزوی، *خطی مشترک*؛ همو، *فهرست نسخه‌های خطی گنج بخش*، اسلام‌آباد، ۱۹۷۹م؛ منور، محمد، «انشاء و مکتوبات»، *تاریخ ادبیات مسلمانان پاکستان و هند*، لاهور، ۱۹۷۱م، ج ۱؛ یزدانی، عبدالمجید، «ملفوظات»، همان؛ نیز: EI².

غلامعلی آریا

بُخاری، صلاح بن مبارک (د۷۹۳ق/۱۳۹۱م)، از صوفیان طریقهٔ نقشبندیه. از زندگی او آگاهی بسیار اندکی در دست است، حتیٰ تاریخ تولد او نیز دانسته نیست. وی خود گوید که در پی یک رؤیای عرفانی به خدمت خواجه علاءالدین عطار (د ۸۰۲ق/۱۴۰۰م)، از پیشوایان بنام طریقهٔ نقشبندی، رسید (ص ۶۶) و در ۷۸۵ق/۱۳۸۳م به وساطت وی در «قصر عارفان» یا «قصر هندوان»، از روستاهای بخارا، به درک محضر خواجه بهاءالدین نقشبند (۷۱۸ـ۷۹۱ق/۱۳۱۸ـ۱۳۸۹م) نایل شد (همانجا؛ نیز نک: طاهری، ۴۰). ظاهراً بخاری سفری نیز از سمرقند به بخارا داشته است (بخاری، ۳۸۲).

از بخاری اثری ارزشمند با عنوان *انیس الطالبین وعدة السالکین* برجای مانده است. این کتاب از کهن‌ترین و مهم‌ترین آثار در اصول طریقهٔ نقشبندیه، و شرح زندگی و مقامات بهاءالدین نقشبند است. به گفتهٔ صاری اوغلی آثار مهم دیگر دربارهٔ این طریقه چون *رشحات عین‌الحیات* واعظ کاشفی، قدسیهٔ خواجه محمد پارسای بخارایی، و بحثهای مربوط به طریقت نقشبندیه در *نفحات الانس* جامی برگرفته از *انیس الطالبین* است (ص ۴۵). وجود چند کتاب دیگر با همین عنوان (نک: منزوی، *فهرستواره*...، ۲۰۲۴/۳ـ ۲۰۲۵؛ طاهری، ۷۴ـ ۷۵)، موجب شده است که در انتساب این کتاب به بخاری اختلاف نظر وجود داشته باشد (نک: صفا، ۷۵/۴، حاشیه؛ صاری اوغلی، ۵۸). اما تصریحی که بخاری خود در مقدمهٔ کوتاه کتاب به انگیزه و چگونگی تألیف آن دارد، هر گونه تردیدی را در تعلق این اثر به بخاری از میان می‌برد (ص ۶۶ـ۶۷).

بخاری پس از درگذشت خواجه بهاءالدین و با کسب اجازه از جانشین وی، خواجه عطار، به نگارش *انیس الطالبین* پرداخت (نک: ص

۶۷؛ نیز نک: رضوی، II/21). با توجه به تاریخ درگذشت بهاءالدین نقشبند و بخاری، می‌توان گفت که *انیس الطالبین* در فاصلهٔ سالهای ۷۹۱ تا ۷۹۳ق تألیف شده است.

انیس الطالبین پس از یک مقدمهٔ کوتاه، دارای ۴ «قسم» است: قسم اول در تعریف ولایت و ولی. مؤلف در این قسم با ذکر آیات و احادیثی به برشمردن نشانه‌های ولی می‌پردازد و سپس شرحی دربارهٔ کرامت نقل می‌کند. قسم دوم در شرح ابتدای احوال خواجه بهاءالدین و ذکر سلسلهٔ خواجگان. قسم سوم در بیان صفات، احوال، اخلاق و گفته‌های خواجه بهاءالدین و شرح طریقه و نسبت سلوک او و چگونگی صحبت و رفتار او با طالبان طریقت و ذکر حقایقی که او در احوال مختلف بیان کرده است. قسم چهارم در ذکر دیگر کرامات و آثار و اعمال خواجه بهاءالدین که در دوران ولایت او روی داده است. این قسم، مفصل‌ترین بخش *انیس الطالبین* است. بخاری در نگارش اثر خود بجز مشاهداتش، از نقل قولهای مریدان و نزدیکان و درویشان ملازم خواجه بهاءالدین نیز بهره برده است (نک: ص ۶۸).

انیس الطالبین جز در مقدمه که از صنایع بدیعی خالی نیست (نک: صاری اوغلی، ۵۳)، کلاً نثری ساده و روان دارد و بخاری گاه بر حسب مورد و مقام به آیات و احادیث نبوی اشاره کرده، و اشعار عربی و فارسی نیز آورده است.

از *انیس الطالبین* چندین نسخه برجای مانده است (نک: منزوی، *خطی مشترک*، ۸۱۰/۱۱-۸۱۳، ۲۱۶۹/۱۲؛ *فهرستواره*، ۲۰۲۴/۳؛ استوری، I(2)/948). این کتاب به کوشش خلیل ابراهیم صاری اوغلی در تهران طبع و نشر شده است. ترجمهٔ ترکی آن نیز به قلم عزی سلیمان افندی (د ۱۱۶۸ق) سالها پیش به چاپ رسیده بوده است (بروسه لی، ۱۰۱/۳).

مآخذ: بخاری، صلاح، *انیس الطالبین*، به کوشش خلیل ابراهیم صاری اوغلی، تهران، ۱۳۷۱ش؛ بروسه‌لی، محمدطاهر، *عثمانلی مؤلفلری*، استانبول، ۱۳۴۲ق؛ صاری اوغلی، خلیل ابراهیم، مقدمه بر *انیس الطالبین* (نک: هم، بخاری)؛ صفا، ذبیح‌الله، *تاریخ ادبیات در ایران*، تهران، ۱۳۵۶ش؛ طاهری عراقی، احمد، مقدمه بر *قدسیهٔ پارسای بخارایی*، تهران، ۱۳۵۴ش؛ منزوی، *خطی مشترک*؛ همو، *فهرستوارهٔ کتابهای فارسی*، تهران، ۱۳۷۶ش؛ نیز:
Rizvi, A. A., *A History of Sufism in India*, New Delhi, 1986; Storey, C. A., *Persian Literature*, London, 1972.
هدیٰ سیدحسین‌زاده

بُخاری، عبدالکریم، نک: عبدالکریم بخاری.

بُخاری، علاءالدین، نک: علاءالدین عطار.

بُخاری، محمد بن مبارک‌شاه، نک: میرک بخاری.

بُخاریِ اَرفَنجی، ابونصر احمد بن محمد بن نصر، ادیب و مفسر فارسی زبان قرآن کریم (سدهٔ ۵ق/۱۱م). او از مردم ماوراءالنهر، و از شاگردان شیخ ابوالقاسم محمود بن حسن جیهانی (زنده در ۴۷۵ق/ ۹۸۵م) بود. ارفنج که وی منسوب بدانجاست، نام شهری در مسیر جیحون به فرغانه، در جانب راست وادی سغد است که آن را آرْبَنْجَن (*اشکال...*، ۱۸۸، ۱۹۶؛ ابن حوقل، ۴۹۶؛ اصطخری، ۲۵۴؛ بیرونی، ۵۷۶/۲؛ سمعانی، ۱۰۴/۱) و یا رَبَنْجَن (*حدودالعالم*، ۱۰۷) گفته‌اند و مقدسی هم نام این شهر را رَبَنْجان ثبت کرده است (ص ۲۱۶).

از بخاری ارفنجی اثری به نام *تاج القصص* بر جا مانده است که از کهن‌ترین کتابهای قصص الانبیا به شمار می‌رود. *تاج القصص* متن مفصلی است که مؤلف در آن به شرح زندگی پیامبران پرداخته، و مطالب آن بدین شرح است: آفرینش و آدم (ع)، ادریس، نوح (ع)، هود، صالح، شعیب، ابراهیم (ع)، اسماعیل (ع)، یعقوب، یوسف (ع)، موسیٰ (ع)، ایوب، یونس، جالوت، داوود (ع)، سلیمان، لقمان، اسکندر، حضرت محمد (ص). در پایان، شرح معجزات پیامبر اسلام و دیگر پیامبران و سپس اخبار خلفا تا شهادت حضرت علی (ع) و برخی رویدادهای تاریخی صدر اسلام تا شهادت امام حسین (ع) آمده است.

منزوی بخاری ارفنجی را با احمد بن محمد بن منصور ارفنجی که در *ادبیات فارسی* استوری نامی از او آمده (۷۲۱/۲-۷۲۲)، یکی شمرده، و *قصص الانبیا* را که بلوشه به این شخص نسبت داده (شم 360)، همان *تاج القصص* دانسته است (*فهرستواره*، ۱۵۶۶/۳).

در برخی فهرستها، نگارش کتابی به نام *انس* (*انیس*) المریدین و روضة المحبین به بخاری ارفنجی نسبت داده شده است (نک: استوری، ۱۰۹/۱؛ *بانکیپور*، XIV/1؛ منزوی، *فهرست...*، ۵/۱-۶)، اما این اثر، تفسیر سورهٔ یوسف، و فصلی از *تاج القصص* است (همان، ۱۳۲۶/۳- ۱۳۲۷). از مقدمهٔ نسخهٔ کهن *تاج القصص* چنین برمی‌آید که *انس المریدین* خود کتاب مستقلی بوده، که ابوالقاسم محمود بن حسن جیهانی، استاد بخاری ارفنجی، بنا به درخواست شاگردانش، در تفسیر سورهٔ یوسف فراهم آورده بوده است و سپس بخاری ارفنجی در ۴۷۵ق/ ۱۰۸۲م در بلخ، نسخه‌ای از آن را تهیه، و پس از مقابله با متن اصلی، در آن اینگونه تصرف کرده است: ۱. مشکلات متن را به قدر توان خود گشوده است. ۲. به کوتاه کردن سخنانی پرداخته که در نظر او دشوار می‌نموده است. ۳. صورت واضح آیه‌هایی را که جیهانی نیاورده بوده، به متن افزوده است. ۴. متن داستان یوسف را با تفصیل بیشتری نگاشته است. ۵. برخی سخنان لطیف را از نسخهٔ *تکملة اللطایف و نزهة الطرایف* برگزیده، و به متن اصلی افزوده است (بخاری ارفنجی، ۱؛ دربارهٔ *تکملة اللطایف*، نک: منزوی، *فهرستواره*، ۱۷۳۶/۳).

به این ترتیب، بخاری ارفنجی اثر استاد خود را مطول‌تر و مشبع‌تر کرده، و آن را به عنوان فصلی در کتاب خود گنجانده، و پس از آن به شیوهٔ پیشین، *تاج القصص* را ادامه داده، و به پایان برده است.

از *تاج القصص* نسخه‌های متعدد بر جا مانده است و معتبرترین آنها که احتمالاً از روی نخستین تحریر *تاج القصص* تهیه شده، مربوط به سدهٔ ۹ق/۱۵م است و آغاز و پایان ندارد (نک: آل‌داود، ۱۸). منزوی این نسخه را معرفی کرده است (*خطی مشترک*، ۱۳/۱). آل داود ضمن تهیهٔ فهرستی از کلیهٔ نسخه‌های *تاج القصص*، تصریح کرده که دیگر

نسخه‌های این کتاب، همگی متعلق به سدهٔ ۸ق/۱۴م و پس از آن است و از روی تحریر جدیدی تهیه شده است که با متن نسخهٔ کهن، تفاوتهایی دارد.

مآخذ: آل داود، سیدعلی، «*تاج القصص* کهن‌ترین داستان پیامبران به زبان پارسی»، *کتابداری*، تهران، ۱۳۶۷ش، شم‍ ۱۳؛ ابن حوقل، محمد، *صورة الارض*، به کوشش کرامرس، لیدن، ۱۴۱۳ق/۱۹۹۲م؛ استوری، چ.ا.، *ادبیات فارسی*، ترجمه به روسی برگل، ترجمهٔ یحیی آرین‌پور و دیگران، تحریر احمد منزوی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ *اشکال العالم*، منسوب به ابوالقاسم جیهانی، ترجمهٔ علی بن عبدالسلام کاتب، به کوشش فیروز منصوری، مشهد، ۱۳۶۸ش؛ اصطخری، ابراهیم، *مسالک و ممالک*، ترجمهٔ کهن فارسی، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۴۷ش؛ بخاری ارفنجی، احمد، تصویر دو صفحه از *تاج القصص*، همراه «*تاج القصص* کهن‌ترین...» (نک‍: هم‍، آل داود)؛ بیرونی، ابوریحان، *القانون المسعودی*، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۴ق/۱۹۵۵م؛ *حدود العالم*، به کوشش منوچهر ستوده، تهران، ۱۳۴۰ش؛ سمعانی، عبدالکریم، *الانساب*، به کوشش عبدالله عمر بارودی، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ مقدسی، محمد، *احسن التقاسیم*، به کوشش محمد مخزوم، بیروت، ۱۹۸۷م؛ منزوی، *خطی مشترک*؛ همو، *فهرست نسخه‌های خطی کتابخانهٔ گنج‌بخش*، اسلام‌آباد، ۱۳۵۷ش؛ همو، *فهرستوارهٔ کتابهای فارسی*، تهران، ۱۳۷۶ش؛ نیز:

Bankipore; Blochet, E., *Catalogue des manuscrits persans de la Bibliotheque nationale*, Paris, 1905.

مریم مجیدی

بَخت، اصطلاحی در فلسفهٔ اسلامی برای تبیین رویدادهایی که وقوع آنها با نظام شناخته شدهٔ علل و معلولات ناهماهنگ به نظر می‌رسد. اساس این اندیشه بر این تصور استوار بوده است که برخی از پدیده‌ها از نظم حاکم بر طبیعت پیروی نمی‌کنند و بنابراین، نمی‌توان آنها را بر پایهٔ قوانین علیت تبیین کرد. فیلسوفان مسلمان در مبحث بخت یا بخت و اتفاق به تبیین اینگونه رویدادها در چارچوب اصل علیت پرداخته‌اند.

نخستین کسی که به صورت روشمند از اتفاق و تصادف ــ هر چند سخت موجز و خلاصه ــ سخن گفته، ارسطوست (نک‍: متافیزیک، گ 1064b، سطر 15، گ 1065b، سطر 4، گ 1034a، سطرهای 21-9، فیزیک، گ 195b، سطر 31، گ 198a، سطر 13، *باری ارمیناس*[1]، گ 18b، سطر 5، گ 19a، سطر 22).

مترجمان عربی آثار ارسطو «اتفاق» را در برابر تعبیر «خودبه خودی[2]» به کار برده، آن را به عبارت عربی «من تلقاء نفسه» نیز ترجمه کرده‌اند. واژهٔ فارسی «بخت» که در ترجمهٔ فیزیک ارسطو و دیگر متون فلسفهٔ اسلامی به کار رفته است، معادل دقیقی برای واژهٔ یونانی «توخه[3]» است (نک‍: ابوحیان، ۱۶۱/۲؛ ابوعلی مسکویه، ۱۰۳-۱۰۴؛ «اثولوجیا»، ۱۲۷؛ اسحاق، ۱۱۱/۱، ۱۲۷).

تمایزی که در نگاه نخست میان پدیده‌های قانونمند و پیش‌بینی پذیر با امور خلاف عادت و پیش‌بینی ناپذیر دیده می‌شود، گاه به این اعتقاد منجر شده است که بخت و اتفاق، بیرون از شمول اقسام علیت، و خود مبدأی ناشناخته برای فعلیتهاست. ارسطو با اینکه امور اتفاقی را همانند پدیده‌های دیگر، پیرو قوانین علیت می‌شمارد، برای بخت و اتفاق نوعی اصالت هم قائل می‌شود که تطبیق بیان او در فیزیک و متافیزیک را اندکی دشوار می‌سازد (نک‍: راس، 77).

فیلسوفان مسلمان ــ و به ویژه ابن سینا ــ بحث بخت و اتفاق را به شیوه‌ای که به بیان ارسطو در طبیعیات (فیزیک) نزدیک‌تر است، به تفصیل ذیل مبحث علیت طرح کرده‌اند. مثلاً ارسطو و مشائیان از نظریهٔ دموکریتوس در پیدایش جهان از اثر گرد آمدن تصادفی ذرات تجزیه ناپذیر، انتقاد می‌کنند که او گردش و حرکتی را که جهان و افلاک را از حالت آشفتگی نخستین[4] در آورده، و نظم بخشیده است، به اتفاق و تصادف نسبت داده، در حالی که در مورد فعلیتهای درون جهان، یعنی پیدایش انواع موجودات و وقوع رویدادهای جزئی به ضرورت علّی معتقد بوده است (ارسطو، *فیزیک*، گ 196a، سطر 24- 196b، سطر 4؛ قس: ابن سینا، *الشفاء*، سماع...، ۶۱، ۶۸؛ نیز، صدرالدین، ۲۵۳/۲- ۲۵۴، ۲۳۶/۵).

امپدوکلس نیز که در تبیین حرکت و اجتماع عناصر عامل اتفاق و صدفه را در کارآورده، مورد انتقاد فیلسوفان مسلمان واقع شده است. در نظر او هیأتها و کیفیات اشیاء، برآمده از اجتماع اتفاقی عناصرند، اما از میان این هیأتها آنهایی باقی مانده‌اند که امکان بقا داشته‌اند و آنچه از سازگاری کیفیتهای اشیاء با نیازها و کاربردهای آنها می‌بینیم، مطابق عنایتی پیشین نیست، بلکه به حسب اتفاق حاصل شده، و به علت شایستگی بقاء همین نوع کیفیتها پایدار شده است (نک‍: ابن سینا، همان، ۶۱-۶۲، ۶۹؛ صدرالدین، ۲۱۰/۱، ۲۵۴/۲؛ قس: ارسطو، همان، گ 196a، سطرهای 24-21).

ابن سینا به نقل از ارسطو می‌گوید که کسانی برای بخت منزلتی مهم قائل بوده‌اند و آن را سبب الٰهی مستور و فراتر از درک عقول می‌شمرده‌اند، تا آنجا که بخت را در مقام صنمی قابل پرستش می‌نشانده‌اند (همان، ۶۱؛ قس: ارسطو، همان، گ 196b، سطرهای 7-5). گفتنی است که اشارهٔ ارسطو در این گزارش به دموکریتوس بوده است (نک‍: دیلز، II/29). چنانکه ابن سمح در شرح سخن ارسطو از اسکندر افرودیسی نقل می‌کند، بعدها رواقیان نیز می‌گفتند که بخت علتی الٰهی است که ذهن انسان به فهم آن نمی‌رسد. این تعبیر در نظر رواقیان که معتقد بودند هر چیزی به ضرورت و مشیت روی می‌دهد، تأکیدی است بر اینکه تصور بخت ناشی از ناآگاهی انسان به اسباب و علل است (نک‍: ابن سمح، ۱۱۹؛ کرمر، 204).

امور اتفاقی به اموری اطلاق می‌شود که برخلاف رویدادهای همیشگی و رویدادهایی که در غالب اوقات رخ می‌دهند، وقوعشان استثنایی و اقلی است. این فرض مسلّمی است که در قاعدهٔ فلسفی «الاتفاقی لایکون دائمیاً و لا اکثریاً» نیز بیان شده، و ابن سینا آن را مبنای اعتبار استقراء (ه‍ م) دانسته است (نک‍: *الشفاء*، برهان، ۹۵-۹۷، *الاشارات*...، ۲۱۶/۱). در توضیح صدفه و اتفاق و سازگاری آن با شمول اصل علیت، بر این نکته تأکید می‌شود که طبقه‌بندی امور بر پایهٔ

1. *Peri hermenias*. 2. automaton 3. tuché 4. chaos

احتمال وقوع، به ۴ مرتبهٔ دائمی، اکثری، اقلی و مساوی، تنها به اعتبار شناخت ما از طبیعت جاری امور معنا می‌یابد و روشن است که در مقام تحقق، همهٔ رویدادها مشمول این حکمند که تا از ناحیهٔ علتی ضرورت نیابند، وجودشان ممکن نیست. امور اکثری تفاوتی با امور دائمی ندارند، جز اینکه در برخی موارد روندی همیشگی به واسطهٔ مانعی بر هم می‌خورد و پیداست که مؤثر افتادن آن مانع، خود مؤید ضرورت بخش بودن علت است. به همین اعتبار، در اموری که احتمال روی دادن یا ندادن مساوی به نظر می‌رسد، هر یک از دو احتمال جز با تأثیر علتی ضروری یا تکمیل کننده تحقق نمی‌یابد. بدین گونه، امور اتفاقی یا اقلی نیز در ذات خود تفاوتی با دیگر رویدادها ندارند و اقلی بودن آنها نسبی است. ممکن است چیزی به قیاس طبیعت کلی، نادر و اقلی محسوب شود، ولی به اعتبار اسباب موجدهٔ خود اکثری یا دائمی باشد (همو، *الشفاء*، سماع، ۶۲-۶۴؛ صدرالدین، ۲/۲۵۵-۲۵۶). با اینهمه، چنانکه ارسطو تصریح می‌کند، امور اقلی و عارضی از این رو متمایزند که نمی‌توانند مستقیماً موضوع دانش ما به جهان واقعیت قرار گیرند (*متافیزیک*، گ 1027a، سطرهای 28-19، گ 1064b، سطر 30- 1065a، سطر 6).

اتفاقی بودن یک رویداد در جایی است که آن رویداد معلول عاملی غیر از علت شناخته شدهٔ خود باشد، یا به بیان دیگر، یک علت چیزی غیر از معلول مورد انتظار خود پدید آورد. چنین وضعی بی‌آنکه نافی علیت باشد، همواره به سبب تقارن و همراهی میان دو عامل پیش می‌آید و ذهن ممکن است در این موارد علت اصلی یا بالذات را از علت بالعرض تمیز ندهد. اگر الف علت ب باشد و ب مقارن با ج، الف به حسب اتفاق علت ج شمرده می‌شود، در حالی که ارتباط میان الف و ج نه ذاتی، بلکه عارضی است. مثال مشهور در این باره این است که کسی که به ندرت برای خرید به بازار می‌رود، در آنجا اتفاقاً به کسی که به او بدهکار بوده است، برخورد کند و موفق به بازیافتن مال خود شود. در چنین مواردی گاه رقم خوردن سرنوشت را به عامل بخت و اتفاق نسبت می‌دهند، در حالی که نتیجهٔ خلاف انتظار، صرفاً معلول اسباب ویژهٔ خود بوده است. چنانکه اگر کسی را فرض کنیم که از سیر وقایع منتهی به هریک از این رویدادها آگاه باشد، از منظر او فرجام کار عیناً قابل پیش بینی است (ابن سینا، همان، ۶۵-۶۶؛ ابن رشد، «السماع...»، ۱۹؛ سبزواری، ۱۶۴؛ قس: ارسطو، *فیزیک*، گ 198a، سطرهای 13-5، *متافیزیک*، گ 1026b، سطر 27- 1027a، سطر 15، گ 1064b، سطر 15- 1065b، سطر 4).

هر چیز یا رویدادی تنها یک علتِ بالذات یا یک مجموعهٔ خاص از عللِ بالذات دارد و در عین حال، برای آن می‌توان شمار نامحدود و نامعینی از عللِ بالعرض در نظر گرفت، یعنی همهٔ اموری که با آن علتِ بالذات همراهی و همزمانی داشته باشند؛ اما میان یک رویداد و علل بالعرض آن همیشه رابطه‌ای از نوع اتفاق وجود ندارد. مثلاً اگر مقارن با نشستن کسی ماه گرفتگی رخ دهد، نمی‌توان گفت که نشستن او اتفاقاً سبب این امر بوده است. امر مقارن با معلولِ بالذات تنها در جایی معلولِ اتفاقی شمرده می‌شود که بتوان رابطه‌ای میان سبب و آن معلولِ بالعرض تصور کرد، اگرچه این رابطه در مواردی نادر قابل فرض باشد. به بیان دیگر، اتفاق تنها در آنجا معنا می‌یابد که معلول بالعرضِ یک رویداد طبیعی یا یک فعل ارادی با غایت و نتیجه‌ای که از آن رویداد یا عمل انتظار می‌رفته است، سنجیده شود. این غایت در رویدادهای طبیعی، عبارت است از نتیجهٔ کنشهایی که از طبیعت اجسام برمی‌آید؛ و در افعال انسانی عبارت از مقصود و غایت اندیشیدهٔ فاعل است. آنچه به علیت ذاتی پدید می‌آید، همان غایت و فرجام ذاتی هر مبدأی است؛ اما غایتی که بالعرض از آن حاصل می‌شود، تنها آنگاه که قابل فرض به عنوان غایت واقعی باشد، معلول اتفاقیِ آن مبدأ به شمار می‌رود (ابن سینا، همان، ۶۴-۶۵؛ ابن رشد، تفسیر...، ۲/۶۹۲-۶۹۵، ۷۳۶؛ «السماع»، ۱۹-۲۰؛ ارسطو، *فیزیک*، گ 196b، سطر 17- 197a، سطر 20).

اصطلاح «بخت» ــ در آثار فیلسوفان مسلمان ــ با آنکه گاه در مفهوم عامِ اتفاق نیز به کار رفته است، در اصل بر معنایی خاص‌تر دلالت می‌کند و به آن دسته از امور اتفاقی اطلاق می‌شود که مبدأ آنها فاعل ارادی، یعنی انسان باشد. از همین‌رو، گفته‌اند موضوع بخت همان موضوع فکر (رویّت) است، زیرا انتخاب و قصد بدون فکر صورت نمی‌پذیرد. بنابراین، آن نوع رویدادهایی به بخت نسبت داده می‌شوند که بتوان آنها را غایت بالعرض برای عمل ارادی انسان محسوب کرد و چنین غایتی برای فاعل می‌تواند نتیجهٔ نیک یا بد عمل او تلقی شود. سخن گفتن از بخت نیک و بخت بد به همین مفهوم باز می‌گردد و تحلیل آن مانند دیگر امور اتفاقی است (ابن سینا، همان، ۶۶-۶۷؛ ابن رشد، همان، ۲۰؛ ابوالبرکات، ۲/۱۹-۲۰؛ فخرالدین، ۱/۵۳۱؛ قس: ارسطو، *متافیزیک*، گ 1065a، سطر 30- 1065b، سطر 2، *فیزیک*، گ 197a، سطرهای 7-5، گ 197a، سطر 25- 198a، سطر 4).

مآخذ: ابن رشد، محمد، *تفسیر ما بعدالطبیعة*، به کوشش م. بویژ، بیروت، ۱۹۴۲م؛ همو، «السماع الطبیعی»، *رسائل*، حیدرآباد دکن، ۱۳۶۶ق/۱۹۴۷م؛ ابن سمح، ابوعلی، حواشی بر *الطبیعهٔ* ارسطو (نک: هم، اسحاق بن حنین)؛ ابن سینا، *الاشارات و التنبیهات*، تهران، ۱۴۰۳ق؛ همو، *الشفاء*، طبیعیات، سماع طبیعی، به کوشش سعید زاید، منطق، برهان، به کوشش ابوالعلا عفیفی، قاهره، ۱۳۷۵ق/۱۹۵۶م؛ ابوالبرکات بغدادی، هبة‌الله، *المعتبر*، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۸ق؛ ابوحیان توحیدی، علی، *الامتاع و المؤانسة*، به کوشش احمد امین و احمد زین، قاهره، ۱۹۵۳م؛ ابوعلی مسکویه، احمد، «الشوامل»، *الهوامل و الشوامل*، به کوشش احمد امین و احمد صقر، قاهره، ۱۳۷۰ق/۱۹۵۱م؛ «اثولوجیا»، *افلوطین عند العرب*، به کوشش عبدالرحمان بدوی، قاهره، ۱۹۵۵م؛ اسحاق ابن حنین، *الطبیعة* (ترجمهٔ فیزیک ارسطو)، به کوشش عبدالرحمان بدوی، قاهره، ۱۳۸۴ق/۱۹۶۴م؛ سبزواری، ملاهادی، *شرح غرر الفوائد*، به کوشش مهدی محقق و توشی هیکو ایزوتسو، تهران، ۱۳۶۰ش؛ صدرالدین شیرازی، محمد، *الاسفار*، تهران، ۱۳۸۳ق؛ فخرالدین رازی، *المباحث المشرقیة*، حیدرآباد دکن، ۱۳۴۳ق؛ نیز:
Aristotle, *Metaphysics*; id, *Physics*; id, *Peri hermenias (De Interpretatione)*; Diels, H., *Die Fragmente der Vorsokratiker*, ed. W. Kranz, Berlin, 1954; Kraemer, J. L., *Philosophy in the Renaissance of Islam*, Leiden, 1986; Ross, W. D., *Aristotle*, London, 1949.

محمدجواد انواری

بُختِ اَرْدِشیر، نک: بوشهر.

بَخْتاوَرخان، محمد، مورخ و دیوان سالار عصر اورنگ زیب (ﻫ م). از نخستین سالهای زندگی او اطلاعی در دست نیست. بنا بر اطلاعی که خود وی در کتاب *ریاض الاولیاء* به دست داده است (گ ۲۳۰)، می‌توان تاریخ تولد او را در ۱۰۲۹ یا ۱۰۳۰ق/۱۶۲۰ یا ۱۶۲۱م دانست (نک: علوی، I/16).

بختاورخان در ۱۰۶۵ق/۱۶۵۵م منشی شاهزاده اورنگ زیب شد و در کشمکشهای او و برادرانش بر سر جانشینی شاهجهان (حک ۱۰۳۷-۱۰۶۸ق)، به پشتیبانی از اورنگ زیب برخاست (بختاورخان، *مرآة...*، ۶۲/۱؛ آفتاب اصغر، ۴۵۰). اورنگ زیب نیز پس از تاج گذاری، او را لقب «خان» و منصب هزاری و داروغگی خاصان داد (بختاورخان، همان، ۱۶۵/۱، ۳۳۸؛ مستعدخان، ۱۷۲؛ شاهنوازخان، ۳(۲)/۹۷۲؛ آفتاب اصغر، ۴۵۰-۴۵۱). وی در دوران خدمتش در دربار اورنگ زیب، چند مسجد، یک کاروانسرا نزدیک دهلی، کاروانسرایی در بختاورپور، پلی نزدیک دهلی، و باغی نزدیک اعزآباد و نیز لاهور بنا کرد (بختاورخان، همان، ۵۲۲/۲-۵۲۴؛ سرخوش، ۲۵).

بختاورخان در ۱۵ ربیع الاول ۱۰۹۶ق/۱۰ فوریهٔ ۱۶۸۵م پس از ۳۰ سال خدمت در دربار درگذشت و اورنگ زیب خود پیکرش را تشییع کرد و بر او نماز گزارد («کیفیت...»، ۶۹۳/۲؛ مستعدخان، ۱۷۱).

فعالیتهای ادبی: اورنگ زیب بیشتر دوران سلطنتش را در کشمکشهای داخلی و خارجی می‌گذراند. از این‌رو، تنها علاقهٔ بختاورخان به ادب و هنر موجب شد تا فضای آن دوره برای پرورش ادیبان و شاعران مساعد گردد و دربار اورنگ زیب به مجمع ادیبان و دانشمندان تبدیل شود. مستعدخان مؤلف *مآثر عالمگیری*، و شیخ رضی‌الدین بهاگلپوری یکی از نویسندگان *فتاوی عالمگیری* از کسانی بودند که توسط بختاورخان به دربار اورنگ‌زیب راه‌یافتند (علوی، I/18, 19؛ EI², I/954؛ نیز نک: مستعدخان، ۱۷۲) و شاعرانی چون، عبدالرسول کشمیری (متخلص به استغنا)، تحسین، عرشی و قیصر تتوی از حمایت بختاورخان برخوردار شدند (بختاورخان، همان، ۵۴۳/۲، ۵۵۸، ۶۲۸، ۶۴۹). افزون بر این، آثار مهم دیگری نیز در این دوره پدید آمد (همان، ۵۱۶/۲-۵۱۹؛ عبدالحی، ۹۱/۵).

آثار:

۱. *مرآة العالم*، که از مهم ترین آثار بختاورخان است و در ۱۰۷۸ق نگاشته شده است. این اثر در تاریخ عمومی، و مشتمل بر یک مقدمه و ۷ جلد (آرایش) و هر جلد در چند باب (نمایش) و هر باب در چند فصل (پیرایش) است. مجلدات نخست در تاریخ عمومی جهان است و مجلدات بعدی به وقایع دوران سلاطین دهلی و امپراتوران گورکانی اختصاص یافته، و جلد آخر مشتمل بر حوادث ۱۰ سال اول فرمانروایی اورنگ زیب و اوضاع و احوال فرهنگی این دوره است. در باب سوم آن نیز به ذکر احوال دانشمندان و مشایخ هند (نک: ۴۰۷/۲-۴۰۸، ۴۲۱-۴۲۲)، خوش‌نویسان و برخی از شعرا پرداخته شده است (۴۵۹/۲ بب، ۵۲۵، جم). مأخذ مهم بختاورخان در تألیف این اثر، کتاب *عالمگیرنامه*، اثر میرزا منشی محمدکاظم است (آفتاب اصغر، ۴۵۲؛ نیز نک: علوی، ۱/۱، ۱۶ جم)، اما ذکر وقایع روزگار اورنگ زیب مستند به اطلاعات و مشاهدات خود بختاورخان نیز هست. *مرآة العالم* از نظر شیوه و سبک بیان نسبت به آثار قبلی اوخالی از هرگونه تکلف، و دارای نثری روان است (نک: ۷/۱، ۲۸۳؛ آفتاب اصغر، ۴۵۵). بخش آخر کتاب که احوال و مرگ بختاورخان را نیز در بردارد، گویا پس از مرگ او به وسیلهٔ مستعدخان تکمیل شده است (نک: آفتاب اصغر، ۴۵۳). از این اثر مهم، فقط بخش آخر آن که مربوط به دوران اورنگ زیب است، در لاهور چاپ شده است، اما نسخه‌های فراوان دیگری از آن در کتابخانه‌ها یافت می‌شود (منزوی، ۱۲۶/۱۰-۱۲۷؛ آصفیه، ۲۳۵/۱-۲۳۶؛ اته، I/55-56؛ *بانکیپور*، VI/55-56).

۲. *چهار آیینه*، یا *آیینهٔ بخت*، که در ۱۰۶۸ یا ۱۰۶۹ق تألیف شده است. برخی معتقدند که این کتاب، طرح نخستین *مرآة العالم* بوده است (ایوانف، 5؛ استوری، I(1)/132)؛ در حالی که خود بختاورخان در *مرآة‌العالم* یادآور شده (۵۱۶/۲) که *چهار آیینه* کتاب مستقلی است. این کتاب که از یک مقدمه، یک خاتمه و ۴۰ معاینه (بخش) تشکیل شده، شامل احوال پیامبران، خلفا، پادشاهان و عارفان است. ۴ معاینهٔ آخر به شرح وقایع ۴ جنگ اورنگ زیب با برادرانش بر سر جانشینی شاهجهان اختصاص یافته است (نک: همانجا؛ الیت، VII/150؛ ایوانف، 5-6). یک نسخهٔ خطی این اثر، در مجموعهٔ نسخه‌های فارسی کرزن در کتابخانهٔ انجمن آسیایی بنگال، و نسخهٔ دیگری نیز در کتابخانهٔ خصوصی عالمگیر شجاع در لاهور نگهداری می‌شود (همو، 5؛ منزوی، ۱۲۴/۱۰-۱۲۵).

۳. *ریاض الاولیاء*، که در ۱۰۹۰ق تألیف شده، و دارای ۴ چمن (بخش) است و در آن به ذکر مکارم امامان معصوم (ع)، مناقب خلفای راشدین و شرح احوال اولیا و مشایخ، و منتخباتی از *تذکرة الاولیاء*، *نفحات الانس*، *رشحات عین‌الحیاة* و *منتخب الاخبار* را نیز شامل می‌شود (ریو، III/975؛ آصفیه، ۲۹۰/۱؛ نیز نک: بختاورخان، *ریاض...*، جم). از این کتاب، دو نسخهٔ خطی در دست است که یکی در کتابخانهٔ آصفیه و دیگری در موزهٔ بریتانیا نگهداری می‌شود (آصفیه، ریو، همانجاها).

۴. *تاریخ هندی*، که در ۱۰۷۸ق تألیف شده، و مشتمل بر تاریخ تیموریان هند است. این کتاب به ۶ فصل تقسیم شده، و هر فصل با رعایت ترتیب تاریخی، به وقایع دوران فرمانروایان گورکانی از بابر (حک ۹۳۲-۹۳۷ق) تا اورنگ زیب اختصاص یافته است (آفتاب اصغر، ۴۹۰-۴۹۱؛ استوری، I(1)/517). تنها یک نسخه از این کتاب شناخته شده که در دانشگاه پرینستون نگهداری می‌شود (همانجا).

۵. *بیاض*، یا *سوادالاعظم*، که در ۱۰۸۲ق تألیف شده، و مجموعه‌ای از شعر، نثر، تذکرهٔ شعرا، ساقی نامه‌ها و دیوان شعرای متقدم و متأخر است که در زمان خود بختاورخان به وسیلهٔ خوش نویسان، نوشته شده است (بختاورخان، *مرآة*، ۵۱۷/۲-۵۱۸؛ علوی، I/20؛ قس: ریو،

I/126). از دیگر آثار بختاورخان می‌توان به منتخباتی از آثار سنایی، عطار، مولوی، و نیز *روضة الاحباب* و *تاریخ الفی* اشاره کرد (نک: بختاورخان، همان، ۵۱۶/۲-۵۱۷؛ عبدالحی، ریو، همانجاها).

برخی از مآخذ، تألیفات بختاورخان را به محمد بقا نسبت داده‌اند (نک: الیت، همانجا؛ استوری 131/(1)I؛ قس: مستعدخان، ۱۷۲؛ شاهنوازخان، ۲/۱؛ علوی، 15-I/14؛ ریو، I/123, III/975). این ادعا، بیشتر دربارهٔ *مرآة العالم* مطرح است و گفته شده که این کتاب، طرح اولیهٔ *مرآة جهان نما* اثر محمد بقا بوده است. با آنکه فصولی از این دو کتاب، کاملاً به هم شبیه است، اما دلیل قطعی که این ادعا را ثابت کند، در دست نیست (الیت، VII/150-151)؛ جز آنکه بختاورخان خود در *مرآة العالم* تصریح کرده که محمد بقا در تألیف این اثر با او همکاری کرده است (نک: ۵۵۴/۲).

مآخذ: آصفیه، خطی؛ آفتاب اصغر، *تاریخ نویسی فارسی در هند و پاکستان*، لاهور، ۱۳۴۶ش؛ بختاورخان، محمد، *ریاض الاولیاء*، میکروفیلم موجود در کتابخانهٔ مرکز؛ همو، *مرآة العالم: تاریخ اورنگ زیب*، به کوشش ساجده س. علوی، لاهور، ۱۹۷۹م؛ سرخوش، محمدافضل، *کلمات الشعرا*، لاهور، ۱۹۴۲م؛ شاهنوازخان، *مآثر الامرا*، به‌کوشش عبدالرحیم، کلکته، ۱۸۸۸م؛ عبدالحی، *نزهة الخواطر*، حیدرآباددکن، ۱۳۹۶ق/۱۹۷۶م؛ علوی، ساجده س.، مقدمه و حواشی بر *مرآة العالم* (نک: هم‍ ، بختاورخان)؛ «کیفیت وفات بختاورخان»، *مرآة العالم* (نک: هم‍ ، بختاورخان)؛ مستعدخان، محمد ساقی، *مآثر عالمگیری*، ترجمهٔ محمد فداعلی طالب، کراچی؛ منزوی، خطی مشترک؛ نیز:

Alvi, S. S., introd. *Mir'āt al-'Ālam* (vide: PB, Bakhtāwar Khān); *Bankipor*; EI²; Elliot, H. M., *The History of India*, Allahabad; Ethé, H., *Catalogue of The Persian, Turkish, Hindûstânî, and Pushtû Manuscripts in the Bodleian Library*, Oxford, 1989; Ivanow, W., *Concise Descriptive Catalogue of the Persian Manuscripts*, Calcutta, 1926; Rieu, Ch., *Catalogue of the Persian Manuscripts in the British Museum*, London, vol. I, 1966, vol. III, 1883; Storey, C. A., *Persian Literature*, London, 1970.

شادی دایی رضایی مقدم

بَخْتْ خان، محمد (مق ۱۲۷۵ق/۱۸۵۹م)، یکی از رهبران اصلی «شورش بزرگ نظامی» هندیان برضد بریتانیا در ۱۲۷۴ق/۱۸۵۸م. او در حدود سال ۱۲۱۲ق/۱۷۹۷م در سلطان‌پور اَوَده زاده شد. پدرش عبدالله خان از بازماندگان غلام قادر روهیله بود که به واسطهٔ ازدواج با شاهزاده‌ای از فرمانروایان مخلوع اوده، به خانوادهٔ سلطنتی وابسته شده بود (EI²). بخت خان در حدود سال ۱۲۳۳ق/۱۸۱۸م با درجهٔ «صوبه‌دار» وارد توپخانهٔ تیپ بریلی[1] شد و تا حدود سال ۱۲۷۳ق/۱۸۵۷م در این سمت باقی ماند (همانجا). وی در نخستین جنگ جلال‌آباد (۱۲۵۴-۱۲۵۸ق/۱۸۳۸-۱۸۴۲م) شرکت داشت و شایستگی او در این جنگ، افتخارات و نشانهای بسیاری را برای توپخانهٔ تحت فرمانش به ارمغان آورد (اسپیر، 213؛ بال، I/508؛ «مسلمانان...[2]»، EI²; I/119).

اوج شهرت بخت‌خان هنگامی بود که وی در ۱۲۷۴ق فرماندهی سپاهیان معترض هندی برضد تسلط انگلیسیها را برعهده گرفت (نک: شورش...، ۶۸). گسترش دامنهٔ قیام و پیروزیهای موردنظر مبارزان، نیاز به رهبرانی فعال داشت و به همین دلیل، وقتی سپاهیان بریلی به فرماندهی بخت‌خان وارد دهلی شدند و او ــ به عنوان رهبر برجستهٔ نظامی که به خانوادهٔ سلطنتی نیز منتسب بود ــ از بهادرشاه دوم خواست که فرماندهی کل سپاهیان هند را به او دهد، با تقاضایش به گونه‌ای موافقت شد و وی عملاً با وجود میرزا مغول که رسماً فرماندهی کل را در دست داشت، رشتهٔ امور را در اختیار گرفت و با عنوان «صاحب عالم بهادر» تصمیمات نهایی را اتخاذ می‌کرد («مسلمانان»، نیز اسپیر، همانجاها). رقابت میان میرزا مغول و بخت خان و شکوه‌های آنان در گزارشهای بر جای مانده از آن دوران منعکس شده است (همو، 213-214؛ نیز نک: پانیکار، 203).

بخت خان به خوبی ارتش دهلی را سازمان‌دهی کرد و بر قدرت و مهارت افراد آن افزود. شایستگی او در این کار، به رغم نارضایی بهادرشاه از برخی رفتارهایش، موجب شد تا وی همچنان در زمرهٔ افراد نزدیک به او باقی بماند و افکار آزادی خواهانه‌اش نیز در تصمیم‌گیریهای بهادرشاه تأثیر گذارد (اسپیر، همانجا). نفوذ و موقعیت بخت‌خان در دربار به گونه‌ای بود که تصمیمات شورای ۱۰ نفرهٔ دربار که وظیفهٔ کنترل شهر و عملیات نظامی را برعهده داشتند، تنها پس از تأیید بهادرشاه و بخت خان رسمیت می‌یافت و به اجرا در می‌آمد (همو، 206). در این زمان، بخت‌خان مسئولیت حفاظت از دهلی را هم برعهده داشت و از اقدامات او در این شهر، حذف مالیات بر کالاهای مصرفی عادی و صدور دستور ممنوعیت کشتن گاو بود. این دستور موجب شد تا رهبر هندوها نیز به حمایت از این قیام برخیزد و رهبری نمادین بهادرشاه را در این مبارزه بپذیرد («شورش...[3]»، 2).

با وجود برخی کشمکشها میان سپاهیان بریلی و دهلی و افراد غیرنظامی، بخت‌خان همواره در مبارزهٔ خود برضد بریتانیا تزلزل ناپذیر و راسخ بود (اسپیر، 214). سرانجام، با فشار شدید نیروهای بریتانیا و پس از چند نبرد سخت، در محرم ۱۲۷۴/سپتامبر ۱۸۵۷ دهلی به تصرف انگلیسیها درآمد (همو، 215-216). بهادرشاه اسیر و محاکمه شد و متهم گردید که با بخت‌خان در قیام همکاری کرده، و به او یاری رسانده است («رهبری...[4]»، 1؛ هاردی، ۱۰۲؛ گارسن دوتاسی، III/320؛ اسپیر، 222). بخت‌خان در ۲۹ محرم همین سال دهلی را ترک کرد و به لکهنو رفت و به نیروهای بیگم حضرت محل (د ۱۲۹۷ق/۱۸۸۰م) همسر واجد علی شاه که به حمایت از پسرش برجیس قادر، مردم اوده را برضد بریتانیا تهییج کرده بود (هاردی، ۹۶)، ملحق شد (EI²).

از واپسین روزهای زندگی بخت خان اطلاع چندانی در دست نیست؛ گفته‌اند که وی به نپال گریخت و در آنجا به همراه دیگر رهبران مبارزه در نبردی کشته شد. اما گزارشهای دیگر حاکی از آن است که وی طی یک درگیری در ۱۰ شوال ۱۲۷۵ق/۱۳ مهٔ ۱۸۵۹م کشته شده

1. Bareilly 2. *Muslims...* 3. *The Revolt...* 4. *Leadership...*

است («مسلمانان»، همانجا؛ اسمیت، 671؛ EI^2).

مآخذ: شورش هندوستان ۱۸۵۷م/۱۲۷۴ق، ترجمهٔ آرانس ماسنیان، به کوشش صفاءالدین تبرائیان، تهران، ۱۳۷۲ش؛ هاردی، پ.، مسلمانان هند بریتانیا، ترجمهٔ حسن لاهوتی، مشهد، ۱۳۶۹ش؛ نیز:

Ball, Ch., *The History of the Indian Mutiny*, New Delhi, 1981; EI^2; Garcin de Tassy, J., *Histoire de la littérature Hindouie et hindoustanie*, New York, 1968; *Leadership of the Revolt*, www.forindia.com...html; *Muslims in India*, ed. N. K. Jain, Manohar, 1979; Panikkar, K. M., *A Survey of Indian History*, Bombay etc., 1960; *The Revolt of 1857*, www.foil.org/history/1857.html; Smith, V. A., *The Oxford History of India*, Oxford, 1958; Spear, P., *Twilight of the Mughuls*, New Delhi, 1969.

هدیٰ سید حسین‌زاده

بَخْتَک، موجودی وهمی و شبرو که صورت جسمانی ندارد و همچون سایه یا شبح شبها به بستر آدمیزادگان می‌آید و خود را روی خفتگان می‌افکند. خفتگان در زیر گرانی بختک احساس سنگینی می‌کنند و حالت خفگی به آنان دست می‌دهد. بختک را مترادف کابوس (برهان...، نیز داعی الاسلام، ذیل بخت؛ فیضی، ذیل برخفج) و کابوس را مظهر و نشانهٔ بختک گرفته‌اند.

ویژگیها: بختک را دیوسِتَنْبه، یعنی عفریته (میدانی، ۶۴)، یا مادینه دیوی (کوئن، 267) به شکلی مهیب، و هنگامه آفتی (*غیاث...*، ذیل کابوس) ترسناک و زیانبار تصور کرده‌اند که پیکری سیاه و از قیر (میهن دوست، ۵۰) دارد. او را به‌سان سیاهی (*برهان*، همانجا)، یا سایه (اسدیان، ۱۶۶)، و همچون خرسی ناپیدا (همایونی، ۲۴۲) و بغچه‌ای سیاه و سنگین (*ایرانیکا*) وصف کرده‌اند و او را سایه، سیاهی و بینی گِلی هم می‌نامند.

به پندار عامه بختک صاحب گنج یا ۷ گنج است که آنها را در زمین یا زیر رنگین کمان پنهان کرده است (شهری، ۵۳۷/۴؛ میهن دوست، همانجا؛ آیلرس، 39). در فرهنگ عامهٔ برخی از مناطق ایران، بختک گلوبندی دارد که آن را بر درختی، یا میخی، یا ناودانی می‌آویزد و از چشم خفتگان پنهان می‌کند (همو، 45).

خاستگاه: بختک را کنیز اسکندر و همسفر او به ظلمات در جست و جوی چشمهٔ جاودانگی، یا آب زندگانی پنداشته‌اند. بنابر افسانه‌ای، اسکندر پس از دست یافتن به آب حیات، مشکی از آن پر کرد و بر شاخهٔ درختی آویخت. کلاغی مشک را سوراخ کرد. بختک مُشتی از آب حیات نوشید و بقیهٔ آب مشک بر زمین ریخت. اسکندر بینی بختک را به سبب خوردن آب حیات برید. بختک هم از خاک آغشته با آب زندگانی یک بینی گلی برای خود ساخت (هدایت، ۱۷۵؛ نیز نک: آیلرس، 43؛ ماسه، II/366). از آن پس، بختک عمر جاودانه یافت و در میان مردم به بینی گلی معروف شد و این باور به وجود آمد که بختک از گرفتن و کنده شدن بینیش بیم دارد (هدایت، همانجا).

در *تاریخ طبری*، *شاهنامهٔ* فردوسی و *اسکندرنامهٔ* نظامی که داستان سفر اسکندر به ظلمات در آنها نقل شده، سخنی از کنیز او بختک و همراهیش با اسکندر و نوشیدن آب حیات نرفته است (بلوکباشی، ۱۰۵۲).

بختک در گویشها: از دیرباز، مردم ایران این مادینه دیو را می‌شناخته‌اند و او را به نامهای گوناگون می‌خوانده‌اند. در لغت‌نامه‌های فارسی قدیم به شماری از نامهای گویشی بختک اشاره شده است که این صورتها از آن شمارند: بخت، بَرخَفْج، خَفج، خُفْتَک، بَرفَنْجَک، دَرْفَنْجَک اِشتَنبه یا دیوسِتَنْبه، کَرنجو، بوشاسب و سُکاچه (نک: *لغت فرس*، *برهان*، *غیاث*، داعی‌الاسلام، نیز *لغت‌نامه*...، ذیل همین کلمات).

واژهٔ بوشاسب که در *اوستا* به صورت بوشیانْستا آمده، در *اوستای نوین* نام دیو مادینه‌ای است که برای آدمیزادگان خواب سنگین و خواب‌آلودگی و تنبلی می‌آورد. بنابر روایتی، بوشاسب در پگاه برخفتگان فرود می‌آید و آنان را به خواب آغاز روز و تنبلی وامی‌دارد و حالتی از رخوت و سستی شبیه مرگ برای آنان می‌آورد (نک: نیبرگ، ۶۷، ۱۰۸؛ پورداود، ۲۰۴/۲؛ بهزادی، ۲۸۴). با توجه به ویژگیها و عملکرد بوشاسب، این دیو را خلاف‌نظر برخی (مثلاً معین، ذیل کابوس) نمی‌توان همان بختک و پدیدآورندهٔ کابوس دانست.

چون شب و تاریکی جولانگاه بختک است، در برخی از گویشهای ایرانی او را به شب و سیاهی یا شبح نسبت داده‌اند؛ مثلاً او را لرهای خرم‌آباد شُوی (ایزدپناه، ۹۲)، مردم لرستان شُی و مردم ایلام شَوه (اسدیان، ۱۶۶، حاشیه)، کُردها و خمینیها شَوَه (مردوخ، ۱۶۴/۲؛ *ایرانیکا*)، اراکیها شِوْلی، و افغانها سیاهی (همانجا؛ افغانی نویس، ۳۶۲) می‌نامند. چون بختک در خواب به سراغ خفتگان می‌آید، در برخی از گویشها او را به خفت و خواب نسبت داده‌اند، مثلاً یزدیها او را خُفْتُک، مردم راور کرمان خُفْتو (افشار، ۸۶؛ کرباسی، ۱۴۹/۱)، و مردم سروستان فارس نیز خُفْتوک (همایونی، ۳۲۹)، و تفرشیها خُسِنَک، گالشیها و رشتیها فوخوس و لنگرودیها فوقوس (پاینده، ۱۱۷) می‌خوانند.

بیرجندیها غول و بختک را غیل و قوْل (صبوحی، ۱۰۲/۱)، و شوشتریها و رامهرمزیها کابوس را تَپْ تَپو (نیرومند، ۸۳؛ *ایرانیکا*) می‌نامند. روستاییان جنوب خراسان بختک را علی خونگی (میهن دوست، ۵۰)، زابلیها نصرتک (روحانی، ۵۱)، و برخی مردم آن را عبدالجنه (*برهان*، ذیل سُکاچه؛ *غیاث*، ذیل عبدالجنه)، و اصفهانیها بینی گِلی (کلباسی، ۱۲۸) می‌نامند.

همسانها: از دوران کهن، مردم جهان به دیوانی کم و بیش شبیه بختک باور داشته‌اند. یکی از این دیوها در فرهنگ دیوشناسی بابِلی آلو بود. بابلیها الو را روح یا شبحی شریر و نفرت‌انگیز می‌پنداشتند که همچون بختک یا کابوس عمل می‌کرد. الو با پرواز بر فراز بستر خفتگان، به ویژه کودکان، نیروی زندگی و حرکت را از آنان می‌ستاند و برای آنان آشفتگی، خفگی و مرگ می‌آورد (مکنزی، 69-68؛ نیز نک: هد، آل).

بابلیان به مادینه دیو دیگری به نام لیلیتو باور داشتند و آن را همسان بختک فریبنده و کشندهٔ مردان در خواب تصور می‌کردند. بنابر نظر

اومانسکی، دیو بابلی لَمَشتو که عجوزه‌ای مهیب و رباینده و کشندهٔ نوزادان و مادرانشان تصور می‌شد (قس: ام صبیان و آل در جامعه‌های اسلامی و ایران و لیلیت در جامعهٔ یهود)، در پندار عامهٔ مردم بابل با لیلیتو درآمیخت و دیو و شبحی واحد در فرهنگ دیوشناسی عامه پدید آورد (ER, VIII/554؛ نیز نک: هد، ام صبیان).

با گذشت زمان، میان این دیوان و اشباح زیانبار و نقش و عملکرد آنها درآمیختگیهایی پدید آمده است. در فرهنگ دیوشناسی ایران نیز آل (عفریتهٔ دشمن زنان تازه‌زا)، ام‌صبیان (مادینه دیو ربایندهٔ نوزادان و کودکان) و بختک گاهی با یکدیگر می‌آمیزند و ویژگی و نقش و رفتاری مشابه و یکسان می‌یابند. مثلاً در فرهنگ عامهٔ مردم برخی از شهرها و آبادیهای پیرامون اصفهان مانند نجف‌آباد و کَرْسیگان ایسیچی که مادینه دیوی است با ویژگیها و عملکرد بختک، گاهی با آل و گاهی نیز با بختک همسان گرفته می‌شود (نک: آیلرس، 45-44).

هر یک از این اشباح، یا مادینه دیوان زیانبار را که تصویری از زن در ذهن مجسم می‌سازند و مجازاً معنای مادر می‌دهند، نمونه‌ای از مادر مثالی و مظهری از شر و پلیدی در روی زمین دانسته‌اند (نک: ER, VIII/555؛ یونگ، ۲۵-۲۶). بنابراین، می‌توان بختک را مانند ام‌صبیان و آل، از اشباح موسوم به ام اللیل (مادر شب) گرفت و آن را مظهر و نمونهٔ مادر مثالی به شمار آورد.

بختک زُدایی: مردم برای رماندن بختک از خانه و دور نگهداشتن گزند این دیو زیانبار از تن و جان خود، از بعضی رمانندههای دافع جن و دیو و شیطان استفاده می‌کنند. قرار دادن *قرآن* در خانه، خواندن آیه‌های ۱۱۰ و ۱۱۱ از سورهٔ اسراء (۱۷) به هنگام رفتن به بستر خواب (آشتیانی، ۲۰۵-۲۰۷)، خواندن ۳ بار سوره‌های فلق و ناس در شب و ۱۰۰ یا ۵۰ بار سورهٔ اخلاص (کلینی، ۴۲۹/۴-۴۳۰)، گفتن بسم‌الله، ذکر نام مریم مقدس(ع)، یا آویختن و همراه کردن نام او و ذکر، یا همراه کردن بعضی از دعاها و اوراد و تعویذات و طلسمات مخصوص دفع جنها و شیاطین، از جمله رمانندههایی هستند که آدمیزادگان، و به ویژه خفتگان را از هر نوع دیوانگی و جن‌زدگی و پیشامدهای ناگوار دور نگه‌می‌دارند.

کاربرد آهن و اشیاء فلزی، سوزاندن و دود کردن گیاهان و دانه‌های مقدس و بودار گندزدا مانند اسفند و کُندر و جز آن، همراه داشتن ریشه و دانه‌های گیاه عودالصلیب یا فاوانیا نیز از زمرهٔ رمانندههایی هستند که برای پاک ساختن فضای خانه از هوام و اشباح و دور کردن بختک یا کابوس به کار می‌رفته‌اند (برای تفصیل، نک: ابوالقاسم کاشانی، ۲۴۱؛ انطاکی، ۲۴۶/۱؛ وجدی، ۷۷۷/۶؛ حکیم مؤمن، ۶۲۹-۶۳۰؛ غسانی، ۳۵۴؛ نیز نک: هد، آل، نیز ام صبیان).

به پندار عامهٔ مردم، اگر کسی در خواب بختک را به گرفتن و کندن بینیش تهدید کند، یا اگر بتواند بینی او را بگیرد، بختک نه‌تنها او را رها می‌کند، بلکه جای گنج پنهانی خود را هم به او نشان می‌دهد (هدایت، ۱۷۵؛ کرباسی، ۱۴۹/۱؛ میهن دوست، ۵۰؛ شهری، ۵۳۷/۴؛ نک: آیلرس، 39,46).

بختک و طب قدیم: در طب قدیم و سنتی، بختک یا کابوس را نوعی بیماری می‌دانستند که سبب آشفتگی ذهن و روان و اختلال اندامهای تن می‌شد. ابن ربن این بیماری را نوعی تاریکی وصف می‌کند که مغز آدمی را می‌گیرد و روان او را به وحشت می‌اندازد (ص ۹۴).

کابوس یا بختک زدگی را مقدمهٔ بیماری صرع، سکته و مانیا (شیدایی) تصور می‌کردند و باور داشتند که دوام کابوس در بیمار، به این بیماریها منتهی خواهد شد (ابن سینا، ۹۰۴/۲-۹۰۵؛ اخوینی، ۲۴۸).

نشانه و علت بیماری: احساس سنگینی در اندامهای بدن، تنگی نفس، حالت خفگی و اختناق، بند آمدن زبان به هنگام خواب، ناتوانی و سستی اندامها در راه رفتن و سخن گفتن پس از بیداری را، از علامات بختک زدگی یا بیماری کابوس شمرده‌اند (ابن سینا، همانجا؛ نیز نک: کریزل، ۴۱۱).

اطبا علت کابوس زدگی را برآمدن بخار سیاه غلیظ خون یا بلغم یا سودا از معده به سوی دماغ (مغز) می‌پنداشتند (ابن سینا، همانجا؛ اخوینی، ۲۴۸-۲۴۹؛ ابن هندو، ۱۲۲) و می‌گفتند این بخار همچون ابری عارض بر رخسار خورشید، بین مغز کابوس زده و اعمال او حایل می‌شود (همانجا). به گفتهٔ اخوینی، سردی مزاج دماغ و رسیدن خون سرد به رگهای دماغ نیز از علتهای مهم پدید آمدن کابوس در کسانی است که طبیعتی سرد دارند (همانجا). رازی بدی گوارش و آشوب و اختلال در گواریدن غذا (۱۳۱/۱) را عامل کابوس دانسته است.

شیوهٔ درمان: برای دفع کابوس از تن و روان بیمار و درمان وی، طبیبان قدیم از شیوه‌های درمانی رایج در طب سنتی استفاده می‌کردند. خون گرفتن از قیفال (رگی که خون را به سر و روی می‌برد)، فصد ساق پا، کم خوردن غذا، به خصوص در شب و روشهای معالجهٔ صرع ناشی از فزونی بلغم (اخوینی، ۲۴۹) را از جمله شیوه‌های درمان کابوس زدگی یاد کرده‌اند. نوشاندن شربتی از ترکیب فاوانیا یا عودالصلیب و ماءالعسل (عقیلی، ۶۴۵؛ حکیم مؤمن، ۶۲۹)، یا آمیزهٔ نبات خَرِبَق سیاه و سَقمونیا (رازی، ۱۳۲/۱) و خوراندن داروهای مسهل مانند حب یاره به تنهایی، یا همراه با حب قاقایا (حکیم میسری، ۵۸) را برای درمان کابوس تجویز می‌کرده‌اند. گذاشتن عودالصلیب در خانه و همراه کردن آن با کودکان (غسانی، همانجا) هم از جمله راههای پیشگیری این بیماری بوده است.

مآخذ: آشتیانی، اسماعیل، *ادعیهٔ قرآن یا احسن الادعیه*، تهران، ۱۳۴۳ق؛ ابن ربن، علی، *فردوس الحکمة*، به کوشش محمد زبیر صدیقی، برلین، ۱۹۲۸م؛ ابن سینا، *القانون*، به‌کوشش ادوارقش، بیروت، ۱۴۱۲ق/۱۹۹۳م؛ ابن هندو، علی، *مفتاح الطب و منهاج الطلاب*، به کوشش مهدی محقق و محمدتقی دانش‌پژوه، تهران، ۱۳۶۸ش؛ ابوالقاسم کاشانی، عبدالله، *عرایس الجواهر و نفایس الاطایب*، به‌کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۴۵ش؛ اخوینی، ربیع، *هدایة المتعلمین*، به کوشش جلال متینی، مشهد، ۱۳۷۱ش؛ اسدیان خرم‌آبادی، محمد و دیگران، *باورها و دانسته‌ها در لرستان و ایلام*، تهران، ۱۳۵۸ش؛ افشار، ایرج، *واژه‌نامهٔ یزدی*، به کوشش محمدرضا محمدی، تهران، ۱۳۶۸ش؛ افغانی نویس، عبدالله، *لغات عامیانهٔ فارسی افغانستان*، کابل، ۱۳۶۹ش؛ انطاکی، داوود، *تذکرة اولی الالباب*، قاهره، ۱۳۷۲ق/۱۹۵۲م؛ ایزدپناه، حمید،

فرهنگ لری، تهران، ۱۳۴۳ش؛ *برهان قاطع*، محمدحسین بن خلف تبریزی، به‌کوشش محمدمعین، تهران، ۱۳۵۷ش؛ بلوکباشی، علی، «بختک»، *دانشنامهٔ جهان اسلام*، تهران، ۱۳۷۵ش؛ بهزادی، رقیه، یادداشتهایی بر بندهش هندی، تهران، ۱۳۶۸ش؛ پاینده، محمود، *فرهنگ گیل و دیلم*، تهران، ۱۳۶۶ش؛ پورداود، ابراهیم، *ادبیات مزدیسنا*، تهران، ۱۳۴۷ش؛ حکیم مؤمن، محمد، تحفه، تهران، ۱۴۰۲ق؛ حکیم میسری، *دانشنامه در علم پزشکی*، به کوشش برات زنجانی، تهران، ۱۳۶۶ش؛ داعی‌الاسلام، محمدعلی، *فرهنگ نظام*، تهران، ۱۳۶۲ش؛ رازی، محمد بن زکریا، *الحاوی*، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۴ق/۱۹۵۵م؛ روحانی، محمدرضا، «شایست ناشایست نزد مردم زابل»، خوشه، تهران، ۱۳۴۶ش، شم ۱؛ ستوده، منوچهر، *فرهنگ گیلکی*، تهران، ۱۳۳۲ش؛ شهری، جعفر، *طهران قدیم*، تهران، ۱۳۷۱ش؛ صبوحی، علی اشرف، گویش بیرجند، به کوشش جمال رضایی، تهران، ۱۳۴۴ش؛ عقیلی علوی شیرازی، محمد حسین، *مخزن الادویه*، تهران، ۱۳۷۱ش؛ غسانی ترکمانی، یوسف، *المعتمد فی الادویة المفردة*، به کوشش مصطفی سقا، بیروت، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۲م؛ *غیاث اللغات*، غیاث‌الدین محمد رامپوری، تهران، ۱۳۳۷ش؛ فیضی سرهندی، الله داد، *مدار الافاضل*، به کوشش محمدباقر، لاهور، ۱۳۳۷ش؛ *قرآن کریم*؛ کرباسی راوری، علی، *فرهنگ مردم راور*، تهران، ۱۳۶۵ش؛ کریزل، *امراض عصبانیه*، ترجمهٔ علی بن زین‌العابدین همدانی، تهران، ۱۲۹۷ق؛ کلباسی، ایران، *فارسی اصفهانی*، تهران، ۱۳۷۰ش؛ کلینی، محمد، *اصول کافی*، به کوشش هاشم رسولی، تهران، ۱۳۸۷ق؛ *لغت فرس*، اسدی طوسی، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۵۶ش؛ مردوخ کردستانی، محمد، *فرهنگ*، تهران، چاپخانهٔ ارتش؛ معین، محمد، *فرهنگ فارسی*، تهران، ۱۳۵۷ش؛ میدانی، احمد، *السامی فی الاسامی*، تهران، ۱۳۴۵ش؛ میهن دوست، محسن، «پدیده‌های وهمی دیرسال در جنوب خراسان»، هنر و مردم، تهران، ۱۳۵۵ش، شم ۱۷۱؛ نیبرگ، ه.س.، *دینهای ایران باستان*، ترجمهٔ سیف‌الدین نجم‌آبادی، تهران، ۱۳۵۹ش؛ نیرومند، محمدباقر، *واژه نامه‌ای از گویش شوشتری*، تهران، ۱۳۵۵ش؛ وجدی، محمد فرید، *دائرة المعارف القرن العشرین*، بیروت، ۱۹۷۱م؛ هدایت، صادق، نیرنگستان، تهران، ۱۳۳۴ش؛ همایونی، صادق، *فرهنگ مردم سروستان*، تهران، ۱۳۴۸ش؛ یونگ، کارل گوستاو، *چهار صورت مثالی*، ترجمهٔ پروین فرامرزی، تهران، ۱۳۶۸ش؛ نیز:

Cohen, A., *Everyman's Talmud*, London/New York, 1943; Eilers, W., *Die Āl, ein persisches Kindbettgespenst*, München, 1979; ER; *Iranica*; MacKenzie, D.A., *Myths of Babylonia and Assyria*, London, 1974; Massé, H., *Croyances et coutumes persanes*, Paris, 1938.

علی بلوکباشی

بَختِگان، یا نیریز، دریاچه‌ای فصلی در استان فارس. این دریاچه به مساحت ۷۵۰ کمـ ۲، در ۸۵ کیلومتری شرق شیراز، ۱۴ کیلومتری شمال استهبان، و ۲۰ کیلومتری شمال غرب نیریز، در ارتفاع ۱٬۵۵۸ متری از سطح دریا واقع است (نک: نقشهٔ تقسیمات...؛ جعفری، ۱۶۳). اطلاق نام نیریز به این دریاچه را می‌توان به دلیل همجوار بودن آن با جلگهٔ نیریز و همچنین دریافت آب رود کر از این جلگه دانست (بدیعی، ۱۷۳/۱). نام بختگان به صورتهای بختکان (اصطخری، ۱۰۰)، بجگان، بجکان و بجیکان (مینورسکی، ۱۳؛ ابن بلخی، ۱۵۳، حاشیه؛ ابوالفدا، ۶۰)، بیجه‌کان و پیچگان (به دلیل مجاورت آن با کوه پیچکان) (فسایی، ۱۲۴۲/۲، ۱۲۵۵) نیز ضبط شده است.

بختگان از نظر وسعت دومین دریاچه پس از دریاچهٔ اورمیه در ایران است (جعفری، همانجا) و بین دو رشته کوه پیچکان و خانه کت قرار دارد (نک: نقشهٔ ناهمواریها...). در فصل تابستان هنگامی که آب دریاچه تبخیر می‌شود، می‌توان مشاهده کرد که اراضی میان دو رشته کوه تا اندازه‌ای مسطح است و در فصلهای سرد و بارانی از آب پر می‌شود (‹‹آبادان...››، 188). قسمت اعظم آب این دریاچه از رود کر تأمین می‌شود (بدیعی، ۱۴۳/۱؛ بیات، *کلیات جغرافیا...*، ۲۲). آب دریاچهٔ بختگان بسیار شور است، و عمق آن زیاد نیست (کیهان، ۸۹/۱-۹۰).

دریاچهٔ بختگان به هنگام بارندگیهای فراوان از انتهای شمال غربی به دریاچهٔ طشک (نرگس) می‌پیوندد و دریاچهٔ پهناوری را تشکیل می‌دهد (جعفری، ۸۳۲؛ بدیعی، همانجا). در فصلهای پر آب و هنگامی که آب بختگان افزایش می‌یابد، جزیره‌هایی در آن پدید می‌آید که مهم‌ترین آنها علی یوسف، بِشرُم و منک است (فسایی، ۱۵۸۶/۲-۱۵۸۷، ۱۵۸۹؛ *جغرافیا...*، ۲۳۴/۲). حاشیهٔ بختگان اغلب به سبب وجود پرندگان مهاجر از قبیل فلامینگو، قو و مرغابی، سفید به نظر می‌رسد. سواحل آن از گِل نرم و مرطوب پوشیده شده است و هیچ گونه ماهی در آنجا زندگی نمی‌کند، اما در حواشی آن کرمهایی وجود دارند که پرندگان از آنها تغذیه می‌کنند (‹‹آبادان››، 186, 188).

پیشینهٔ تاریخی: اطراف دریاچهٔ بختگان یکی از مراکز مهم تمدن باستانی ایران است. بناهای دولت هخامنشی و ساسانی که مرکز آن شهر استخر بوده، در کنار دریاچهٔ بختگان یا نیریز قرار داشته، و در پیرامون آن دهکده‌ها و شهرهای آباد گسترده بوده است (مشکور، ۵۵۶؛ بیات، *کلیات تاریخ...*، ۱۵۱). در آن زمان این دریاچه خود مرکب از دو دریاچه بود، دریاچهٔ شمالی (طشک یا نرگس امروزی) را باسفویه یا چوپانان، و دریاچهٔ جنوبی را بختگان می‌نامیدند (لسترنج، 277-279؛ مشکور، همانجا؛ چکنگی، ۳۶، ۵۹). مساحت دریاچهٔ بختگان در طول تاریخ تغییر می‌یافته است. در سده‌های ۴ تا ۶ق/۱۰ تا ۱۲م طول آن ۲۰ فرسنگ و عرض آن ۱۵ فرسنگ بوده است؛ در اطراف آن دِهها و بناهایی قرار داشته که از کوره‌ها و روستاهای شهر استخر بوده‌اند (اصطخری، ۹۹-۱۰۰؛ *اشکال...*، ۱۱۴؛ *حدودالعالم*، ۱۵).

ابن خردادبه از دریاچه‌ای که در راه استخر تا سیرجان در کرمان قرار داشته، نام برده، و از استخر تا حفر را ۷ فرسنگ، و از حفر تا دریاچه را ۵ فرسنگ دانسته است (ص ۵۳). احتمال می‌رود که این دریاچه همان بختگان باشد. ابن حوقل از راهی که از استخر تا سیرجان وجود داشته، نام برده است که در آن مسیر شهرهای آباده، بوذنجان، صاهک (چاهک) و هریه قرار داشته، و به موازات این راه، رود بختگان در جریان بوده که به دریاچهٔ بختگان وارد می‌شده است (ص ۳۶۳). رود دیگر کر بوده که از حدود ارد سرچشمه می‌گرفته، پس از مشروب کردن چند قریه به دریاچهٔ بختگان می‌ریخته است (همو، ۲۷۶؛ *حدودالعالم*، ۴۵). در سدهٔ ۸ق/۱۴م طول دریاچه ۱۲ فرسنگ، عرض آن ۷ فرسنگ و دور آن ۳۵ فرسنگ ذکر شده است (حمدالله، ۲۴۰)؛ اما در سدهٔ ۹ق/۱۵م، دور آن به ۲۰ فرسنگ کاهش یافته است (حافظ ابرو، ۱۴۳/۲).

مآخذ: ابن بلخی، *فارس‌نامه*، به کوشش لسترنج و نیکلسن، کمبریج، ۱۳۳۹ق/۱۹۲۱م؛ ابن حوقل، محمد، *صورة الارض*، به کوشش کرامرس، لیدن، ۱۹۳۸م؛ ابن

خردادبه، عبیدالله، *المسالک و الممالک*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۳۰۶ق؛ ابوالفدا، *تقویم البلدان*، به کوشش رنو و دوسلان، پاریس، ۱۸۴۰م؛ *اشکال العالم*، منسوب به ابوالقاسم جیهانی، ترجمهٔ علی بن عبدالسلام کاتب، به کوشش فیروز منصوری، مشهد، ۱۳۶۸ش؛ اصطخری، ابراهیم، *مسالک الممالک*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۷۰م؛ بدیعی، ربیع، *جغرافیای مفصل ایران*، تهران، ۱۳۶۷ش؛ بیات، عزیزالله، *کلیات تاریخ و تمدن ایران پیش از اسلام*، تهران، ۱۳۵۵ش؛ همو، *کلیات جغرافیای طبیعی و تاریخی ایران*، تهران، ۱۳۶۷ش؛ جعفری، عباس، *دایرة المعارف جغرافیایی ایران*، تهران، ۱۳۷۹ش؛ *جغرافیا و اسامی دهات کشور*، وزارت کشور، تهران، ۱۳۲۹ش؛ چکنگی، علیرضا، *فرهنگنامهٔ تطبیقی با نامهای قدیم و جدید مکانهای جغرافیایی*، مشهد، ۱۳۷۸ش؛ حافظ ابرو، عبدالله، *جغرافیا*، به کوشش صادق سجادی، تهران، ۱۳۷۸ش؛ *حدود العالم*، به کوشش منوچهر ستوده، تهران، ۱۳۴۰ش؛ حمدالله مستوفی، *نزهة القلوب*، به کوشش لسترنج، لیدن، ۱۳۳۱ق/۱۹۱۳م؛ فسایی، حسن، *فارس نامهٔ ناصری*، به کوشش منصور رستگار فسایی، تهران، ۱۳۶۷ش؛ کیهان، مسعود، *جغرافیای مفصل ایران*، تهران، ۱۳۱۰ش؛ مشکور، محمدجواد، *جغرافیای تاریخی ایران باستان*، تهران، ۱۳۷۱ش؛ مینورسکی، و.، حواشی و تعلیقات بر *حدود العالم*، ترجمهٔ میرحسین شاه، کابل، ۱۳۴۲ش؛ نقشهٔ تقسیمات کشوری، گیتاشناسی، تهران، ۱۳۷۷ش، شم ۱۲۵؛ نقشهٔ ناهمواریها و حوضهٔ رودخانه‌های ایران، گیتاشناسی، تهران، ۱۳۷۶ـ۱۳۷۷ش، شم ۲۷۸؛ نیز:

Abadan and Southwestern Iran, ed. L. W., Adamec, Graz, 1989; Le Strange, G., *The Lands of the Eastern Caliphate*, London, 1966.

شیوا جعفری

بَخْت گُشایی، مجموعهٔ اعمال و رفتارهایی که همراه با برخی آداب خاص مذهبی و جادویی برای گشایش بخت بستهٔ دختران «دم‌بخت» و شوهر نرفتهٔ در خانه مانده و گشایش کار زنان «سیاه‌بخت» و کارِبستهٔ مردان صورت می‌گیرد.

پیشینه: اعتقاد به نقش مؤثر بخت یا اقبال به عنوان نیرویی مستقل و پنهان در زندگی و سرنوشت آدمیان که پیشینه‌ای کهن دارد، همراه با رواج سحر وجادو در رفع مصائب و مشکلات، اهمیت بخت و سرنوشت را در امور دنیوی مورد توجه عموم قرار داد و رفته رفته در ادبیات، خصوصاً در فرهنگ عامه، راه یافت (نک: کتیرایی، ۸۹، حاشیه). در ایران باستان به دست آوردن بخت خوب (بهره) تنها در گرو توسل به ایزدان بود (*وندیداد*، فرگرد ۲۱، بند ۱) و به تعبیری آدمیزاده هیچ‌گونه اختیار یا توانی در تغییر سرنوشت خود نداشت (همان، فرگرد ۵، بند ۹). در فرهنگ اسلامی نیز باور به بخت و اقبال با تعابیر کم و بیش متفاوت و همراه با «قضا و قدر»، یا مشیت الٰهی تداول داشت (*ایرانیکا*، III/536-537) و آن را نیرویی مستقل و تغییر ناپذیر تلقی می‌کردند و حضور آن را در زندگی و سرنوشت آدمیزادگان مؤثر می‌پنداشتند (داعی‌الاسلام، ۶۰۹/۱ـ۶۱۰؛ نیز نک: *ایرانیکا*، همانجا؛ نفیسی، علی‌اکبر، ۵۴۰/۱). رفته رفته، مفاهیم بخت، سیاه‌بختی و نیک‌بختی در ادبیات نیز راه یافت و در میان شعرا و ادبا به کار می‌رفت و غالباً از بخت نیک و بخت بد سخن می‌گفتند. سعدی از بدبخت و نیک‌بخت (ص ۱۸۳)، و بخت‌همایون (ص ۹۵)، بخت‌نگون (ص ۱۴۰) و بخت بلند (ص ۱۵۰) مردم سخنها دارد (نیز نک: سنایی، ۱۱۷). بلعمی می‌گوید: «پس قابیل بنفرین شد و بخت بد بدو راه نمود» (ص ۱۰۴). باور به ارواح خبیث و شیطانی و موجودات وهمی آسیب‌رسان، و مداخلهٔ آنها در سرنوشت و زندگی انسان عقیدهٔ عامه را در بسته شدن و سیاه شدن بخت و اقبال انسان توسط این نیروهای مرموز تقویت کرد و مردم را به پاره‌ای اعمال جادویی برای گشایش بخت واداشت. بخت‌گشایی، خصوصاً در میان دخترانِ در خانه مانده و به شوهر نرفته و زنان سیاه‌بختی که در زندگی زناشویی خود دچار مشکل بودند، همچنین در میان مردانی که کارشان گره خورده و بسته شده بود و در پیشبرد کارها توفیق نداشتند، رواج یافت.

اوقات بخت‌گشایی: بخت‌گشایی معمولاً در اوقات و یا ایام معینی صورت می‌گرفت. این ایام غالباً مقارن با جشنهای قومی ـ ملی و مذهبی بود. در بیشتر نقاط ایران، بخت‌گشایی در شب چهارشنبه سوری، روز سیزده به در، ایام نوروز (به خصوص روزهای اول سال نو)، شبهای احیا (۱۹ و ۲۱ و ۲۳ رمضان)، شب ۲۷ رمضان (شب مرگ ابن ملجم)، شبهای جمعه، هنگام نمازگزاردن و مراسم عقد و عروسی و ختنه کردن پسران برگذار می‌شد.

مکانهای بخت‌گشایی: اعمال بخت‌گشایی را معمولاً در مکانهای خاص و معینی انجام می‌دادند. پای منار مساجد، درون شبستان مساجد، امامزاده‌ها، اماکن مقدس مسیحیان و یهودیان، میادین بزرگ شهر، معابر پر رفت و آمد، کنار رودخانه‌ها، سبزه‌زارها، گرمابه‌های یهودیان، دباغ خانه‌ها و آرامگاهها از جمله مکانهای اجرای اعمال بخت‌گشایی بودند.

آداب بخت‌گشایی: بخت‌گشایی در نقاط مختلف ایران معمولاً با مجموعه‌ای رفتار و اعمال مذهبی مانند خواندن دعا و آیات قرآنی، گرفتن روزه، روضه خوانی و نذر و نیاز همراه بوده است. مثلاً در شب احیا هنگام خواندن دعای جوشن کبیر، زنان یزدی ۱۰۰ گره به طنابی می‌زدند و آن را به گردن دختر دم بخت می‌آویختند تا بختش باز شود (وکیلیان، ۱۱۱-۱۱۲). تهرانیها برای گشایش بخت و کار نخستین آیات سوره‌های فتح (۴۸)، نصر (۱۱۰)، کوثر (۱۰۸) و آیهٔ ۱۹ سورهٔ شوریٰ (۴۲) را بر روی کاسه‌ای می‌نوشتند و با آب آن کاسه غسل می‌کردند و یا آب کاسه را در خانه و دکان می‌پاشیدند (شهری، *طهران...*، ۵۱۹/۴). همچنین آیات ۹۶ تا ۹۹ سورهٔ بقره (۲) را روی رقعه‌هایی می‌نوشتند و دختران دم بخت آنها را به خود می‌آویختند؛ یا نام پسر مورد نظر برای ازدواج را همراه نام مادرش با آیهٔ ۱۰ سورهٔ مائده (۵) روی رقعه یا پارچه‌ای می‌نوشتند و مقداری از خاک گذرگاه پسر را بر آن می‌پاشیدند و به لباس دختر می‌آویختند («آداب...»، ۱۷۹/۱).

در بعضی از بخت‌گشاییهای همراه با اعمال مذهبی، عدد ۷ نقش مهمی داشت و هر یک از اعمال را ۷ بار تکرار می‌کردند، مانند نوشتن ۷ بار سورهٔ حمد روی ۷ تکه از لباس و دفن کردن آن در ۷ قبر یا قبرستان (شهری، همان، ۵۱۸/۴)؛ گرفتن روزهٔ مرتضیٰ علی و گشودن آن با آب ۷ چاه از ۷ خانه (آقاجمال، ۷)؛ شستن رقعهٔ دعا در آب و نوشیدن آن در ۷ روز (کتیرایی، ۹۱)؛ تهیهٔ آب از ۷ گری (یعنی از ۷ شغلی که نام آن پسوند گری داشت، مانند مسگری، زرگری و...). این

آب را در روز جمعه، پس از غسل جمعه و خواندن ۲ رکعت نماز حاجت، با جام «باطل سحر» روی سر دخترِ در خانه مانده که رو به قبله می‌ایستاد، می‌ریختند (همو، ۹۷).

از آداب دیگر بخت گشایی خواندن سورهٔ یاسین بر خرما و خیرات آن در شب جمعه بود. در این بخت‌گشایی برای هر سال از عمر دختر ۱۲ دانه خرما بر می‌داشتند و یک بار سورهٔ یاسین را می‌خواندند و بر آنها می‌دمیدند (شهری، همانجا). روضه خوانی و روزه داری نیز از اعمال دیگر بخت گشایی بود. در یزد زنان حاجتمند نذر می‌کردند که در صورت بر آورده شدن حاجتشان از روز ۱۹ یا ۲۰ یا ۲۱ تا شب ۲۷ رمضان روضهٔ قنبر که مخصوص زنان است، بخوانند (وکیلیان، ۱۰۰). در میان کردها و مردم اورمیه و زنجان رسم بود که زنان پس از برآورده شدن حاجتشان، ۳ یا ۵ یا ۷ سال در ۳ شب جمعهٔ آخر چلهٔ بزرگ یا اولین شب‌چلهٔ کوچک زمستان «قاووت» درست می‌کردند (انجوی، ۱۲۸/۲ـ ۱۳۱).

بخت گشایی با آب *قرآن* نیز معمول بود. مثلاً دختر شوهر نرفته در روز جمعهٔ آخر ماه رمضان از آبی که در برابر *قرآن* وزن کرده بودند، به صورت و بدنش می‌زد (کتیرایی، ۹۴). وارونه سر کردن چادر نماز به هنگام خواندن نماز، نذر خواندن مولودی و بستن حنای «سی تبارک» از آداب دیگر بخت گشایی بودند. حنای «سی تبارک» حنایی بود که در طول ماه رمضان هر روز یک بار سورهٔ تبارک (۶۷) را به آن خوانده و دمیده باشند. این حنا را در شب عید فطر بر سر دختر دم بخت می‌مالیدند و معتقد بودند که تا عید دیگر بختش باز می‌شود (کتیرایی، ۹۵ ـ۹۶، ۹۸).

در برخی از گورستانها و زیارتگاهها، مانند «عباسیه» (زیارتگاه علی بن مهزیار) در اهواز و مقبرهٔ «خضر» در آمل اعمال بخت گشایی را همراه مراسم مذهبی خاصی انجام می‌دادند (نک: شکورزاده، ۹۰ـ ۹۱). رفتن به مسجد فتح شیراز در محلهٔ یهودیان و روشن کردن شمع در آن در روز جمعهٔ آخر ماه رمضان (وکیلیان، ۱۵۳ـ۱۵۴)؛ قرار دادن شمع روشن در آخرین پلهٔ منبر مسجد جامع شیراز و پختن حلوا در زیر آن منبر توسط دختر دم بخت؛ دست گذاشتن روی سنگ سیاه مسجد با این باور که اگر دست عرق کند حاجت برآورده می‌شود (نک: فقیری، ۱۳۷)؛ گرفتن پارچه از ۷ زن فاطمه نام و دوختن پیراهن مراد از پارچه‌ها به کمک ۷ دختر نابالغ (مولانا، ۱۱۲ـ۱۱۳)؛ و توسل به اماکن مقدس مسیحیان (کتیرایی، ۹۶) نیز از آداب دیگر در بخت گشاییها بوده‌اند.

آداب جادویی: این آداب ریشه در باورهای عامیانه و فرهنگهای کهن و سنتی مردم داشته، و عمدتاً در روز سیزده به در، شب چهارشنبه سوری و شب ۲۷ رمضان انجام می‌گرفته است. در این نوع بخت گشاییها اشیاء و وسایلی به کار می‌بردند که برخی از آنها جنبهٔ نمادین داشتند؛ مثلاً توپ مروارید در میدان ارک تهران یکی از وسایل بخت گشایی زنان تهرانی بود. در شبهای چهارشنبه سوری، زنان تیره بخت و دختران بی‌شوهر یا دم بخت به نیت باز شدن بختشان روی لولهٔ توپ سوار می‌شدند و از روی آن سُر می‌خوردند و یا از زیر آن عبور می‌کردند و به آن دخیل می‌بستند (هدایت، ۱۵۰؛ شهری، همان، ۳۶۴/۳؛ نفیسی، سعید، ۸۵۳، ۸۵۴؛ بلوکباشی، ۵؛ پورکریم، ۱۶، ۲۱). نشستن دختران روی مالبند آسیابی که به کمک اسب حرکت می‌کرد و دوبار چرخیدن به دور محور آسیاب (پولاک، ۱۵۶)؛ گشتن به دور جوغن (هاون سنگی) در خاتون قیامت شیراز؛ سوار شدن روی شیر سنگی همدان؛ و ۳ بار عبور کردن از سوراخ تخته سنگی به نام «سنگ سوراخی» در قریهٔ مورگان اصفهان در شبهای جمعه نیز از جملهٔ اعمال جادویی بخت گشایی بودند (هدایت، ۱۵۸ـ۱۵۹؛ شکورزاده، ۸۹ـ۹۰؛ پورکریم، ۱۶).

بخت گشایی با باز کردن نخ یا گشودن قفل نیز متداول بود. برخی باور داشتند که گشوده شدن هر چیزِ بسته به گشایش بخت بسته و نیک‌بختی انسان کمک می‌کند. مثلاً زنان خراسانی نخ سفیدی به دو انگشت شست خود می‌بستند و در چهارشنبه سوری کنار جوی آبی می‌نشستند تا عابری بیاید و این نخ را باز کند (همو، ۲۱؛ شکورزاده، ۸۵)؛ یا پیردختران اصفهانی در شب چهارشنبه سوری، ۴ طرف یک چهار راه را نخ می‌بستند تا عابری نخ را پاره کند و با پاره شدن نخ بختشان گشوده شود و در آن سال به خانهٔ شوهر بروند (پورکریم، همانجا). گاهی بخت بسته را با باز کردن قفل بسته می‌گشودند. مثلاً در شب چهارشنبه سوری یا شب ۲۷ رمضان، دختران دم بخت مشهدی و تهرانی قفلی را به گوشهٔ چادر خود می‌بستند، یا به گردن می‌آویختند و در پای منار مساجد، یا در گذرگاهها منتظر می‌ماندند تا رهگذری قفل را از چادر یا گردن آنها بگشاید (نفیسی، سعید، ۸۴۹؛ کتیرایی، همانجا؛ شکورزاده، ۸۶؛ بلوکباشی، همانجا؛ ماسه، II/307؛ پورکریم، ۲۱ـ۲۲).

گاهی با شکستن، یا پاره کردن چیزی بخت گشایی می‌کردند و معتقد بودند که با این عمل، طلسم بخت بسته شان شکسته و گشوده خواهد شد. شکستن گردو با پا؛ روشن کردن شمع سر چاههای دباغخانه در مشهد (شکورزاده، همانجا؛ پورکریم، ۲۲؛ بلوکباشی، همانجا)؛ شکستن گردو با باسن روی پله‌های راهرو منار جنبان اصفهان، همراه با خواندن شعری با این مضمون که ای‌منار از حرف‌من نرنج و به‌من [دختردم‌بخت] کمک کن تا شوهردار شوم (آقاجمال، ۷؛ شاردن، VII/446-447؛ هدایت، ۱۵۸)؛ عبور دادن دختران دم بخت از میان کمان پنبه زنی، با این باور که وقتی زه کمان پاره شود، بخت دختران نیز باز می‌شود (ذاکرزاده، ۲۸۱)؛ بستن و گره زدن سبزه به یکدیگر در روز سیزده به در؛ بستن نخ ابریشم سبز به سر (این نخ را به سوزن می‌کشند و هنگام عقد بستن عروس به چادر او فرو می‌کنند و بعد بر سر می‌زنند)؛ بستن مقداری از حنای سر عروس بر سر دختر دم بخت؛ و بستن حبه‌ای قند به شاخه‌ای از «نوند» (بوتهٔ اسفند) از جمله اعمالی بودند که در بخت‌گشاییها رواج داشتند (کتیرایی، ۹۵؛ آقاجمال، ۹؛ صفی‌نژاد، ۴۳۷؛ هدایت، ۱۵۴؛ ماسه، I/159؛ همایونی، ۴۵۷).

گرمابه نیز نقش مهمی در بخت گشایی داشت. در اصفهان مردم در

شب چهارشنبه به حمام شیخ بهایی می‌رفتند و با جام موسوم به «چهل کلید» آب بر سر و روی خود می‌ریختند (هدایت، ۱۵۹). چهل کلید جام کوچک برنجین یا مسینی است که در درون و روی آن «چهار قل» (۴ سوره از سوره‌های قرآن) و آیه‌هایی از سورهٔ یاسین و دعاهایی کنده‌اند (نک: هـ د، ۵۰/۱)؛ همچنین به حمام یهودیها می‌رفتند و در ۴ گوشهٔ حمام به سر و رویشان آب می‌زدند (کتیرایی، ۹۱؛ شهری، همان، ۵۱۹/۴). شیرازیها نیز به سعدیه می‌رفتند و با جام چهل کلید از آب سعدیه روی خود می‌ریختند، یا در حوض سعدیه آب تنی می‌کردند (همایونی، ۱۸؛ پورکریم، ۲۸).

با آب دباغخانه نیز بخت گشایی می‌کردند. در تهران و رشت شب چهارشنبه سوری، زنان و دختران به دباغخانه‌ها می‌رفتند و با عبور از روی چاههای هفتگانهٔ دباغخانه، از هر چاه مقداری آب به سر و صورتشان می‌زدند و یا مقداری از آن را برای غسل کردن به همراه می‌بردند (شهری، *تاریخ*...، ۴۴/۲؛ بلوکباشی، ۵؛ هدایت، ۱۵۸؛ نفیسی، سعید، ۸۵۱).

دوختن و پوشیدن پیراهن مراد با آدابی خاص و به سر کردن چادر مراد نیز از اعمال دیگر بخت گشایی بود (نک: کتیرایی، ۹۱-۹۳). مثلاً در لاریجان دختران دم بخت و زنان حاجتمند در شب چهارشنبه‌سوری کیسه‌ای می‌دوختند و به مسجد می‌رفتند و از مردم پول جمع‌آوری می‌کردند و در کیسه می‌ریختند؛ از آن پول پارچه می‌خریدند و از پارچه پیراهن مراد می‌دوختند و می‌پوشیدند (پورکریم، ۲۱؛ برای آداب مخصوص دوختن و پوشیدن پیراهن مراد، نک: کتیرایی، همانجا). اینگونه اعمال معمولاً در شبهای ۲۷ رمضان و با اندکی تفاوت در تهران، بروجرد و کرج نیز رایج بوده است (شهری، *طهران*، ۳۷۰/۳؛ ذاکرزاده، ۲۸۲؛ مولانا، ۱۱۲-۱۱۳؛ وکیلیان، ۱۲۶).

گاهی اعمال بخت گشایی را با تکرار عملی در ۳ مرتبه، یا در ۳ مکان مختلف انجام می‌دادند. اعتقاد عامه بر این بود که انجام دادن ۳ بار کاری بخت را می‌گشاید، مثلاً دختران شیرازی در جمعهٔ «اَلْوِدُی» یا «الوداعی» (جمعهٔ آخر ماه رمضان) به مسجد جامع شیراز رفته، ۳ بار از منبر بالا می‌رفتند و اعتقاد داشتند که پس از ۳ روز، یا ۳ هفته، یا ۳ ماه بختشان باز می‌شود (وکیلیان، ۱۵۲-۱۵۳). دختران یا زنان حاجتمند تهرانی برای خریدن کندر، وشا و اسپند در شب چهارشنبه سوری به ۳ دکان رو به قبله می‌رفتند، از دو دکان جویا می‌شدند، ولی از دکان سوم آنها را می‌خریدند و به خانه می‌بردند و برای گشودن بخت و کار خود دود می‌کردند (بلوکباشی، ۶)، یا ۳ بار روزهای شنبه به حمام یهودیها می‌رفتند (کتیرایی، ۹۱).

گاهی با ۷ بار تکرار اعمال بخت گشایی دیو شر را از بخت بستگان دور می‌کردند. تکرار اعمال در ۷ بار احتمالاً متأثر است از اعتقاد ایرانیان باستان به قوای هفتگانهٔ شر و تباهی که اهریمن سردستهٔ آنها بود (نک: معین، ۲۴۴-۲۴۵). زدن ۷ گره به دو ساقهٔ سبزه در روز سیزده به در (شهری، همان، ۱۳۹/۴)، ۷ بار چرخش به دور حیاط خانه و ۷ بار گفتن «بختم واشد» (شکورزاده، ۸۵)، بردن دختران به آب انبار و زدن ۷ گره بر لباسشان و گشودن گرهها توسط پسران نابالغ (نفیسی، سعید، ۸۵۴)، شکستن ۷ گردو در سر چاه دباغخانه و روشن کردن ۷ شمع روی هر چاه (پورکریم، ۲۲)، تهیهٔ آجیل ۷ مغز (آجیل چهارشنبه‌سوری) از دکانهای رو به قبله و تقسیم آن میان خویشان و آشنایان (بلوکباشی، همانجا) از اعمال بخت گشایی بوده‌اند.

آداب دیگر: در اردکان در شب ۲۷ رمضان با «کَمْچَلی (ملاقه) زدن»، و در رفسنجان با «کلید زنی» به نیت بخت گشایی خوراکیهایی جمع‌آوری می‌کردند و می‌خوردند (نک: وکیلیان، ۱۲۳)؛ شبیه این اعمال را دختران شوهر نرفتهٔ تهرانی در شب چهارشنبه‌سوری با قاشق چوبی و الک آردی انجام می‌دادند (نک: کتیرایی، ۹۵-۹۶). بیرون راندن دختران دم بخت در شب چهارشنبه سوری از خانه و دنبال کردن آنها با چوب نیم سوز زیر دیگ در تهران (بلوکباشی، ۵؛ کتیرایی، ۹۸)؛ خاک کردن دل گوسفند سر سیاه در زیر منبر مسجد، با این باور که با پوسیدن دل، بخت دختر نیز باز می‌شود (شهری، همان، ۵۱۹/۴)؛ به سر کردن چادری که آن را از میان رودهٔ گوسفند قربانی، یا نذری گذرانده‌اند (کتیرایی، ۹۱؛ ذاکر زاده، ۲۸۱)؛ عبور از روی جسد مردهٔ حیوان، یا انسان، یا تابوت خالی (مولانا، ۱۱۲)؛ پوشیدن لباس نو و به هم زدن «آش بی بی سه‌شنبه» با کفگیر مسی سوراخ دار (وکیلیان، ۱۸۰)؛ پرتاب سنگ‌ریزه به‌بالای آرامگاه شیخ‌ابوالحسن‌خرقانی در شاهرود، با این باور که اگر سنگ ریزه به پایین نیفتد، بختشان در سال نو باز خواهد شد (شریعت‌زاده، ۴۶۶)؛ تکان دادن سفرهٔ عقد روی سر دختران شوهر نرفته (کتیرایی، همانجا)؛ پختن قیمه پلو و مخلوط کردن آن با باقی ماندهٔ پلو عروسی، و خیرات آن توسط دختران شوهر نرفته؛ انداختن چادر سیاه دختر دم بخت از بالای منار مسجد به پایین همزمان با وضو گرفتن مردان در ظهر روز ۲۷ رمضان با این باور که اگر چادر روی سر مردی بیفتد، همان سال دختر به شوهر می‌رود (همو، ۹۵، ۹۹)؛ پریدن‌ازروی‌آتش چهارشنبه‌سوری و گفتن «بختم‌را بازکن چهارشنبه» (پورکریم، ۱۹)؛ دعا کردن دختران بی‌شوهر برای باز شدن بخت در وقت ختنه کردن پسران (آقاجمال، ۳۱)؛ قاپیدن حنای عروسی از دست عروس توسط دختران در کردستان (افندی، ۱۸۶)؛ نشستن روی چرخ کوزه‌گری و شکستن ۷ گردو (شکورزاده، ۸۳)؛ خریدن «وشای عاطل و باطل» (سرگین الاغ ماده) از عطار رو به قبله و مالیدن آن در غروب چهارشنبهٔ آخر سال به صورت دختران بی‌شوهر (همو، ۸۴)؛ آتش افروختن با «سر چینه» (کاه ساقهٔ برنج) و پریدن دختران از روی آن؛ و یا رفتن به «چلاخانه» (سلاخ خانه) و گشودن بندی از لباس دختران توسط پسران نابالغ در رشت (نفیسی، سعید، همانجا) از جمله آداب بخت‌گشایی بودند. رمالان نیز عموماً با طلسم بخت‌گشایی می‌کردند، مثلاً در تهران و ممسنی با ساختن طلسمی و ترسیم و نوشتن خطوط و اعداد روی تکه‌هایی از کاغذ بخت دختران و زنان را می‌گشودند (مجیدی، ۴۸۴-۴۸۵).

مآخذ: «آداب و رسوم و اعتقادات عامه»، *ایرانشهر*، تهران، ۱۳۴۲ش/۱۹۶۳م، ج ۱؛ آقاجمال خوانساری، محمد، *عقائدالنساء*، به کوشش محمود کتیرایی، تهران، ۱۳۴۹ش؛ افندی بایزیدی، محمود، *آداب و رسوم کردان*، به کوشش الکساندر ژابا، تهران، ۱۳۶۹ش؛ انجوی شیرازی، ابوالقاسم، *زمستان*، تهران، ۱۳۵۴ش؛ بلعمی، محمد، *تاریخ*، به کوشش محمدتقی بهار، تهران، ۱۳۵۳ش؛ بلوکباشی، علی، «چهارشنبه سوری»، *هنر و مردم*، تهران، ۱۳۴۶ش، شم ۵۳ و ۵۴؛ پورکریم، هوشنگ، «آیین چهارشنبه سوری در ایران»، همان، ۱۳۴۸ش، شم ۷۷ و ۷۸؛ پولاک، یاکوب ادوارد، *سفرنامه*، ترجمۀ کیکاووس جهانداری، تهران، ۱۳۶۱ش؛ داعی‌الاسلام، محمدعلی، *فرهنگ نظام*، تهران، ۱۳۶۲ش؛ ذاکرزاده، امیرحسین، *سرگذشت تهران*، ۱۳۷۳ش؛ سعدی، *گلستان*، به کوشش غلامحسین یوسفی، تهران، ۱۳۶۸ش؛ سنایی، *حدیقة الحقیقة*، به کوشش مدرس رضوی، تهران، ۱۳۵۹ش؛ شریعت‌زاده، علی اصغر، *فرهنگ مردم شاهرود*، تهران، ۱۳۷۱ش؛ شکورزاده، ابراهیم، *عقاید و رسوم مردم خراسان*، تهران، ۱۳۶۳ش؛ شهری، جعفر، *تاریخ اجتماعی ایران*، تهران، ۱۳۶۷ش؛ همو، *طهران قدیم*، تهران، ۱۳۷۱ش؛ صفی‌نژاد، جواد، *طالب آباد*، تهران، ۱۳۵۵ش؛ فقیری، ابوالقاسم، *ترانه‌های محلی*، شیراز، ۱۳۴۲ش؛ *قرآن کریم*؛ کتیرایی، محمود، *از خشت تا خشت*، تهران، ۱۳۷۸ش؛ مجیدی کرایی، نورمحمد، *تاریخ و جغرافیای ممسنی*، تهران، ۱۳۷۱ش؛ معین، محمد، *مزدیسنا و ادب فارسی*، تهران، ۱۳۳۸ش؛ مولانا، غلامرضا، *تاریخ بروجرد*، ۱۳۵۳ش؛ نفیسی، سعید، «چهارشنبه سوری»، *مهر*، تهران، ۱۳۱۳ش، س ۱، شم ۱۱؛ نفیسی، علی‌اکبر، *فرهنگ*، تهران، ۱۳۱۸ش؛ وکیلیان، احمد، *رمضان در فرهنگ مردم*، تهران، ۱۳۷۰ش؛ *وندیداد*، ترجمۀ محمدعلی حسنی، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۷ق/۱۹۴۸م؛ هدایت، صادق، *نیرنگستان*، تهران، ۱۳۱۱ش؛ همایونی، صادق، *آداب و رسوم مردم شیراز*، شیراز، ۱۳۵۳ش؛ نیز:
Chardin, *Voyages*, Paris, 1811; *Iranica*; Massé, H., *Croyances et coutumes persanes*, Paris, 1938.

جعفر اسحاقی تیموری

بُخْتَنَصَّر (حک‍ ۶۰۴ یا ۶۰۵-۵۶۲ق‌م)، دومین فرمانروای کلدانی بابل و فرزند نبوپُلَسّر. در بابل پادشاه دیگری نیز به همین نام وجود داشته، ولی مراد از بختنصر به طور مطلق همین بختنصر دوم است (برای صورتهای مختلف این نام در اکدی، عبرانی و سریانی، نک: جودائیکا، XII/911؛ کتاب دانیال، ۱:۱؛ هاکس، ۸۷۱؛ ابن عبری، ۷۳). این نام در برخی منابع عربی به شکل بخت النصر نیز آمده است. ایرانیان آن را به صورت بوخت (بخت) نرسی (نرسه)، و محرف آن به شکل «بخترشه» و «بت نرسه» آورده‌اند (دینوری، ۲۲؛ مقدسی، مطهر، ۹۳/۳؛ ابوعلی مسکویه، ۲۶/۱؛ *تاریخ سیستان*، ۳۴؛ طبری، *تاریخ*، ۵۳۸/۱، ۵۴۱؛ ثعالبی، ۲۴۴؛ ابن بلخی، ۴۸؛ *مجمل التواریخ*...، ۴۳۶؛ مافروخی، ۲۲؛ معین، ۸۵).

پس از سقوط آشور و تقسیم قلمرو آن میان مادها و بابلیان، چون مصریان سوریه و فلسطین را تسخیر کردند، نبوپلسر پسر خود بختنصر را مأمور جنگ با مصر کرد (۶۰۷ق‌م). بختنصر در نبرد کرکمیش، فرعون مصر به نام نِکو را درهم شکست و سوریه و فلسطین را گرفت. در این میان نبوپلسر درگذشت و بختنصر از جنگ باز ایستاد و بی درنگ به بابل بازگشت و بر تخت نشست (کتاب ارمیا، ۲:۴۶؛ کامرون، 215-216؛ رو، 314-315؛ دیاکونف، 300, 316). در این دوره کشمکش میان بابلیان و مصریان با لشکرکشی مجدد بختنصر به متصرفات مصر شدت گرفت و آنگاه که یهویاقیم شاه یهود، به رغم توصیۀ ارمیای نبی، بر ضد بابل با مصر متحد شد، بختنصر درنگ نکرد و در ۵۹۷ق‌م، اورشلیم را گرفت. یهویاقیم به روایتی در این پیکار اسیر و به بابل تبعید شد؛ ولی اسارت یهود پس از حملۀ دوم بختنصر رخ داد که طی آن وی یهویاکین پسر و جانشین یهویاقیم و بسیاری از یهودیان را گرفته، به بابل فرستاد و صدقیا را پادشاه یهود گردانید (دوم تواریخ ایام، ۳۶: ۵-۷؛ دوم پادشاهان، ۲۴:۱-۱۷؛ یوسفوس، VI/209-211؛ رو، 316؛ ابن عبری، ۶۹؛ جودائیکا، XII/913؛ قس: دوم تواریخ ایام، ۳۶:۱۰-۱۳). با اینهمه، تلاش صدقیا برای شورش، بختنصر را به تدارک حملۀ دیگری به اورشلیم برانگیخت. وی این بار صدقیا را نیز اسیر کرد (۵۸۶ق‌م) و هزاران یهودی دیگر را تبعید، یا وادار به گریز به مصر کرد و حصارهای شهر را ویران ساخت و پادشاهی یهودا را منقرض گردانید (دوم پادشاهان، ۲۴:۲۰؛ ۲۵:۱-۷؛ دوم تواریخ ایام، ۳۶: ۱۸-۲۰؛ کتاب ارمیا، ۳۹:۱-۹؛ رو، 316-317؛ شولتس، ۲۵۴-۲۵۷). تسخیر صور پس از چند سال محاصره، و نیز لشکرکشی به مصر از دیگر فعالیتهای بختنصر در سرزمینهای غربی قلمرو اوست (رو، 317). با آنکه وی زمانی نقش میانجی میان ایران و لیدی (لودیا) را برعهده گرفت، ولی خود از قدرت روبه تزاید مادها بیمناک شد و بر استحکامات بابل افزود و حصاری بر گرد آنجا ساخت که «دیوار مادی» نام گرفت (همانجا؛ دیاکونف، 319-321؛ کامرون، 220-221؛ الدر، 81).

برپایۀ برخی روایات پهلوی، لهراسب کیانی، بختنصر را در حمله به اورشلیم همراهی می‌کرد. این گزارش از نخستین موارد تطبیق داستانهای ایرانی با روایات *تورات* و *تلمود* تلقی گردیده که نمونه‌های دیگری نیز از آن در منابع عصر اسلامی آمده است. مثلاً گاه بختنصر را پسر عموی لهراسب، و زمانی نبیرۀ رستم خوانده‌اند و حتیٰ او را با کیکاووس تطبیق داده، و آورده‌اند که بختنصر از سوی لهراسب اسپهبد سرزمینهای غرب دجله از اهواز تا روم شد و به فرمان همو اورشلیم را ویران کرد. بنابر همین گزارشها، وی پس از لهراسب روزگاری را هم در خدمت گشتاسب و سپس بهمن سپری کرده بود (طبری، *تاریخ*، ۵۳۸/۱، ۵۴۱؛ ابوعلی مسکویه، ۲۶/۱-۲۷؛ حمزه، ۲۷؛ مافروخی، ۲۲؛ *مجمل التواریخ*، ۵۰، ۴۳۶؛ دینوری، ۲۳؛ *تاریخ سیستان*، ۳۴؛ بیرونی، ۱۱۱؛ ثعالبی، ۲۴۴؛ مسعودی، ۶۰/۱، ۶۱، ۲۲۸؛ مقدسی، مطهر، ۱۱۵/۳؛ کریستن‌سن، ۳۷، ۱۵۶). در عهد عتیق نیز بارها از بختنصر یاد شده، و دانیال نبی او را «پادشاه پادشاهان» خوانده است (کتاب دانیال، ۲:۳۷؛ دربارۀ خوابهای بختنصر و تعبیر آنها توسط دانیال، نک: همان، ۲:۱-۴۹؛ ۴:۱-۲۸؛ ابن عبری، ۷۳-۷۶؛ ابوالفتوح، ۱۸۲/۱۲-۱۸۳؛ مقدسی، مطهر، همانجا؛ نیز نک: شولتس، ۲۷۸-۲۸۰).

در تفاسیر *قرآن کریم*، به ویژه تفسیر سورۀ اسراء از بختنصر، گاه به عنوان یکی از دو کافری که پادشاهی سراسر زمین را یافت، یاد شده است (طبری، *تفسیر*، ۲۴/۱۵-۳۴؛ ابوالفتوح، ۳/۴، ۱۱-۱۳، ۱۶۳/۱۲-۱۶۴، ۱۷۴-۱۸۶؛ میبدی، ۷۳۵/۵؛ سورآبادی، ۲۰۸-۲۱۰؛ نیشابوری، ۳۶۰-۳۶۱).

از آثار و ابنیۀ معروف و منسوب به بختنصر، مشهورتر از همه

«باغهای معلق بابل» است (کتاب دانیال، ۴:۳۰؛ کامرون، 220؛ الدر، 81-83). گفته‌اند که حیره و انبار هم در عهد او ساخته شد، و یهودیهٔ اصفهان نیز توسط همو و برای اسکان یهودیانِ رانده شده از اورشلیم بنا گردید (طبری، *تاریخ*، ۴۳/۲؛ مقدسی، محمد، ۳۸۸؛ دمشقی، ۱۸۳؛ نیز نک: حمدالله، ۳۷).

مآخذ: ابن بلخی، *فارس‌نامه*، به کوشش لسترنج و نیکلسن، کمبریج، ۱۹۲۱م؛ ابن عبری، غریغوریوس، *تاریخ مختصر الدول*، به کوشش انطون صالحانی، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ ابوعلی مسکویه، احمد، *تجارب الامم*، به کوشش ابوالقاسم امامی، تهران، ۱۳۶۶ش؛ ابوالفتوح رازی، *روض الجِنان و روح الجَنان*، به کوشش محمدجعفر یاحقی و محمدمهدی ناصح، مشهد، ۱۳۶۷-۱۳۷۲ش؛ بیرونی، ابوریحان، *الآثار الباقیه*، به کوشش زاخاو، لایپزیگ، ۱۹۲۳م؛ *تاریخ سیستان*، به کوشش محمدتقی بهار، تهران، ۱۳۱۴ش؛ ثعالبی مرغنی، حسین، *غرر اخبار ملوک الفرس و سیرهم*، به کوشش زُتنبرگ، پاریس، ۱۹۰۰م؛ حمدالله مستوفی، *نزهة القلوب*، به کوشش لسترنج، لیدن، ۱۳۳۱ق/۱۹۱۳م؛ حمزهٔ اصفهانی، *تاریخ سنی ملوک الارض و الانبیاء*، برلین، ۱۳۴۰ق؛ دمشقی، محمد، *نخبة الدهر*، به کوشش مرن، لایپزیگ، ۱۹۲۳م؛ دینوری، احمد، *الاخبار الطوال*، به کوشش عبدالمنعم عامر و جمال‌الدین شیال، قاهره، ۱۹۶۰م؛ سورآبادی، عتیق، *قصص قرآن مجید*، به کوشش یحیی مهدوی، تهران، ۱۳۶۵ش؛ شولتس، ساموئل، *عهد عتیق سخن می‌گوید*، ترجمهٔ مهرداد فاتحی، تهران، ۱۳۷۱ش؛ طبری، *تاریخ*؛ همو، *تفسیر*؛ *عهد عتیق*؛ کریستن‌سن، آرتور، *کیانیان*، ترجمهٔ ذبیح‌الله صفا، تهران، ۱۳۳۶ش؛ مافروخی، مفضل، *محاسن اصفهان*، به کوشش جلال‌الدین طهرانی، تهران، ۱۳۱۲ش؛ *مجمل التواریخ و القصص*، به کوشش محمدتقی بهار، تهران، ۱۳۱۸ش؛ مسعودی، علی، *مروج الذهب*، به کوشش محمد محیی‌الدین عبدالحمید، قاهره، ۱۳۸۴ق/۱۹۶۴م؛ معین، محمد، «نبوکدنصر، بخت نصر، بخت نرسه»، *مردم‌شناسی*، تهران، ۱۳۳۵ش، س ۱، شم ۲؛ مقدسی، محمد، *احسن التقاسیم*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۰۶م؛ مقدسی، مطهر، *البدء و التاریخ*، به کوشش کلمان هوار، پاریس، ۱۹۰۳م؛ میبدی، احمد، *کشف الاسرار*، به کوشش علی‌اصغر حکمت، تهران، ۱۳۶۱ش؛ نیشابوری، ابراهیم، *قصص الانبیاء*، به کوشش حبیب یغمایی، تهران، ۱۳۴۰ش؛ هاکس، جیمز، *قاموس کتاب مقدس*، تهران، ۱۳۴۹ش؛ نیز:
Cameron, G.G., *History of Early Iran*, New York, 1968; Diakonov, I.M., *Istoria midia*, Moscow, 1956; Elder, J., *Archaeology and the Bible*, London, 1961; Josephus, *Jewish Antiquities*, tr. R. Marcus, London, 1966; *Judaica*; Roux, G., *Ancient Iraq*, London, 1964.

روزبه زرین‌کوب

بُخْتَنَصَّر، علی، نک: شروانشاهان.

بُخْتی، یا بُخْتیه، یکی از طایفه‌های کهن کُرد ساکن در ناحیهٔ بُخْتان (بوتان) در جزیرهٔ ابن عمر در کرانهٔ غربی رود دجله.

نام و خاستگاه: ناحیهٔ قَردو که جغرافی نویسان اسلامی (مانند ابن اثیر، بلاذری و طبری) آن را بقردا و بقردی خوانده‌اند، تا اوایل دورهٔ اسلامی به تمامی منطقه و شهری که امروزه به جزیرهٔ ابن عمر معروف است، و پس از آن به بخشی از منطقه و ناحیهٔ بوتان، اطلاق می‌شد (زکی، *خلاصه*...، ۴۳). در دوران کهن این ناحیه جولانگاه تاخت و تاز دولت نیرومند خالدی (= هالدیا) بود که در سدهٔ ۹ق‌م در ناحیهٔ وان تشکیل شد. این همان دولتی است که آشوریان با نام «اورارتو»، عبریان «اراراط» (آرارات) ویونانیان «الارودی»، «خالدوی» و «خالدایوی» از آن یاد می‌کنند و تا سدهٔ ۶ق‌م برقرار بوده است. خالدیها با آمدن ارامنه به ناحیهٔ وان، از آنجا به کوهستانها پناه بردند (رشید یاسمی، ۹۲، ۹۴؛ نیز نک: EI², V/448).

بنا بر روایت افسانه‌ای، تبار کردها به دو برادر به نامهای بُخْت و بَجَن (نک: نیکیتین، 8: بَجَن) باز می‌گردد. این دو برادر به سودای به دست آوردن فرمانروایی جزیره، کارشان به ستیزه و جدایی کشید. بُخْت حکومت شهر جزیره را یافت و بجن به حصن کیفا رفت (بدلیسی، ۲۰۸). حصن کیفا را قلعه و شهری در کرانهٔ دجله، و میان آمِد و جزیرهٔ ابن‌عمر دانسته‌اند (یاقوت، ۲۷۷/۲؛ برای نام‌گذاری این قلعه، نک: بدلیسی، ۲۰۱). از آن پس سرزمینی که طایفهٔ بختی در آن می‌زیست، به نام آن طایفه، بختی، بختان و یا بُهتان و بوتان نامیده شد (زکی، همان، ۴۲، ۲۵۰؛ مردوخ روحانی، ۳(۲)/۳۰۷).

در تعیین نیای قومی کردان، مینورسکی بختیان را بر نیاهای پیشنهادی دیگر ترجیح می‌دهد و به نقل از هرودت، کردهای بختی را همان گروه قومی می‌داند که با ارمنیان در خاک بختان می‌زیستند و در دورهٔ هخامنشی سیزدهمین ساتراپ امپراتوری ایران را تشکیل داده بودند (نک: نیکیتین، همانجا).

سرزمین بختی: مینورسکی با استناد به نوشتهٔ گزنفن که سرزمین کردوچئی[1] را در خاور بوتان دانسته، می‌نویسد که این نام از آن زمان به بعد، بارها در متون آمده، و به بخشی از کرانهٔ چپ رود دجله، نزدیک کوه جودی اطلاق می‌شده است. این ناحیه که نزد نویسندگان باستان به کردوئن[2]، و نامهای دیگری شبیه آن، شهرت داشته، در میان سامیها با تبدیل حرف آغازین این کلمه به «ق» به کار می‌رفته است. این ناحیه در زبان آرامی «بیت ـ قَردو» و شهر جزیرهٔ ابن عمر «گزرتایِ قَردو»، در زبان ارمنی «کردوز» و در عربی «بقردا» نامیده می‌شده است. بعدها نام بقردا از فهرست نامهای اسلامی حذف، و جزیرهٔ ابن عمر و بوتان جای آن را گرفت (EI², V/447-448؛ برای اطلاع بیشتر، نک: درایور، 393-405).

بنا بر روایت اسطوره‌ای، بیت ـ قردو یا بقردی نخستین دهکده‌ای بود که حضرت نوح (ع) پس از فرونشستن طوفان، آن را در پای کوه جودی بنا نهاد و ۸۰ تن از همراهان خود را در آن مسکن داد و از آن رو این ده را «سوق ثمانین» خوانده‌اند (ابن قتیبه، ۲۴۶/۱؛ نیز نک: خزائلی، ۲۶۲-۲۶۳).

مینورسکی ولایتی را که به نام بهتان، بوتان، یا بختان معروف بود و مورخان اسلامی جزیرهٔ عمریه یا ابن عمر می‌خواندند، همان جایی می‌داند که مورخان یونانی آن را «کاردو» و «کردو» و به زبان ارمنی «قَردو» نامیده‌اند (EI¹, IV/1133). این محل با ناحیهٔ زَوزان در جزیرهٔ ابن عمر (مقدسی، ۱۳۷)، واقع در میان کوههای ارمنستان، اخلاط آذربایجان، دیاربکر و موصل (یاقوت، ۹۵۷/۲) تطبیق می‌کند. جغرافی نویسان اسلامی شهرهای زوزان و بَشنویه را قرارگاه کردهای بختی یا بختیه و بشنوی (احتمالاً صورت دیگر بَجنوی و بَجنوی منسوب به بَجَن

1. Karduchoi 2. Corduene

یا بچن) (ابن اثیر، ۶۰۴/۱۰، ۵۱۹/۱۱؛ بدلیسی، ۲۰۸؛ یاقوت، همانجا؛ نیز اعتماد السلطنه، ۲۱۸۵/۴) دانسته، و قلعهٔ آتیل در زوزان را از قلعه‌های بختی نشین، و قلعهٔ جُرذَقیل (=گورکیل) را بزرگ ترین قلاع و مرکز بختیها نوشته‌اند (یاقوت، ۵۸/۱، ۵۷/۲، ۹۵۷). بدلیسی گورکیل را ناحیه‌ای از ولایت جزیره و کوه جودی را واقع در آن، و شامل ۱۰۰ پارچه ده معرفی می‌کند و می‌نویسد: مسلمانان و ارمنیان با هم در آنجا زندگی می‌کردند. کردهای مسلمان این ناحیه ۷قبیله ــ ۴قبیلهٔ حسینی و ۳ قبیلهٔ یزیدی ــ بودند. وی از اقامتگاههای مهم عشیرهٔ بختی نیز قلعهٔ نش اتل و ازمشاط گورکیل را ذکر می‌کند که در تصرف کردهای براسپی بوده که عمدتاً از اعوان و انصار عشیرهٔ بختی به شمار می‌رفتند (ص ۱۵۸-۱۵۹، ۱۹۱). مینورسکی (نک: EI^2, V/451)، علّوس و بازالحَمرا را نیز از اقامتگاههای دیگر طایفهٔ بختی در این ناحیه نام می‌برد.

جزیره در خلافت عمربن خطاب در ۱۹ق/۶۴۰م (نک: بدلیسی، ۱۵۷: در ۱۷ق) گشوده شد (ابن اثیر، ۵۳۳/۲) و به گفتهٔ یاقوت (۷۹/۲) نخستین کسی که به آبادانی آن پرداخت، حسن بن عمر بن خطاب تغلبی (ح ۲۵۰ق) بود، اما بدلیسی آبادانی آنجا را به عمر بن عبدالعزیز نسبت می‌دهد (ص ۱۵۷ـ۱۵۸). این شهر در شمال موصل قرار دارد (یاقوت، همانجا).

سازمان ایلی: از سابقهٔ ساختار نظام اجتماعی، سیاسی و اقتصادی طایفهٔ بختی اطلاعی در دست نیست. امروزه نیز این طایفه از هم گسسته، و در ایلها و طایفه‌های دیگر کُرد مستحیل شده است. درخلال گزارشهای تاریخی جسته گریخته به طایفهٔ بختی و برخی تیره‌های وابسته به آن اشاراتی شده است. تیره‌های سندی، محمدی، راسنی (صحیح آن: طاسنی = داسنی، نک: بدلیسی، ۲۶، ۳۵۷، ۳۵۹؛ نیز نک: EI^2, V/456, 460) و دُنْبُلی (قس: زکی، کورد...، ۳۲۹/۱؛ مردوخ کردستانی، ۸۰/۱ که آن را دنبکی آورده‌اند؛ نیز زنگنه، ۱۷۰/۱: دنبکی) را منتسب به طایفهٔ بختی دانسته‌اند. داسنی بزرگ ترین تیره، با حدود هزار خانوار در موصل، ۵۰۰ خانوار در عَقْره (ناحیه‌ای در استان موصل) و شماری پراکنده درروستاهای پیرامون‌عقره بوده است. رئیس آنهامیرعلاءالدین کورک (= گورک) بود که در عقره می‌زیست (زکی، همان، ۳۲۸/۱-۳۲۹).

گروهی از دنبلیها در آذربایجان زندگی می‌کنند که آنها را از طایفه‌های مهاجر کرد جزیرهٔ ابن عمر یا ولایت بختی (بختان یا بوتان) دانسته‌اند. این گروه در میان کردان به دنبلی بُخت (بدلیسی، ۳۹۹-۴۰۰؛ نادر میرزا، ۲۰۲؛ مردوخ روحانی، ۳(۲)/۸۵) یا دنبلی بختی معروف بودند. شمار آنها را حدود هزار خانوار تخمین زده‌اند (زکی، همان، ۳۲۹/۱؛ نیز نک: مردوخ کردستانی، زنگنه، همانجاها؛ EI^2, V/460).

وضع کنونی طایفهٔ بختی روشن نیست. ظاهراً پس از سلب قدرت از امیران بختی، بختیها به تدریج سرزمین جزیره را رها کردند و به مناطق دیگر پراکنده شدند و به ایلات و طوایف مختلف کرد پیوستند، یا با آنها درآمیختند. یکی از تیره‌های طایفه‌های ایل شکاک (ه م)، از ایلات کرد مرزنشین غرب ایران، بوتان نامیده می‌شود که در گه‌روکه در غرب اورمیه ساکنند (زکی، همان، ۳۴۹/۱؛ دهقان، ۶۱؛ شهریار افشار، ۳۹). نام این طایفه را عزاوی (۲۲۱/۲) بوتا و بوتی یاد کرده، و از عشایر پراکنده در ایران و ترکیه دانسته است. طایفهٔ بوتان ظاهراً گروهی از طایفهٔ بختی هستند که نیاکانشان از بوتان به ترکیه مهاجرت کرده، و گروهی از آنها به ایران آمده، و به ایل شکاک پیوسته‌اند. بیات می‌نویسد: به سبب سرکوب کردها در ترکیه، گروهی از طوایف و تیره‌های کرد در ۱۳۰۵ش به ایران و دولت ایران پناهنده شدند و در غرب این سرزمین سکنیٰ گزیدند. در میان این گروه طوایفی از بوتان نیز در چهریق و شپیران به سمکو (اسماعیل آقا سمیتقو)، سرپرست ایل شکاک ملحق شدند (ص ۵۷-۵۸).

زبان: به احتمال زیاد بختیهای بوتان به یکی از لهجه‌های کرمانجی (یا کردی) متعلق به دستهٔ لهجه‌های کردی شمالی و شمال غربی صحبت می‌کرده‌اند. دلیل بر این مدعا اولاً اشعاری به لهجهٔ کرمانجی از دانشمند و ادیب بختی بوتانی، شیخ احمد مشهور به «ملای جزیری» است که به قولی در سدهٔ ۶ق و به قولی دیگر در سدهٔ ۱۲ق می‌زیسته است (مردوخ روحانی، ۱۸۵/۱-۱۸۶)، ثانیاً انتشار روزنامهٔ دوزبانهٔ ترکی ـ کرمانجی به نام کردستان است که آن را یکی از امیران بدریخانی به لهجهٔ کرمانجی متعلق به لهجهٔ شمالی بوتان منتشر می‌کرد (کندال، 35؛ نیز نک: ادمندز، 11).

مذهب: بدلیسی (ص ۲۶) تمام طوایف کُرد را شافعی مذهب می‌داند، مگر چند طایفه از الوسات (عشایر) کُرد ساکن در موصل و شام، مانند طایفه‌های طاسنی (=داسنی)، خالدی و دنبلی که مذهب یزیدی داشتند (برای آگاهی از طایفهٔ یزیدی و مذهب آنها، نک: EI^1, VIII/1163-1170؛ نیکیتین، 241-225؛ نیز نک: هد، یزیدی).

ظاهراً در همان سده‌های نخستین اسلامی، بختیها کیش یزیدی را رها کردند و به مذهب اهل تسنن پیوستند و مساجد و مدارسی در شهرها و آبادیهای محل سکونتشان در جزیره و بوتان بنا کردند و روستاها و کشتزارهایی را وقف اماکن مقدس نمودند (بدلیسی، ۱۵۶). ابن بطوطه در وصف جزیرهٔ ابن عمر، از مسجد کهن و مستحکم آن شهر که با سنگ ساخته شده بود، سخن می‌گوید (ص ۲۳۶).

امیران بختی: نسب دودمان امیران بختی را به خالدبن ولید (د ۲۱ق)، از صحابهٔ مشهور پیامبر (ص) رسانده‌اند (بدلیسی، همانجا؛ نیز نک: بروئینسن، 256). نخستین نیای بزرگ دودمان خالدی را که درجزیره به حکومت رسید، سلیمان بن خالد نوشته‌اند. سلیمان ۳فرزند به نامهای حاجی بدر، میر عبدالعزیز و میر ابدال داشت که پس از درگذشتش، شایسته‌ترین آنها، میر عبدالعزیز (حک ۶۶۳ - ۶۸۰ق)، حکومت جزیره را به دست گرفت و امیر بوتان شد و نواحی گورکیل و فنیک را به دو برادر خود سپرد (بدلیسی، ۱۶۰؛ صفی‌زاده، ۵۳۸). پس ازعبدالعزیز افرادی از دودمان خالدی ــ که به امیران عزیزی معروف شدند ــ چند سده بر بوتان امارت کردند. با مرگ میرشرف بن خان

ابدال، در ۱۰۱۲ق، دورۀ حکمرانی دودمان عزیزان بختی به پایان رسید (بدلیسی، ۱۶۱-۱۹۱؛ مردوخ روحانی، ۳(۲)/۳۰۷-۳۱۳؛ نیز صفی‌زاده، ۵۳۸-۵۴۷؛ بروئینسن، 222).

از تاریخ حیات اجتماعی و سیاسی امیران بختی که پس از عزیزان بر جزیره حکومت کردند تا آغاز فرمانروایی بدرخان بیگ، سر سلسلهٔ بدرخانیان بختی، یعنی تا ۱۲۲۷ق/۱۸۱۲م (زکی، کورد، ۲۲۵/۱؛ نیز نک: کندال، 29؛ بروئینسن، 224، که امارت او را در ۱۸۲۱م آورده‌اند)، اطلاعات دقیقی در دست نیست. امیر بدرخان پس از تسلط کامل بر تمام مناطق جزیره، به قصد رهایی ایلات و عشایر کرد از اسارت حکومتهای عثمانی، برای متفق ساختن امیران و شیوخ عشایر وان، هکاری (یا حکاری)، خیزان، موش و... کوشید (مردوخ روحانی، ۳(۲)/۵۲۳؛ زکی، همان، ۲۲۵/۱-۲۲۶).

بدرخان بیگ در ۱۲۵۸ یا ۱۲۶۱ق (نک: مردوخ روحانی، ۳(۲)۵۲۴) بر حکومت عثمانی شورید و پس از غلبه بر سپاه ترک، استقلال جزیره را اعلام کرد و به نام خود سکه زد. او قلمرو حکومتش را به تدریج تا وان، ساوجبلاغ (مهاباد کنونی)، رواندوز و موصل توسعه داد و بسیاری از قلاع مهم سنجار، دیار بکر، اورمیه و اشنویه را به تصرف درآورد. وی در ۱۲۶۳ق/۱۸۴۷م در جنگ با سپاه عثمان پاشا، سردار ترک، در پیرامون اورمیه، بر اثر خیانت برادرزاده‌اش، عزالدین شیر شکست خورد و جزیره هم به تصرف سپاه عثمانی درآمد. سرانجام، پس از چندبار رد و بدل شدن جزیره میان او و عثمانیها، بدرخان به اسارت درآمد و در ۱۲۶۷ق درگذشت. با مرگ او بوتان موقعیت امیر نشینی خود را از دست داد (زکی، همان ۲۲۵/۱-۲۲۸؛ مردوخ روحانی، ۳(۲)/۵۲۳-۵۲۵؛ نیز نک: ادمندز، 8؛ کنین، 23؛ بروئینسن، 151, 256؛ کندال، 30-28؛ نیکیتین، 193؛ فرانتس، 39).

در ۱۲۹۴ق/۱۸۷۷م، دو تن از فرزندان امیر بدرخان، عثمان پاشا و کنعان پاشا، در فرصتی که به فرمان حکومت عثمانی برای تشکیل سپاهی از کردها یافته بودند، به جزیرۀ ابن عمر آمدند و در ۱۲۹۶ق/۱۸۷۹م حکومت آزاد کردستان را اعلام کردند. سرانجام، پس از جنگهای پیاپی با سپاهیان عثمانی و پیروزی بر آنها، وقتی عثمان پاشا و برادرش به قصد گفت و گوی صلح با سلطان عبدالحمید به استانبول رفته بودند، دستگیر و زندانی شدند و پس از آزادی هم تحت نظر قرار گرفتند (زکی، همان، ۲۲۸/۱-۲۲۹؛ مردوخ روحانی، ۳(۲)/۵۲۵-۵۲۶).

در میان امیران بدرخانی، مدحت بیگ (نک: همو، ۳(۲)/۵۲۷؛ مقداد بیگ) نخستین نشریۀ کردی کردستان را در ۱۳۱۶ق/۱۹۱۸م تأسیس کرد که هر دو هفته یک شماره به مدت ۴ سال منتشر شد (کندال، 35). امین عالی بیک نیز نخستین حزب سیاسی کُرد را در ۱۳۲۸ق در استانبول بنیاد نهاد (برای توضیحات بیشتر، نک: مردوخ روحانی، ۳(۲)/۵۲۳-۵۲۹؛ کندال، 35-34,31-28).

در دوران امارت امیران بختی وقایعی چند در جزیره رخ داد که عمده‌ترین آنها بدین‌شرح است: ۱. حملهٔ امیر تیمورگورکان در ۷۹۶ق/۱۳۹۴م به جزیره و ویران کردن شهر و قلعهٔ آن، به سبب سرپیچی امیر عزالدین بختی از تسلیم شخصی به نام شیخ، از کردان بختی (شرف الدین، ۴۷۸/۱-۴۷۹؛ بدلیسی، ۱۶۳-۱۶۵؛ زکی، همان، ۱۵۵/۱-۱۵۶). ۲. لشکرکشی محمدحسن بیگ آق‌قویونلو (د ۸۸۲ق) به جزیره در زمان حکمرانی امیر کک (کاکا) محمدبن ابراهیم و تسخیر جزیره توسط ترکمانان در ۸۷۳ق/۱۴۶۸م و کشته شدن بسیاری از اعیان بختی و سپرده شدن امارت جزیره به شخصی به نام چلبی از طایفهٔ لوی ترکمن. ۳. لشکرکشیهای متعدد شاه اسماعیل صفوی برای تسخیر جزیره و سرنگون کردن امیرنشین آن، و ناکامی او به سبب ایستادگی سپاه بختی (بدلیسی، ۱۶۶-۱۶۸؛ مردوخ روحانی، ۳(۲)/۳۰۹-۳۱۱؛ صفی زاده، ۵۴۲).

مآخذ: ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن بطوطه، رحلة، بیروت، ۱۳۷۹ق/۱۹۶۰م؛ ابن قتیبه، عبدالله، *عیون الاخبار*، بیروت، ۱۹۲۵م؛ اعتماد السلطنه، محمدحسن، *مرآة البلدان*، به کوشش عبدالحسین نوایی و هاشم محدث، تهران، ۱۳۶۸ش؛ بدلیسی، شرف خان، *شرف نامه*، به کوشش محمد عباسی، تهران، ۱۳۴۳ش؛ بیات، کاوه، *شورش کردهای ترکیه و تأثیر آن بر روابط خارجی ایران*، تهران، ۱۳۷۴ش؛ خزائلی، محمد، *اعلام قرآن*، تهران، ۱۳۴۱ش؛ دهقان، علی، *سرزمین زردشت*، تهران، ۱۳۴۸ش؛ رشید یاسمی، غلامرضا، *کرد و پیوستگی نژادی و تاریخی او*، تهران، ۱۳۶۳ش؛ زکی، محمد امین، *خلاصة تاریخ الکرد و کردستان*، ترجمهٔ محمد علی عونی، قاهره، ۱۹۳۹م؛ همو، *کوردوکسوردستان*، مهاباد، ۱۳۵۰ق/۱۹۳۱م؛ زنگنه، مظفر، *دودمان آریایی، کردوکردستان*، تهران، چهر؛ شرف الدین علی یزدی، *ظفرنامه*، تهران، ۱۳۳۶ش؛ شهریار افشار، بیژن، «ایل شکاک»، *هنر و مردم*، تهران، ۱۳۴۵ش، شم ۴۴؛ صفی‌زاده، صدیق، *تاریخ کرد و کردستان*، تهران، ۱۳۷۸ش؛ عزاوی، عباس، *عشائر العراق*، بغداد، ۱۳۶۶ق/۱۹۴۷م؛ مردوخ روحانی، بابا، *تاریخ مشاهیر کرد*، تهران، ۱۳۶۴ش؛ مردوخ کردستانی، محمد، *تاریخ مردوخ*، تهران، چاپخانهٔ ارتش؛ مقدسی، محمد، *احسن التقاسیم*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۰۶م؛ نادرمیرزا، *تاریخ و جغرافی دارالسلطنهٔ تبریز*، به کوشش غلامرضا طباطبایی مجد، تبریز، ۱۳۷۳ش؛ یاقوت، *بلدان*؛ نیز:
Bruinessen, M. M. van, *Agha, Shaikh and State*, Utrecht, 1978; Driver, G. R., «The Name Kurd and its Philological Connexions», JRAS, 1923; Edmonds, C. J., *Kurds, Turks and Arabs*, London, 1957; EI[1]; EI[2]; Franz, E., *Kurden und Kurdentum*; Hamburg, 1986; Kendal, «The Kurds under the Ottoman Empire», *People Without a Country*, tr. M. Pallis, London, 1980; Kinnane, D., *The Kurds and Kurdistan*, London, 1964; Nikitine, B., *Les Kurdes*, Paris, 1956.
بخش مردم شناسی

بَختیارِ بنِ مُعِزُّالدّوله، نک: آل بویه.

بَختیارِ خَلَجی، نک: خلجیان.

بَختیار کاکی، خواجه قطب‌الدین بن کمال‌الدین اوشی، از عارفان بزرگ قرن ۷ق/۱۳م شبه قارهٔ هند و از اقطاب بزرگ طریقهٔ چشتیه. گرچه در سلسله نسب او اختلاف است، اما او را از سادات حسینی دانسته‌اند. بعضی نسب او را به امام جعفر صادق(ع) می‌رسانند (غلام‌سرور، ۲۶۷/۱).

بختیار کاکی در ۵۸۲ق/۱۱۸۶م (سبحان، 210؛ صفا، ۳(۲)/۱۳۱۸) و به قولی در ۵۶۹ق/۱۱۷۴م (دین کلیم، ۴۱) در قصبهٔ اوش فرغانه

(ابوالفضل، ۱۶۹/۳)، از نواحی اندجان ماوراءالنهر که اکنون جزو قرقیزستان است، دیده به جهان گشود. یک سال و نیم بیش نداشت که پدر را از دست داد و تربیت او بر عهدهٔ مادرش قرار گرفت. پنج ساله بود که مادرش از همسایه خواست تا او را به مکتب برد، اما طبق داستانی خضر نبی بر سر راه او به صورت پیرمردی ظاهر شد و او را از همسایه گرفت و به مکتب‌دار سپرد. مکتب‌دار خضر را شناخت و روی به قطب‌الدین کرد و گفت: ای طفل، عجب بختیار هستی که خضر تو را به من حواله کرد. و از آن جهت بود که به بختیار شهرت یافت (قلندر، ۱۰۷، ۱۰۸؛ فرشته، ۳۷۸؛ غلام‌سرور، همانجا).

قطب‌الدین پس از تحصیل مقدمات و کسب علوم دینی، به علوم باطنی توجه کرد. دربارهٔ رسیدن او به خواجه معین‌الدین چشتی و تبعیت از او روایتها مختلف است. بعضی گفته‌اند که چون معین‌الدین به اوش آمد، قطب‌الدین به او پیوست (ابوالفضل، همانجا؛ داراشکوه، ۹۵؛ گویاموی، ۵۵۴)؛ بعضی دیگر این ملاقات را در بغداد دانسته‌اند (*دلیل...*، ۲؛ ایمان، ۳۲۴)، ولی ظاهراً نخست در دوران نوجوانی او این ملاقات در اوش روی داده، و سپس قطب‌الدین برای بهره‌گیری بیشتر به بغداد رفته، و در آنجا نیز به ملاقات معین‌الدین نائل شده است. وی در بغداد در مسجد ابولیث سمرقندی با معین‌الدین بیعت کرد و در آن وقت جمعی از مشایخ بزرگ، از جمله شیخ شهاب‌الدین عمر سهروردی نیز حضور داشته‌اند. تاریخ این بیعت در *دلیل العارفین* (همانجا) ۵۱۴ق/ ۱۱۲۰م، و در *سیر الاولیاء* (میرخرد، ۵۸) ۵۲۲ق/۱۱۲۸م ذکر شده است که هر دو تاریخ موردتردید است (قس: ابوالفضل، همانجا).

سرانجام، وقتی که خواجه معین‌الدین چشتی در اجمیر هندوستان ــ در ایالت راجستان ــ مقیم شد، بختیار کاکی هم به اتفاق شیخ جلال تبریزی رهسپار هند گردید (غلام‌سرور، ۲۶۸/۱) و در شهر ملتان به‌خدمت شیخ زکریای ملتانی ــ خلیفهٔ شیخ شهاب‌الدین سهروردی در هند ــ رسید (میرخرد، ۶۰؛ ابوالفضل، همانجا). در ملتان بابافریدالدین گنج شکر دست ارادت به خواجه قطب‌الدین بختیار داد (گیسودراز، ۲۳۱). پس از چندی، ظاهراً به سبب هجوم مغولان، قطب‌الدین از ملتان روانهٔ دهلی شد. وی از دهلی در نامه‌ای که به اجمیر فرستاد، از خواجه معین‌الدین چشتی اجازه خواست که برای زیارت او به اجمیر رود (داراشکوه، غلام‌سرور، همانجاها)، اما خواجه معین‌الدین چشتی خود از اجمیر برای دیدار وی به دهلی آمد. پس از چندی قطب‌الدین بر آن شد که همراه خواجه معین‌الدین به اجمیر رفته، در خدمت او مقیم باشد؛ اما چون مردم دهلی از این قصد او با خبر شدند، بر در خانقاه او گرد آمدند و به التماس و استدعا از او خواستند که فسخ عزیمت کند؛ و حتیٰ سلطان شمس‌الدین التتمش از او درخواست کرد که در دهلی بماند و به ارشاد و دستگیری طالبان مشغول باشد. خواجه معین‌الدین نیز چون این احوال را مشاهده کرد، اقامت او را در دهلی لازم دید و این امر را تأیید کرد (نک: میرخرد، ۶۴-۶۵).

درمورد لقب کاکی او گفته‌اند که وی هرگاه که دست زیر مصلیٰ می‌کرد، قرص نان نازکی که به آن «کاک» می‌گویند، بیرون می‌آورد و این مقدار برای رفع نیازمندیهای خانوادهٔ او بسنده بود؛ به همین جهت به این لقب مشهور شد (همو، ۵۸-۵۹؛ فرشته، ۳۸۱)؛ اما ظاهراً این لقب از آن جهت بوده است که او خود و یا یکی از پدرانش به شغل کاک پزی اشتغال داشته‌اند (نفیسی، ۷۴۸/۲). بعد از مرگ قطب‌الدین تا مدتها رسم بر این بود که در اوقات معینی بر سر مزار او نان کاک می‌پختند (میرخرد، ۵۸؛ غلام‌سرور، ۲۶۹؛ فرشته، همانجا).

تألیفات و ملفوظات: هر چند که به خواجه قطب‌الدین بختیار و دیگر مشایخ سلسلهٔ چشتیه تألیفات و یا ملفوظاتی نسبت داده‌اند، اما در *خیرالمجالس* ــ کهن‌ترین مأخذ ــ از قول شیخ نصیرالدین محمود، خلیفه و مرید خواجه نظام‌الدین اولیا، مطلبی ذکر شده است که نسبت این ملفوظات به این مشایخ را موردشک قرار می‌دهد. بنابر گفتهٔ شیخ نصیرالدین، خواجه نظام‌الدین اولیا گفته است که هیچ یک از خواجگان چشت ــ از جمله شیخ قطب‌الدین بختیار ــ هیچ تصنیفی نداشته‌اند (قلندر، ۵۲) و باز شیخ نصیرالدین تأکید کرده است که ملفوظات شیخ قطب‌الدین در عصر خواجه نظام‌الدین اولیا موجود نبوده، و در این زمان پیدا شده است، زیرا اگر می‌بود، خواجه نظام‌الدین اولیا بدان اشاره می‌کرد (همو، ۵۳). بنابراین، معلوم می‌شود که یک قرن بعد از خواجه بختیارکاکی، ملفوظاتی به او، و یا به مرشد او خواجه معین‌الدین چشتی نسبت داده‌اند، چنانکه چند قرن بعد صاحب *اخبار الاخیار* گوید که بختیارکاکی سخنان و کلمات مرشد خود، خواجه معین‌الدین چشتی را در کتابی جمع کرده، و آن را *دلیل العارفین* نامیده است (دهلوی، عبدالحق، ۳۲). به هر حال، این کتاب تاکنون چندین بار، درکانپور، لکهنو، دهلی و لاهور به چاپ رسیده است. از آنجا که مطابق نسخه‌های موجود، نخستین مجلس در تاریخ ۵ رجب ۵۱۴ق منعقد گردیده (*دلیل*، ۲)، و یا به گفتهٔ میرخرد کرمانی این مجلس در ۵۲۲ق بوده است (همانجا) و از طرف دیگر تولد خواجه معین‌الدین چشتی در ۵۳۷ق و تولد بختیار کاکی در ۵۸۲ق، اتفاق افتاده است، بنابراین، تردید نسبت به چگونگی این ملفوظات به قوت خود باقی می‌ماند، مگر اینکه سال ۵۱۴ق را تحریفی از سنهٔ دیگری، مثلاً ۶۱۴ق بدانیم.

به خود خواجه بختیار کاکی هم ملفوظاتی نسبت داده‌اند که مرید و خلیفهٔ وی، بابا فریدالدین گنج شکر گردآوری کرده، و آن را *فوائد السالکین* نامیده است. این کتاب یک بار در لاهور به چاپ رسیده است. مطالب *فوائد السالکین* در چند مجلس تألیف یافته که برخی از مجالس آن به سال ۵۸۴ق/۱۱۸۸م، و بعضی به سال ۵۸۵ق مربوط است. اگر ذکر این سالها درست بوده، و تحریفی رخ نداده باشد، باز هم در نسبت این ملفوظات به خواجه قطب‌الدین بختیار کاکی جای تردید باقی است، زیرا چنانکه گفته شد، وی در ۵۸۲ق تولد یافته است و اصولاً در این سالها با شیخ‌فریدالدین گنج‌شکر ملاقاتی نداشته‌است. به‌هرحال، شروع هر مجلس با عبارت «دولت پابوس حاصل شد» و «سعادت پابوس دریافته شد» و همانند آنها آغاز می‌شود (همانجا).

افزون بر آنچه گذشت، بعضی از تذکره‌ها وی را به عنوان شاعر نیز یاد کرده‌اند (معصوم علیشاه، ۱۳۷/۲؛ کویاموی، ۵۵۷؛ صفا، ۳(۲)/ ۱۳۱۸). دیوانی هم منسوب به وی به نام *دیوان بختیار اوشی* تاکنون چندین بار به چاپ رسیده است که ظاهراً از او نیست (محمود زیدی، ۸۶)؛ همچنین اشعاری با عنوان مثنوی می رنگ به او منسوب است (شرافت، ۴۰/۱)، اما چون در منابع کهن‌تر از این آثار ذکری نیست، صحت انتساب آنها به قطب‌الدین محل تردید است.

درگذشت: یکی از آداب مهم سلسلهٔ چشتیه مراسم سماع در خانقاههاست که غالباً با شور و هیجان بسیار همراه است. گفته‌اند که روزی در خانقاه شیخ علی سگزی مجلس سماع بود، جمعی از پیران صوفیه از جمله خواجه بختیار کاکی در آنجا گرد آمده بودند و در ضمن سماع قوال بیتی از احمد جام (ژنده پیل) را به آواز می‌خواند. این شعر چنان در خواجه اثر کرد که مدهوش گشت. مریدان او را به خانه بردند. ۴ شبانه‌روز در حال تحیر بود و هرگاه که به هوش می‌آمد، می‌خواست که دگربار آن بیت را بخوانند. سرانجام در شب پنجم درگذشت (میرخرد، ۶۵؛ دهلوی، حسن، ۲۴۶؛ دهلوی، عبدالحق، همانجا).

پس از مرگ خواجه بختیار کاکی طبق وصیت خود او سلطان شمس‌الدین التتمش، پادشاه دهلی که در سلک مریدانش بود، بر جنازهٔ وی نماز خواند (غلام سرور، ۲۷۵/۱؛ چشتی، ۱۶۰). در سال وفات او هم اختلاف‌نظر است. بعضی آن را ۶۳۳ق/۱۲۳۶م ذکر کرده‌اند (داراشکوه، ۹۶؛ دهلوی، عبدالحق، همانجا؛ میرخرد، ۶۶؛ کشمیری، ۱۲) که به نظر درست نمی‌رسد، زیرا اگر آن را بپذیریم، باید فوت وی پیش از مرگ مرادش خواجه معین‌الدین چشتی باشد. بعضی دیگر سال ۶۳۵ق را ذکر کرده‌اند (چشتی، همانجا). چشتی در ضمن شرح احوال او سنش را در هنگام مرگ ۵۲ سال ذکر کرده است (ص ۱۴۳). آنچه به نظر درست‌تر می‌نماید آن است که وی در ۱۴ ربیع‌الاول ۶۳۴ق/ ۱۵ نوامبر ۱۲۳۶م درگذشته باشد (فرشته، ۳۸۲؛ صفا، همانجا؛ جعفری، ۲۴۲). غلام‌سرور لاهوری با آنکه در این‌مورد به سال ۶۳۳ق اشاره دارد، به نقل از *معارج الولایت* و چند مأخذ دیگر همان ۶۳۴ق را ترجیح داده، و طبق معمول قطعه‌هایی هم در ماده تاریخ وفات او سروده است (۲۷۶/۱).

آرامگاه خواجه قطب‌الدین بختیار کاکی، تقریباً در ۳ فرسنگی جنوب حومهٔ شهر دهلی کهنه در محلی معروف به مهرولی قرار دارد (آری، ۱۱۰؛ دین کلیم، ۴۲). این آرامگاه در زمان سلطنت شیرشاه سوری (۹۴۸-۹۵۲ق/۱۵۴۱-۱۵۴۵م) و پسرش اسلام شاه سوری (۹۵۲-۹۶۱ق/۱۵۴۵-۱۵۵۴م) مرمت و تعمیر گردید و سپس در عهد پادشاهان تیموری هند تعمیرات اساسی دیگری انجام گرفت و محوطهٔ آرامگاه توسعه یافت (جعفری، همانجا)؛ لیکن در حال حاضر این محل تقریباً متروک گشته، و به صورت مخروبه درآمده است (آریا، همانجا).

خلفا و خانواده: خواجه قطب‌الدین بختیار در هنگام مرگ سر بر زانوی شیخ حمیدالدین ناگوری نهاده بود و در همین حال شیخ حمیدالدین از او خواست که کسی را به خلافت معین کند. قطب‌الدین در حضور مشایخ دیگری که در آنجا بودند، گفت: خرقهٔ خواجه معین‌الدین چشتی که به من رسیده است با مصلای خاص و عصا و نعلین همه را به شیخ فریدالدین گنج شکر برسانید (دهلوی، حسن، ۳۱۵) که خلافت به او تعلق دارد. در آن زمان شیخ فریدالدین در هانسی (در ۱۲۳ کیلومتری دهلی) مسکن داشت (فرشته، همانجا).

گذشته از شیخ فریدالدین گنج شکر که خلیفهٔ بزرگ و بلامنازع وی بود، از افراد دیگری هم به عنوان خلفای خواجه بختیار کاکی نام برده‌اند که هر یک در ناحیه‌ای از شبه قاره در گسترش اندیشه‌های طریقهٔ چشتیه سهیم بوده‌اند: کسانی چون شیخ حمیدالدین ناگوری، شیخ بدرالدین غزنوی در دهلی، خواجه عمادالدین در بلگرام و شیخ محمود در نهرواله (غلام سرور، همانجا؛ نظامی، ۱۵۴).

خواجه بختیار کاکی دوبار ازدواج کرد. بار اول ازدواج او در اوش بود، ولی پس از چند روز، چون این زناشویی او را از عبادت و زهد باز می‌داشت، به جدایی انجامید (میرخرد، ۶۰؛ دهلوی، حسن، ۸۵). دومین ازدواج وی در دهلی صورت گرفت و ثمرهٔ آن دو فرزند بود که یکی در خردی درگذشت (فرشته، ۳۸۰؛ میرخرد، ۵۹؛ دهلوی، حسن، ۱۰۴-۱۰۵) و دیگری در زمان مرگ پدر زنده بود. در عنبران اردبیل مقبره‌ای قرار دارد، متعلق به شخصی به نام «پیر ابومنصور» که او را از احفاد خواجه قطب‌الدین بختیار می‌دانند و زیارتگاه مردم آن نواحی است و گروهی از مردم آنجا خود را از اولاد وی می‌دانند (شفیقی، ۲۸۲).

مآخذ: آریا، غلامعلی، *طریقهٔ چشتیه در هند و پاکستان*، تهران، ۱۳۶۵ش؛ ابوالفضل علامی، *آیین اکبری*، لکهنو، ۱۸۹۳م؛ ایمان، رحم علی‌خان، *منتخب اللطایف*، به کوشش محمدرضا جلالی‌نائینی و امیرحسن عابدی، تهران، ۱۳۴۹ش؛ جعفری، یونس، «خواجه بختیار کاکی»، یغما، تهران، ۱۳۵۲ش، س ۲۶، شم ۴؛ چشتی، شاه الهدایه، *سیر الاقطاب*، لکهنو، ۱۳۳۱ق/۱۹۱۳م؛ داراشکوه، محمد، *سفینة الاولیاء*، کانپور، ۱۸۸۳م؛ *دلیل العارفین*، منسوب به بختیار کاکی، دهلی، ۱۳۱۱ق؛ دهلوی، حسن، *فوائد الفؤاد*، ملفوظات نظام‌الدین اولیاء بداؤنی، به کوشش محمدلطیف ملک، لاهور، ۱۳۸۶ق/۱۹۶۶م؛ دهلوی، عبدالحق، *اخبار الاخیار*، سکهر، فاروق اکیدمی؛ دین‌کلیم، میان محمد، *چشتی خانقاهین*، لاهور، ۱۹۹۰م؛ شرافت نوشاهی، شریف احمد، *شریف التواریخ (تاریخ الاقطاب)*، گجرات، ۱۳۹۹ق/۱۹۷۹م؛ شفیقی عنبرانی، هارون، «عنبران»، یغما، تهران، ۱۳۵۱ش، س ۲۵، شم ۵؛ صفا، ذبیح‌الله، *تاریخ ادبیات در ایران*، تهران، ۱۳۶۶ش؛ غلام سرور لاهوری، *خزینة الاصفیاء*، لکهنو، ۱۲۹۰ق/ ۱۸۷۳م؛ فرشته، محمدقاسم، *تاریخ*، کانپور، ۱۳۰۱ق/۱۸۸۴م؛ قلندر، حمید، *خیر المجالس*، به کوشش خلیق احمد نظامی، علیگره، مسلم یونیورستی؛ کشمیری همدانی، محمدصادق، *کلمات الصادقین*، اسلام‌آباد، ۱۹۸۸م؛ کویاموی، محمد قدرت‌الله، *نتائج الافکار*، به کوشش اردشیر بنشاهی خاضع، بمبئی، ۱۳۳۶ش؛ گیسو دراز، محمد، *جوامع الکلم*، به کوشش خاکسار، گلبرگه، مطبع انتظامی؛ محمود زیدی، شمیم، *احوال و آثار شیخ بهاءالدین زکریا*، لاهور، ۱۳۹۴ق/۱۹۷۴م؛ معصوم‌علیشاه، محمدمعصوم، *طرائق الحقائق*، به کوشش محمدجعفر محجوب، تهران، ۱۳۱۸ش؛ میرخرد کرمانی، محمد، *سیرالاولیاء*، لاهور، ۱۳۹۸ق؛ نظامی، خلیق احمد، *تاریخ مشایخ چشت*، کراچی، ۱۳۷۲ق/ ۱۹۵۳م؛ نفیسی، سعید، *تاریخ نظم و نثر در ایران و در زبان فارسی*، تهران، ۱۳۴۴ش؛ نیز:

Subhan, J.A., *Sufism: its Saints and Shrines*, Lucknow, 1938.

غلامعلی آریا

بَختیارنامه، عنوان یکی از قصه‌های معروف فارسی که ظاهراً کهن‌ترین تحریر منثور آن به شمس‌الدین محمد دقایقی مروزی، از نویسندگان اواخر سدهٔ ۶ و اوایل سدهٔ ۷ق منسوب است. این تحریر مشتمل بر یک مقدمه و ۱۰ باب (قصه) و یک خاتمه است.

داستان دربارهٔ بختیار، شاهزاده‌ای ــ فرزند آزادبخت شاه سیستان ــ است که در میان دزدان برآمد و سپس به دربار راه یافت و چنان به شاه که فرزند را نمی‌شناخت، نزدیک شد که حاسدان به کار برخاستند و طی ماجراهایی سرانجام آزاد بخت را به قتل او راضی کردند. اما فرخ‌سوار، پیشوای دزدان، پرده از راز زندگی بختیار برگرفت و شاه و ملکه پسر خویش را بازشناختند.

بختیارنامه جز قصهٔ اصلی بختیار، مشتمل بر ۹ قصهٔ دیگر است که قهرمانان هر یک ماجراهایی شبیه به بختیار دارند و این داستانها مانند *هزار و یک شب* تو در تو و مرتبط به یکدیگرند (بختیارنامه، ۷۱ به، ۱۱۹ به، ۱۳۷ به؛ اته، ۲۲۳) و همه متضمن پندها و نصایح در تأیید فضایل و طرد رذایل اخلاقی است (نک: افشار، ۲۴۶).

مأخذ اصلی *بختیارنامه* روشن نیست. به گمان ذبیح‌الله صفا (مقدمه...، ۵ ـ ۶، نیز *حماسه‌سرایی...*، ۹۲)، اساس *بختیارنامهٔ* منسوب به دقایقی می‌تواند همان *بختیارنامه‌*ای باشد است که به گفتهٔ مؤلف *تاریخ سیستان* (ص ۸ ـ ۹؛ نیز نک: شاه‌حسین، ۴۷ ـ ۴۸؛ هدایت، ۶۴۷) در شرح کارهای بختیار، جهان پهلوانِ خسرو پرویز ساسانی نوشته شده است. اما هانوی[1] این نظر را درست نمی‌داند (نک: *ایرانیکا*، III/564).

به نظر محققانی چون کومپارتی و باسه، مندرجات قصهٔ «ده وزیر» (در *بختیارنامه*) با «هفت وزیر» (در *سندبادنامه*) چنان شبیه است که نمی‌توان آنها را دو متن مستقل به شمار آورد، بلکه باید گفت آنچه در *بختیارنامه* آمده، تقلیدی است از «هفت وزیر» (نک: نولدکه، ۲۳). نولدکه با تأیید عقیدهٔ باسه که *بختیارنامه* را متنی متأخر دانسته، تأکید کرده که برخلاف *سندبادنامه* که تحریرهایی از آن به زبان پهلوی و احتمالاً به سنسکریت یا پراکریت وجود داشته، قصهٔ *بختیارنامه* در دورهٔ اسلامی تحریر شده است و دلیلی هم در رد این نظر موجود نیست (ص ۲۴؛ نیز نک: تفضلی، ۳۰۱). به نظر هرمان اته (همانجا) نیز *بختیارنامه* به سبک داستان *هزار و یک شب* و به تقلید از *سندبادنامه* ــ که به گمان او از اصل هندی سرچشمه گرفته ــ در دورهٔ اسلامی نگارش یافته است (قس: *ایرانیکا*، همانجا). ذبیح‌الله صفا براساس نامها و نوع تمثیلات منقول در *بختیارنامه* که در ترجمه‌های عربی و گاه در تحریرهای فارسی باقی مانده است، حدس می‌زند که تحریرهای *بختیارنامه* از یکی از متون کهن پیش از اسلام سرچشمه گرفته، و در زمرهٔ داستانهایی است که در دورهٔ تکوین حیات ادب عربی در قرنهای اولیهٔ هجری، مانند *کلیله و دمنه* و *سندبادنامه* از پهلوی به عربی ترجمه شده‌اند (مقدمه، ۶).

تحریرهای منثور فارسی *بختیارنامه*: کهن‌ترین تحریر موجود از *بختیارنامه* به نثر فارسی، *راحة الارواح فی سرور المفراح* (مورخ ۲۳ ذیحجهٔ ۶۶۳) نام دارد که در پاریس نگهداری می‌شود (نک: بلوشه، شم 2035)؛ هرچند در آن، از نام محرر سخن به میان نیامده، ولی صفا (همان، ۱۲-۱۳) با مقایسهٔ مقدمهٔ این کتاب (نک: ص ۸-۹) و روایتی از عوفی (ص ۲۱۲) به درستی دریافته که این تحریری است به قلم شمس‌الدین محمد دقایقی مروزی (قس: روشن، ۱۲). به نوشتهٔ صفا (نک: همان، ۹-۱۰)، سخنان دقایقی حاکی از آن است که او کتاب یاد شده را ظاهراً از اصل پهلوی و یا از روی ترجمهٔ عربی، به فارسی برنگردانده، بلکه پیش از او تحریری به فارسی از این کتاب به زبانی ساده و روان وجود داشته، و دقایقی همین متن فارسی را با صنایع ادبی آراسته، و دوباره تحریر کرده است. با اینهمه، ۴ قصه از ۱۰ قصه‌ای که در کتاب دیگر عوفی، یعنی *جوامع الحکایات* از *بختیارنامه* نقل شده، از تکلفات منشیانه و عبارتهای مطنطن عاری است (نک: نظام‌الدین، 76-74) و چنین می‌نماید که عوفی این قصه‌ها را از همان تحریر پیشین نقل کرده است.

زمان دقیق تحریر دقایقی دانسته نیست. وی در مقدمهٔ کتاب (ص ۵-۶) می‌گوید که آن را به نام محمود بن محمد بن عبدالکریم، وزیر سمرقند، موصوف به «اکرم ماوراءالنهر» به رشتهٔ تحریر درآورده است که به گمان صفا (مقدمه، ۱۵-۱۶)، وی یکی از آخرین وزیران قراخانیان سمرقند و گویا وزیر نصرت‌الدین قلج ارسلان‌خان عثمان بن حسن (مق ۶۰۷ یا ۶۰۹ق) بوده است (قس: روشن، ۱۲-۱۷، که وزیر یاد شده را با تاج‌الدین محمود بن محمد، ممدوح سوزنی و رشیدالدین وطواط یکی انگاشته است). صفا همچنین *بختیارنامه* را از لحاظ سبک‌شناسی متعلق به سده‌های ۶ و ۷ق دانسته است (همان، ۱۲).

بیشتر اشعار پارسی و عربی منقول در *بختیارنامه*، در *سندبادنامه* نیز موجود است و به گمان صفا (همان، ۱۷-۱۸) دقایقی این اشعار را از *سندبادنامه* برنگرفته، بلکه احتمالاً هر دو از منابعی که معمولاً مورد استفادهٔ ادبای آن روزگار در نقل امثال و اشعار بوده، بهره برده‌اند.

دو دست‌نویس دیگر از تحریر *بختیارنامه* موجود است: یکی مورخ ۶ ذیقعدهٔ ۶۹۵ محفوظ در کتابخانهٔ دانشگاه لیدن با عنوان *لمعة السراج لحضرة التاج*؛ و دیگری بدون تاریخ کتابت، ولی با همان عنوان، محفوظ در کتابخانهٔ بادلیان (زاخاو، I/476) که در تقدیم‌نامهٔ هر دو دست‌نویس، نام وزیر سمرقند، محمود بن محمد عبدالکریم، مندرج است. بنابراین، منشأ هر ۳ دست‌نویس (پاریس، لیدن و بادلیان) را باید همان تحریر دقایقی دانست. محمد روشن دست‌نویس لیدن را با مقابلهٔ دست‌نویس بادلیان و برخی دست‌نویسهای دیگر تصحیح کرده، و در ۱۳۶۷ش در تهران به چاپ رسانده است.

تحریر فارسی دیگری از *بختیارنامه* (مورخ ۲۳ ربیع الاول ۸۰۹) به کوشش ذبیح‌الله صفا همراه با یکی از تحریرهای عربی کتاب به نام *عجائب البخت* (مورخ ۳۹۰ق) که میشل جورجی عورا در مصر منتشر

1. Hanaway

کرده بود، در ۱۳۴۷ش در تهران به چاپ رسید. در این تحریر، اشعار متعددی مأخوذ از یکی از تحریرهای منظوم *بختیارنامه* و نیز ابیاتی سست و بی مایه، گویا سرودهٔ خود محرر به متن داستان افزوده شده است (نک: صفا، همان، ۱۹-۲۰). همچنین چکیده‌ای از *بختیارنامه* در تحریر فارسی *اسکندرنامه* (ص ۱۹۸ بب) که اصل آن به کالیستِنِس دروغین منسوب است، آمده است.

تحریرهای منظوم فارسی: از *بختیارنامه* ۴ تحریر منظوم فارسی در دست است: ۱. منظومه‌ای در بحر هزج مسدس اخرب مقبوض مکفوف که نسخه‌ای از آن همراه با *منظومهٔ نه منظر* در کتابخانهٔ ملی پاریس نگهداری می‌شود (بلوشه، شم 2036)؛ ۲. منظومه‌ای از شاعری به نام پناهی از معاصران جهانشاه قراقویونلو (حک ۸۴۱-۸۷۲ق) در بحر هزج مسدس مقصور یا محذوف، سرودهٔ ۸۵۱ق که نسخه‌ای از آن در کتابخانهٔ ملی ملک (ملک، ۵۳/۲) محفوظ است؛ ۳. منظومه‌ای در بحر متقارب مثمن مقصور که در ۱۰۹۱ق به نظم درآمده است (نک: صفا، همان، ۲۱-۲۲)؛ ۴. سرودهٔ شاعری به نام کدخدا مرزبان در ۱۲۱۰ق که نسخه‌ای از آن در کتابخانهٔ «ایندیا آفیس» (اته، I/1726) نگهداری می‌شود.

تحریرهای عربی *بختیارنامه*: یکی از تحریرهای عربی به کوشش گوستاوس کنوز، با عنوان *قصة العشر وزرا و ماجرا لهم مع ابن الملک آزادبخت* با مقدمهٔ بسیار کوتاه در ۱۸۰۷م در گوتینگن به چاپ رسید. نسخهٔ دیگری (مورخ ۳۹۰ق) با عنوان *عجائب البخت فی قصة الاحدی عشر وزیراً و ابن الملک آذاربخت* (= آزادبخت) به کوشش میشل جورجی عورا با مقدمه‌ای کوتاه در ۱۸۸۶م در مصر انتشار یافت. اصل این نسخه به خط سریانی است، ولی مصحح به اشتباه آن را از اصل عربی دانسته است (صفا، همان، ۶).

تحریرهای عربی برخلاف تحریرهای فارسی، مشتمل بر ۱۱ فصلند. فصل اضافی حاوی داستانی است با عنوان «ملک بخت زمان» که پادشاهی است شرابخوار و بدکار، و به همین سبب، بخت از وی می‌رَمَد، ولی سرانجام توبه می‌کند و دیگر بار بر سریر حکمرانی می‌نشیند (نک: همان، ۶-۸). تحریر عربی دیگری از *بختیارنامه*، در مجموعه‌ای از داستانهای عربی به کوشش صلحانی در بیروت انتشار یافته است (۱۸۹۰م). این تحریر به متن عربی تصحیح کنوز بسیار نزدیک است و به نظر می‌رسد تا اندازه‌ای از آن اصیل‌تر باشد. دست‌نویسهای *بختیارنامهٔ* عربی اندک نیست و در بیشتر نسخه‌های نسبتاً کامل *هزار و یک شب* نیز به چشم می‌خورد (نک: نولدکه، ۲۴-۲۵). به نظر نولدکه (ص ۲۸)، متن عربی *بختیارنامه*، با تحریر فارسی آن بسیار تفاوت دارد و نمی‌تواند از آن مایه گرفته باشد. گذشته از تحریرهای عربی *بختیارنامه*، تحریرهایی از آن به زبانهای اویغوری، مالایایی و فِلِهی نیز باقی مانده است (آربری، 171).

مآخذ: اته، هرمان، *تاریخ ادبیات فارسی*، ترجمهٔ رضازاده شفق، تهران، ۱۳۳۷ش؛ *اسکندرنامه*، روایت فارسی کالیستنس دروغین، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۴۳ش؛ افشار، ایرج، «ترجمهٔ فارسی *بختیارنامه*»، *جهان نو*، تهران، ۱۳۳۰ش، س ۶، شم ۱۲؛ *بختیارنامه* (*راحة الارواح فی سرور المفراح*)، تحریر محمد دقایقی مروزی، به کوشش ذبیح‌الله صفا، تهران، ۱۳۴۵ش؛ *تاریخ سیستان*، به کوشش محمدتقی بهار، تهران، ۱۳۱۴ش؛ تفضلی، احمد، *تاریخ ادبیات ایران پیش از اسلام*، به‌کوشش ژاله آموزگار، تهران، ۱۳۷۶ش؛ روشن، محمد، مقدمه بر *بختیارنامه* (*لمعة السراج لحضرة التاج*)، تهران، ۱۳۶۷ش؛ زرین‌کوب، عبدالحسین، «افسانه‌های عامیانه»، سخن، تهران، ۱۳۳۳ش، شم ۱۲؛ شاه حسین بن غیاث‌الدین، *احیاء الملوک*، به کوشش منوچهر ستوده، تهران، ۱۳۴۴ش؛ صفا، ذبیح‌الله، *حماسه‌سرایی در ایران*، تهران، ۱۳۵۲ش؛ همو، مقدمه بر *بختیارنامه* (هم)؛ عوفی، محمد، *لباب الالباب*، به کوشش ادوارد براون، لیدن، ۱۳۲۴ق/۱۹۰۶م؛ ملک، خطی؛ نولدکه، تئودُر، مقدمه بر *بختیارنامه*، ترجمهٔ مقدمه از کیکاووس جهانداری (نک: هم، روشن)؛ هدایت، رضاقلی، *مجمع الفصحا*، به کوشش مظاهر مصفا، تهران، ۱۳۳۹ش؛ نیز:

Arberry, A.J., *Catalogue of the Library of the India Office*, London, 1937; Blochet, E., *Catalogue des manuscrits persans*, 1934; Ethé, H., *Catalogue Of Persian, Manuscripts in the Library of the India Office*, Oxford, 1903; *Iranica*; Niẓāmu'd-Din, M., *Introduction to the Jawāmi'u'l-ḥikāyāt wa Lawāmi'u'r-riwāyāt of al-'Awfī*, London, 1929; Sachau, E. and H. Ethé, *Catalogue of the Persian, Turkish, Hindūstānī and Pushtū Manuscripts in the Bodleian Library*, Oxford, 1889.

ابوالفضل خطیبی

بَختیاری، نک: همایون.

بَختیاری، از گروههای ایلی کوچنده و لُر زبان جنوب غربی ایران که اکنون بخش بزرگی از خانوارهای آن در نقاط ییلاقی و قشلاقی یکجانشین شده‌اند. براساس آمار ۱۳۷۷ش جمعیت کوچندهٔ ایل ۱۸۳٬۱۷۴ نفر برابر با ۲۷٬۴۹۲ خانوار بوده است (*سرشماری...*، ۱۵).

نام و خاستگاه بختیاری: دربارهٔ نام و خاستگاه بختیاریها چند نظر وجود دارد، ولی همهٔ پژوهشگران و مورخان بختیاریها را لُر (هم) دانسته‌اند. براساس روایات افسانه‌ای، لرها (کُردان) را بازماندگان جوانانی تشکیل می‌دهند که به یاری جلاد ضحاک از چنگ او گریخته، به کوهستانهای زردکوه و کوه رنگ پناه بردند و خود را لر یعنی بیابانی خواندند (خواندمیر، ۱/۱۸۰؛ ظل السلطان، ۲۳۹-۲۴۰) و چون بخت با آنها یاری کرده، خود را «بخت یار» نامیدند (نک: ویلسن، ۲۴۵). برخی براساس مشخصات جسمی و روحی و عادات، آنها را ایرانی تبار می‌دانند (سردار اسعد، ۴۹-۵۰؛ نک: میرزایی، ۷۳).

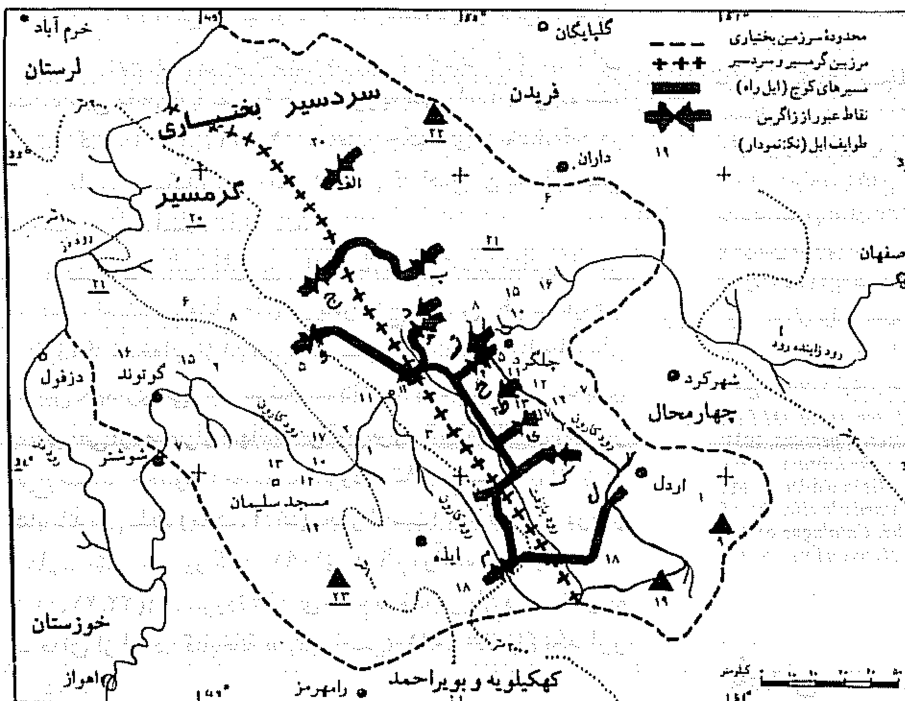
هوسه معتقد است که بختیاریها از طایفهٔ «اوکسین» هستند که اسکندر در ۳۳۰ق‌م در خوزستان (ایذه) با آنها جنگیده است (نک: افضل الملک، ۳۱۷؛ امان، ۵۷). برخی تاریخ آنها را عقب‌تر برده، و گفته‌اند که چون کیخسرو می‌خواست بر «آستیاژ» پیشدادی شاه ماد، یعنی عراق عجم و آذربایجان بشورد، این طایفه را از فارس به ماد آورد و گویا بعد از فتح ماد آنها را در منطقهٔ بالای اصفهان و خوزستان یورت و مسکن داد (افضل الملک، ۳۱۷-۳۱۸). طایفهٔ «مارد»، از طایفهٔ رشید و جنگجوی «سیت» یا «ساک» یا «تورانی» را نیز از اجداد بختیاریها دانسته‌اند. این طایفه در ساحل دریای خزر سکنی داشته، و چادرنشین بوده‌اند، و در بعضی از مناطق دیگر ایران، از جمله در

«آرمن» هم مسکن گزیده بوده‌اند (همانجا).

بعضی از مورخان از روی شباهت لفظی بختیاری با «باختری»، این طایفه را از اعقاب یونانیان می‌شمارند که در باختر (باکتریان) سلطنت داشته‌اند و شباهت تام رقص بختیاری با رقص ملی یونانیان را دلیلی بر این انتساب دانسته‌اند (نک: رشید یاسمی، ۸). بعضی معتقدند که باختر تاریخی همان جایی است که اقوام بختیاری از دیرباز در آن ساکنند و نام خود را از محل سکونت جغرافیایی خود، باختر به معنای غرب، گرفته‌اند (پژمان بختیاری، ۱۴۷-۱۴۸). بعضی نیز نسبت این ایل را به ملوک آل بویه می‌رسانند و سر سلسلهٔ آنها را عزالدولهٔ بختیار (مق ۳۶۷ق) می‌دانند، زیرا که قبل از او نامی در کتابهای تاریخی از بختیاری به چشم نمی‌خورد. ممکن است در زمان ملوک آل بویه جماعتی از این ایل به منطقه‌ای که بختیاری نامیده می‌شود، آمده، و سکنیٰ گزیده، و به نام بختیاری معروف شده باشند (نک: اوژن بختیاری، ۱۰؛ سردار اسعد، همانجا؛ کرزن، II/283، حاشیهٔ 1). بختیاریها خود معتقدند که نام بختیاری مشتق از کلمهٔ بختیاروند است. بختیاری یکی از بزرگان لر بزرگ بوده که اولادش گروه متشکلی به نام بختیاروند پدید آوردند. این طایفه ظاهراً همین بهداروند (ﻫ م) کنونی، و یکی از طوایف بزرگ بختیاری فعلی است (مینورسکی، ۳۷).

تا اوایل سدهٔ ۹ق/۱۵م نیز نامی از لر بختیاری در متون تاریخی و جغرافیایی دیده نمی‌شود. به اعتقاد فیلد (ص 47) چون نویسندگان کهن و حتیٰ یاقوت (د ۶۲۶ق/۱۲۲۸م) نامی از بختیاری نبرده‌اند، آنها به احتمال قوی بعدها و شاید در زمان تیمور (د ۸۰۸ق/۱۴۰۵م) در ایران پیدا شده‌اند. معین‌الدین نطنزی در ۸۱۶ق/۱۴۱۳م از ظهور طوایف بختیاری چون آسترکی، کوتوند، راکی، جانکی و زلکی در زمان هزارسف (د ۵۴۸ق/۱۱۵۳م) سخن می‌گوید (ص ۴۰-۴۱). و از این زمان به بعد نام بختیاری در متون می‌آید. بدلیسی (ص ۷۶) و اسکندربیک (ص ۹۰۸، ۱۰۶۸) هر دو در سدهٔ ۱۱ق/۱۷م از لرهای بختیاری سخن گفته‌اند.

قلمرو و سرزمین: قلمرو ایل بختیاری با وسعت تقریبی ۷۵٬۰۰۰ کمـ۲ در ناحیه‌ای بین استانهای اصفهان و خوزستان واقع شده، و از شمال به لرستان، از مشرق به اصفهان و چهارمحال، از جنوب به‌قلمرو و ایلات لُر- زبان کهگیلویه و بویر احمد و ایل ترک زبان قشقایی، و از غرب به دشت خوزستان محدود است (دیگار و کریمی، «سرزمین...»، ۱۶-۱۷). کوههای مرکزی جبال زاگرس که از شمال غربی به‌جنوب شرقی امتداد



نقشهٔ خاک بختیاری

اعداد، نشان‌دهندهٔ محل گرمسیر و ییلاق طوایف بختیاری است (نک: نمودار)؛ حروف ابجد، گویای گذرگاههای عمدهٔ طوایف بختیاری از زاگرس است (نک: جدول)؛ اعدادی که در زیر آنها خط تیره است، طوایف چهار لنگ را نشان می‌دهند؛ اعدادی که بر روی آنها مثلث است، نشان‌دهندهٔ طوایفی است که یکجانشین شده‌اند (دیگار و کریمی، «مال...»، ۳۰۲).

جدول: مهم‌ترین گذرگاههای ایل بختیاری در سلسله جبال زاگرس، موقع کوچهای بهاره (گرمسیر به ییلاق) و پاییزه (ییلاق به گرمسیر)

علامت گذرگاه بر روی نقشه	نام گذرگاه (نک: نقشه)	کد طوایفی که از گذرگاه عبور می‌کنند (نک: نمودار و نقشه)
الف	تاکسونی	۲۰
ب	گله‌گا	۲۱، ۶
ج	تیمبی یا کی‌نو	۲۱، ۶
د	تیز (در کوچ بهاره قابل استفاده نیست)	۱۰، ۸
ﻫ	پنبه‌کال	۱۶، ۱۵، ۱۰، ۸
و	شنار	۱۶، ۱۵، ۸، ۴
ز	ایله‌زک (در کوچ بهاره قابل استفاده نیست)	۱۶، ۱۵، ۱۰، ۸، ۵
ح	زرده	۱۷، ۱۶، ۱۵، ۱۲
ط	کلنجی (در کوچ بهاره قابل استفاده نیست)	۱۷، ۱۴، ۱۳، ۱۲، ۱۱
ی	چری	۱۷، ۱۴، ۱۳، ۱۱، ۷، ۵، ۴، ۲
ک	قراز	۴، ۲، ۱
ل	دسبار	۱
م	شالو	۱۸، ۱۳، ۱۰، ۸

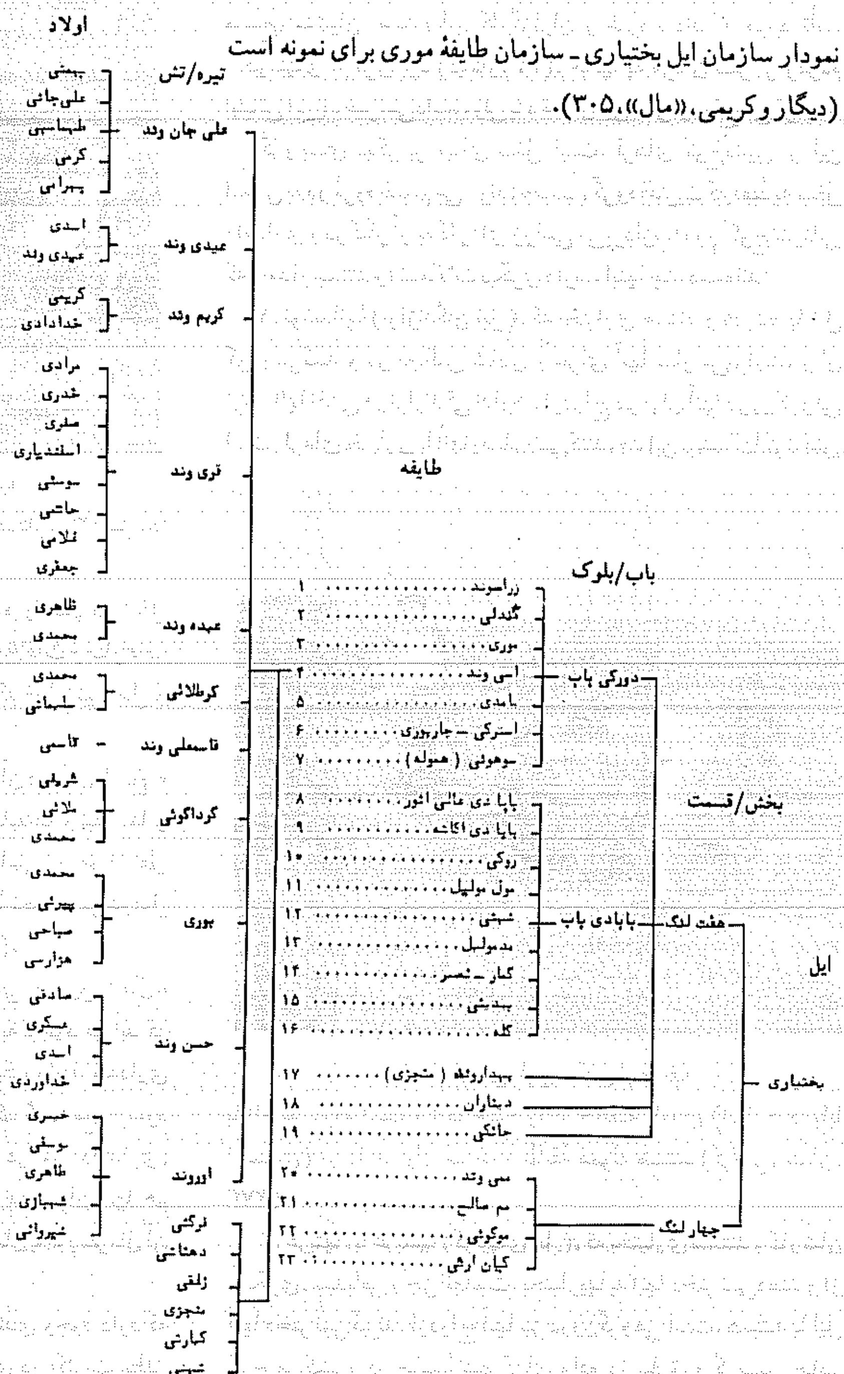
دارد، از میان «خاک بختیاری» می‌گذرد و آن را به دو بخش کوهستانی (در شرق) و جلگه‌ای (در غرب) تقسیم می‌کند. بخش کوهستانی آن «ییلاق»، و بخش جلگه‌ای آن «گرمسیر» (همان، ۱۶) است و در نواحی مرکزی زاگرس چراگاههای این ایل قرار دارد (امان، ۳۸).

سازمان اجتماعی: سازمان اجتماعی ایل بختیاری و مقررات حاکم بر آن بر بنیاد سلسله مراتب و نظام منسجم دودمانی است. در زمان شاه طهماسب (حک ۹۳۰-۹۸۴ق/۱۵۲۴-۱۵۷۶م) و در زمان حکمرانی جهانگیرخان بختیاری، به سبب مالیات‌بندی بر مبنای واحد مادیان، این ایل به دو بخش هفت لَنگ و چهار لنگ تقسیم شد (بدلیسی، ۷۴؛ اوژن بختیاری، ۲۷؛ کریمی، «دامداری...»، ۴۳). بخش هفت لنگ به چند «باب» تقسیم می‌شود، ولی چهارلنگ چنین تقسیماتی ندارد.

در رأس ایل، ایلخان قرار داشت که برقراری نظم و امنیت و برقراری نظام تشکیلاتی و اداری سازگار با محیط جغرافیایی را عهده‌دار بود. از ۱۳۳۲ش عنوان ایلخانی با همهٔ امتیازات آن از سوی دولت لغو شد (دیگار و کریمی، «عملکرد...»، ۱۸۵). پس از ایل، طایفه‌ها قرار دارند که گذشته از اهمیت سیاسی، نمایندهٔ معیارهای اجتماعی تشکیلات عشایرند. کوچ‌نشینان هر طایفه دارای چراگاههای تابستانی و زمستانی و مسیر کوچ مشترکی هستند (امان، ۸۶) و در صورت‌بروز کشمکشهای سخت‌واستثنائی در ایل، طایفه به منزلهٔ یک گروه واحد عمل می‌کند (دیگار، ۲۹). قبل از انقلاب اسلامی، سرپرستی هر طایفه را ۴ نفر از متنفذان همان طایفه، به انتخاب خانها، تحت عنوان «کلانتر» بر عهده داشتند. پس از حذف خانها در ۱۳۳۲ش، حکم کلانتری از طرف دولت صادر می‌شد. تا ۱۳۵۷ش کلانتران که سرپرستان طایفه‌ها بودند به جای ایلخانان و خانها، ایل را اداره می‌کردند (دیگار و کریمی، همانجا). از این تاریخ به بعد قدرت کلانترها نیز از بین رفت.

هر طایفه ترکیبی است از تیره‌های مختلف. در مقولهٔ سلسله مراتب، هر گروه که در این شکل‌بندی به دیگری نزدیک‌تر است، همکاری مشترک و دامداری توأم دارد. مسئولیت روابط عمومی هر تیره با کدخداست (امان، همانجا). تیره‌ها نیز به بخشهای دیگری به نام «تَش» تقسیم می‌شوند. بختیاریها به گروهی تش می‌گویند که از قوم واحد باشند و در کوچ با هم همراهی کنند. سرپرست تش، ریش سفید یا شخص مسن مورد قبول همه است (همانجا). هرتش مرکب از چند «اولاد» است و سرپرستی آنها را فردی مسن به عهده دارد (همانجا؛ نیز نک: دیگار، ۲۴؛ نیز

نمودار سازمان ایل بختیاری - سازمان طایفهٔ موری برای نمونه است (دیگار و کریمی، «مال»، ۳۰۵).



نک: نمودار). اولاد نام نیای گروه را برخود دارد، ولی از نظر نظام سیاسی، اقتصادی و اجتماعی دارای کارکردی نیست (دیگار، ۲۹). هر اولاد به چندین خانوار تقسیم می‌شود که آن را «فامیل» می‌گویند. واژهٔ فامیل از زمان رواج شناسنامه دادن در میان افراد عشایر ایران، در فرهنگ و زبان ایل راه یافته است. قبلاً هر فرد را با نام پدرش می‌شناختند. سرپرست هر خانوار مرد خانواده و یا به مفهومی دیگر



برافراشتن سیاه چادر، عکس از مؤلف

رئیس خانوار است (کریمی، «نگاهی...»، ۳۷؛ دیگار، ۲۷؛ نیز نک: نمودار).

تقسیمات خانوار بیشتر از زمان صفویه رایج شده، و اغلب در شکل بندیهای مالیاتی کاربرد داشته است (امان، ۸۲). اختلافات و منازعات و قتلها در درون این ساختار از طریق حکمیت و کدخدامنشی حل و فصل می‌شده است (دیگار، ۳۰).

سازمان اجتماعی و سیاسی ایل، با زیرمجموعهٔ آن در طول تاریخ به قوت خود باقی مانده، ولی در جایگاه هر یک از طایفه‌ها و تیره‌ها و تشها و اولاد آنها از نظر سازمان اجتماعی و سیاسی، و هم از نظر موقعیت جغرافیایی در قلمرو خاک بختیاری، بارها تحت تأثیر عوامل گوناگون دستکاریهای فراوانی شده است (همو، ۲۸).

روشن‌ترین و قابل لمس‌ترین سازمان اجتماعی در ایل «مال» است. مال معمولاً از ترکیب ۲ تا ۱۲ سیاه چادر به وجود می‌آید که کوچک‌ترین واحد اجتماعی ـ اقتصادی ایل و یا یک واحد گله‌داری محسوب می‌شود. دامهای خانوارهای «مال» در یک گله جمع می‌شود و افراد این خانوارها علاوه بر مناسبات تعیین شده در امور دامداری، روابط دوستی نزدیک‌تری دارند و علقهٔ خویشاوندی میان آنها هم مناسبات نزدیک‌تر و محکم‌تری به وجود می‌آورد. مال به نام سرمال آن شناخته می‌شود (کریمی، همانجا).

گروه‌بندی: در ایل بختیاری چند نوع گروه‌بندی وجود دارد که یکی از آنها گروه‌بندی قومی است. لرهای بختیاری در اکثریت مطلق هستند و اقلیتهای لر لک، عرب (عرب کُتَری) و ترک (ترکهای چهرازی) جذب آنها شده‌اند (همو، سفر...، ۱۶۳). گروه‌بندی دیگر مبتنی بر اقتدار سیاسی و اجتماعی است. در هرم سلسله مراتب بختیاری، ایلخان در رأس هرم ایل، و سپس به ترتیب کلانتران و کدخدایان و ریش سفیدان قرار داشتند؛ کالبد اصلی هرم ایلی را هم تودهٔ عظیم مردم ایلیاتی تشکیل می‌دادند (دیگار، ۳۱؛ کریمی، همان، ۲۷۵).

خانهای بختیاری همه از یک نسل، و دارای قدرت و ثروت فراوان، و از همه مهم‌تر دارای دستگاهی اداری شامل محافظان، سواران مسلح، منشیان، مستوفیان، کارگزاران و غیره بودند که مورد تأیید حکومتهای مرکزی بود (دیگار، ۳۲). خانها به مردان قشر لر (مردم ایلیاتی ایل) دختر نمی‌دادند، ولی با دختران این قشر ازدواج می‌کردند.

گروه‌بندی دیگر بر مبنای شغل است. لرهای کوچ‌نشین بر این اساس به دو گروه تقسیم می‌شوند: نخست، گروه اکثریت که فقط به شغل دامداری و در کنار آن به کارهای زراعی می‌پردازند؛ دوم، کوچ‌نشینانی که دامدار نیستند و اشتغالات دیگری دارند. اینها چند دسته‌اند:

۱. توشمالها (نوازندگان ایل)، که بختیاری هستند و همیشه با ایل کوچ می‌کنند و در مجالس شادی و عزای آنها ساز می‌نوازند. زنان توشمالها نقشی در نوازندگی ندارند. ازدواج در میان آنها درون‌گروهی است و لرهای بختیاری با آنها وصلت نمی‌کنند. جد این توشمالها کَرناکِش



ساخت ابزارهای فلزی، عکس از مؤلف

بابااحمد بوده است و آنها خود را از طایفهٔ بامدی (نک: هـ د، بابا احمدی) می‌دانند، ولی سرجمع طایفهٔ همولهٔ هستند (کریمی، همان، ۲۷۳).

۲. غربتها، یا غربتیها (کولیهای ایل)، که بختیاری نیستند و کارشان آهنگری، سبدبافی و جز آنهاست. بختیاریها به آنها دختر نمی‌دهند و از آنها دختر نمی‌گیرند. ازدواج آنها نیز درون‌گروهی است. همیشه با ایل کوچ می‌کنند و در حاشیهٔ شهرکهای واقع در ییلاق و گرمسیر چادر

می‌زنند و برای ایلیاتیها ابزار و وسایل کار و اسباب خانه می‌سازند (همان، ۵۷ـ۵۸).

۳. تخت‌کِشها، که برای گیوه تخت درست می‌کنند. آنها سرجمع طایفهٔ بابادی هستند، ولی در همه جا پراکنده‌اند. ازدواج در این دسته نیز درون گروهی است (همان، ۲۷۳).

۴. کلاه مالها و نمد مالها، که لُر هستند، ولی با ایل کوچ نمی‌کنند (همو، «نگاهی»، ۳۵ـ۳۶).

۵. گروه عرب کُمَری، که دو زبانه‌اند (عربی و لری) و زنانشان جامهٔ عربی، و مردانشان جامهٔ بختیاری می‌پوشند. با اینکه عرب کمریها برای خود سازمان طایفگی مستقل دارند و به دو طایفهٔ «عرب کنگرپز» و «عرب علی بَک» تقسیم می‌شوند، ولی در درون سازمان اداری ایل بختیاری قرار می‌گیرند. خانواده‌های این دو طایفه در ۳ بخش دورکی، بابادی و بهداروند قرار گرفته‌اند و از کلانتران این طوایف فرمان می‌برند. مناسبات میان عرب کمری و بختیاری بین دو تعریف «تابعیت» و «اتحاد» در نوسان است. عربهای کمری تحت الحمایهٔ بختیاریها هستند و از آنها متابعت می‌کنند و با آنها پیوند سببی نیز برقرار کرده‌اند، از این رو، مظاهر اتحاد نیز در میان آنها مشهود است (دیگار و کریمی، «بررسی...»، ۱۱۹). طایفهٔ عرب کمری چهار لنگها در اطراف ایذه می‌نشینند (کریمی، سفر، ۱۶۳).

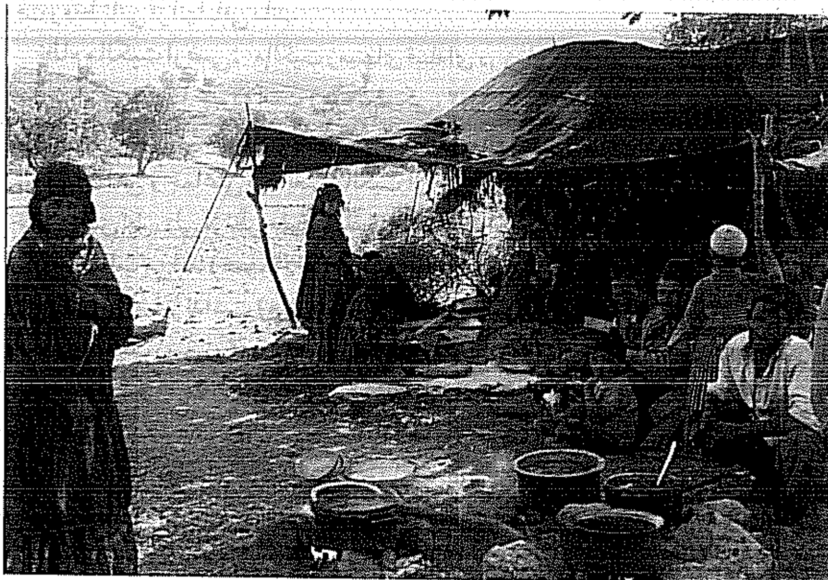
۶. سادات. هر طایفه‌ای از بختیاری تیره‌ای به نام سادات دارد. سادات شاهِ خراسان در طایفهٔ بابادی، سادات شاهزاده عبدالله در طایفهٔ محمود صالح چهارلنگ میانکوه، سادات بویِر در هفت لنگ میانکوه، سادات سلطان ابراهیم چهار لنگ در میانکوه نزدیک ایذه، سادات سیداحمد کبیر در هفت لنگ میانکوه نزدیک ایذه، و سادات سیدعیسیٰ (سَعید) در چهار لنگ فریدن و بُربُرود. سادات گله‌دار و زارعند و مورد احترام ایل قرار دارند (همانجا).

نظام سیاسی و توزیع قدرت: نظام جدید سیاسی و توزیع قدرت در سازمان حکومتی ایل بختیاری، تقریباً از ۱۰۸۰ق/۱۶۶۹م به بعد و با سلطهٔ تدریجی هفت لنگها بر تمام ایل شکل می‌گیرد. خانهای هفت لنگ اولاد فردی به نام حیدر (حیدرکور) هستند. او که رئیس ایل پاپی لرستان بود، در ۱۲۱۵ق/۱۸۰۰م به عللی از آنجا گریخت و به خانهٔ کلانتر طایفهٔ زراسوند از دورکی هفت لنگ بختیاری آمد و بعد از مدتی با دختر او ازدواج کرد. غالبْ آقا، پسر حیدر بعدها به ریاست طایفهٔ زراسوند انتخاب شد. نسل خانهای اخیر بخش هفت لنگ بختیاری به او می‌رسد (سردار اسعد، ۱۵۵ به).

برای حفظ تعادل کمی و کیفی قدرت طوایف، و توزیع یا تمرکز آن در ایل بختیاری، ۴ نظام مهم نقش‌آفرین بوده‌اند و آثار آنها هنوز هم باقی است. عملکرد این نظامها توانسته است نام و موجودیت همهٔ طایفه‌ها را به‌رغم جنگهای داخلی در ایل بختیاری و شکستها و از دست دادن سرزمین و مراتع و یا رانده شدن به کناره‌های «خاک بختیاری»، حفظ کند. این نظامها عبارتند از:

۱. نظام خویشاوندی. خویشاوندان در موارد جنگ و ستیز به یاری یکدیگر می‌روند (دیگار و کریمی، «عملکرد»، ۲۲۰).

۲. پیمان «خین چوبی» یا «خینه‌چوبی» (= خون چوبی، اصطلاحی که برای پیمان پایدار به کار می‌رود)، که میان دو نفر یا دو گروه و بیشتر بسته می‌شود، تا همیشه در شرایط جنگ و ستیز پشتیبان



تجمع یک خانوار گسترده در بهون (سیاه چادر)، عکس از مؤلف

هم باشند. این پیمان بیشتر تابع نظام خویشاوندی است (همان، ۲۲۰ـ۲۲۴). در ایل بختیاری همه خین‌چوهای (هم پیمانها) یکدیگر را می‌شناسند و در مواقع لزوم به یاری هم برمی‌خیزند (همان، ۲۲۱ـ۲۲۲).

۳. قانون کمک به کم زور. درصورت بروز جنگ بین دو گروه، اگر گروه سومی به کمک یکی از این دو گروه بیاید، گروه چهارم باید بدون توجه به علل و ریشه‌های این نزاع، به پشتیبانی از گروه کم زور وارد جنگ شود. با اینکه این قانون با نظام‌بخش‌بندی ایل چندان انطباقی ندارد، ولی ساختار ایلی ایجاب می‌کند که قانون کمک به کم زور بر نظام خویشاوندی و نظام خین‌چوبی برتری داشته باشد (همان، ۲۲۴ـ۲۲۵).

۴. نظام بستگانی (وابستهٔ یکی از خانهای بودن). در ۱۲۹۷ق/۱۸۶۲م ناصرالدین شاه قاجار به علت نگرانی از قدرت حسینقلی‌خان ایلخانی، برادر او، اماقلی‌خان را با عنوان حاجی ایلخانی جانشین او کرد. او نیز برای دستیابی به قدرت، در هر طایفه و تیره‌ای به تعداد کلانتران و کدخدایان برادرش برای خود کلانتر و کدخدا انتخاب، و ابواب جمعی آنها را از بین همان طوایف و تیره‌ها تعیین کرد. این کار

رقابتی شدید بین دو شاخهٔ خویشاوندی خانهای بزرگ به وجود آورد. از آن پس، فرزندان آنها نیز برای هر طایفه ۴ کلانتر تعیین می‌کردند که دو کلانتر با ایلخانی و دو کلانتر دیگر با حاجی ایلخانی مربوط بودند. عضویت در شاخه‌های ایلخانی و حاجی ایلخانی حالت موروثی داشت و غیرقابل تغییر بود. معمولاً پسر بزرگ‌تر رئیس شاخهٔ مثلاً حاجی ایلخانی در همان شاخهٔ پدر باقی می‌ماند و پسر کوچک‌تر باید جزو شاخهٔ مخالف، یعنی ایلخانی شود. به این ترتیب ایل بزرگ بختیاری به دو دستهٔ رقیب «ایلخانی» و «حاجی ایلخانی» تحت عنوان «بسته» تقسیم می‌شد. از این‌رو، هر فرد بختیاری می‌دانست که ایلخانی است، یا حاجی ایلخانی (همان، ۲۲۸-۲۲۹). این نظام پس از ۱۳۵۷ش از میان رفت و فقط نامی از آنها باقی ماند.

نظام مالکیت ارضی: مالکیت زمینهای قبیله‌ای در زمان مغول به صورت اینجو یا اقطاع بوده است (پتروشفسکی، ۱۴/۲ ب، نیز ۴۵ ب). ویژگی این اراضی، مستور بودن جنبهٔ فئودالی مالکیت آنها در زیر پردهٔ رسوم پدرشاهی و جماعتی بود. یعنی مالکیت اراضی و مراتع عملاً در اختیار رئیس ایل، ولی از نظر حقوقی علفخوار مشترک ایل یا شاخه‌ای از آن به حساب می‌آمد (همو، ۷۶/۲) و رئیس ایل حق فروش یا انتقال این اراضی را به غیر نداشت (همو، ۷۷/۲). خانهای بختیاری در خاک بختیاری صاحب زمین زراعی نبودند و زمینهای ملکی آنها در خارج از آن قرار داشت و زارعان لُری که بر روی زمینهای آنها کار می‌کردند، یکجانشین بودند و رعیت نامیده می‌شدند (یادداشتهای مؤلف).

براساس بنچاقهای موجود در میان بختیاریها، سهم زمین هر کس در چهار چوب واحدهای کوچک‌تر ایل تا بزرگ‌تر شناخته می‌شود (کریمی، «نظام...»، ۷۰). هر طایفه و تیره و اولاد ایل بختیاری به طور دسته جمعی و سنتی از حق موروثی آب و علف برخوردارند و تعلق ملکی هر فرد از زمان تولد مشخص می‌شود (نک: امان، ۱۱۳). این افراد بدون موافقت همسایگان و هم گروههای ایلی، حق فروش یا واگذاری زمینهای خود را به غیر ندارند و زمین بدون اجازهٔ اعضای گروه از تصرف گروه خارج نمی‌شود. طبق مقررات سنتی جاری در ایل، حداکثر زمان توقف عادی گروههای کوچنده در مراتع منزلگاههای مسیر کوچ، یک شبانه‌روز است و فقط حوادث غیرمترقبه ممکن است این زمان را به یک هفته برساند (کریمی، «دامداری»، ۴۲، ۴۳-۴۲). هر تیره و طایفه برای زراعت در زمین دیگران یا ساخت و ساز در آن، نظام و مقررات درون گروهی خاصی دارد؛ مثلاً بابادیها زمین را بلاعوض برای کشت به کس دیگری قرض می‌دهند، یا بامَدی‌ها در ازای هر «مَن» زمین بذرافکن، وجهی دریافت می‌کنند. برای ساختن خانه در زمین دیگری تنها قول شخص و وعدهٔ یاوری دادن به صاحب زمین کفایت می‌کند (همو، «نظام»، ۷۰، ۷۲).

ازدواج و ارث: ازدواج بختیاریها درون گروهی است. زنی که با غیربختیاری ازدواج کند، کودک او بختیاری محسوب نمی‌شود (همان، ۷۷). مرد بختیاری نمی‌تواند در چهارچوب نظام اقتصاد سنتی کوچندگی و تقسیم کار جنسی، بدون وجود زن به حیات اقتصادی خود ادامه دهد. قوانین مذهبی و سنن ایلی نیز مانع حضور زن نامحرم در کانون خانواده است. از این‌رو بهره‌گیری از نیروی کار زنان در امور دامداری از علل تعدد زوجات است. جانشین خان یا کلانتر می‌بایست از طرف مادر نیز خان‌زاده باشد. از این‌رو، خانها برای داشتن جانشین مناسب، با دختران یکی از همین بزرگان ایل که به آنها «بی بی» می‌گویند، ازدواج می‌کردند. پسری که از بی‌بی زاده می‌شد، استحقاق خان شدن یا کلانتر شدن را داشت، ولی پسری که از یک زن معمولی لُر به دنیا می‌آمد، چنین حقی نداشت (همانجا).

تقسیم ثروت و سرمایهٔ سرپرست خانواده پس از فوت چنین بود: یک هشتم کل دارایی منهای اموال غیرمنقول بین همسران او، و بقیهٔ دارایی اعم از منقول و غیرمنقول بین پسران تقسیم می‌شد. اگر سرپرست خانواده فقط دختر داشت، برادران او املاک و دارایی برادر را تصاحب می‌کردند و مسئولیت شوهر دادن دخترهای او را برعهده می‌گرفتند. چون در ایل بختیاری نظام «شوهر مکانی» بر مناسبات همسر گزینی حاکم است و دختر پس از ازدواج از گروه خود خارج و وارد گروه شوهر می‌شود، از این‌رو، نمی‌تواند از اموال غیرمنقول او ارث ببرد (همانجا). پسرخواندگی در ایل معمول است و در درون گروهِ خویشاوند نسبی صورت می‌گیرد. بنابر سنت ایلی، مرد بی‌فرزند یکی از برادرزاده‌های خود را به فرزند خواندگی می‌پذیرد. پسر خوانده از ارث پدر واقعی خود محروم می‌شود و از پدرخوانده یا عموی خود ارث می‌برد (کریمی، سفر، ۲۶۴).

ساختار اقتصادی: دامداری سنتی با دامهای کوچک، فعالیت اقتصادی و تولیدی مهم ایل را شکل می‌دهد. بختیاریهای کوچ‌نشین دامهای گوشتی و شیرده از نوع دامهای کوچک (گوسفند از نژاد لری و بز) در گله‌های بزرگ، و گاو (معدودی برای مصارف خانوار) پرورش می‌دهند. در ایل بختیاری فقط «عرب کمری»ها گاومیش پرورش می‌دهند و محصول آن را با مالک دام تقسیم می‌کنند (همان، ۶۳-۶۴). از سدهٔ ۷ق به بعد، اقتصاد ایل بختیاری مبتنی بر پرورش و تعلیف دامهای کوچک بوده، و در این زمینه، «کوچ» بهترین و اقتصادی‌ترین «فن» برای تعلیف دام و بهره‌برداری از مراتع طبیعی ارتفاعات در طول سال به شمار می‌رفته است.

اتابک شمس‌الدین الب ارغون (د ۶۶۹ق/۱۲۷۱م) اولین حاکمی بود که به رسم مغولها قاعدهٔ ییلاق و قشلاق را پیش گرفت و زمستان را در ایذه (ایذج) و شوش، و تابستان را در زردکوه می‌گذراند (معین‌الدین، ۴۴). از این‌رو، ایل بختیاری ارتفاعات غرب اصفهان را که بلندترین قلهٔ آن در زردکوه ۵۴۹' ۴ متر است، به عنوان سرزمین ییلاقی و تعلیف تابستانی دامها، و دامنه‌های شرقی سلسله جبال زاگرس را که تا قسمتی از دشت خوزستان ادامه می‌یابد، به عنوان سرزمین گرمسیری برای تعلیف زمستانی دامهای ایل قرار داده است (دیگار و دیگران، ۱۹۸). ایل بختیاری از آن زمان تاکنون دارای دو کوچ بزرگ

در دو فصل بهار و پاییز از گرمسیر به قشلاق و بالعکس است. طول مسافت این کوچها بر حسب طایفه و گروههای مختلف ایل، متفاوت، و برای بعضی از طوایف به ۳۰۰ کمـ می‌رسد (دیگار و کریمی، «مال...»، ۳۰۱ ب؛ نیز نک: نقشه و محل ییلاقی و گرمسیری طوایف). کوچ طوایف بختیاری زمان‌بندی معینی دارد. ایلْ راه هر یک از طوایف و گروههای ایل نیز تا حدی ثابت و معین است. هر یک از این گروهها نیز در ییلاق و گرمسیر جای معینی دارند که طبق قواعد و سنن ایلی متعلق به خود آنهاست و همیشه چادرهای خود را در آنجا برپا می‌کنند و دامهای خود را در مراتع آن می‌چرانند (دیگار و کریمی، همانجا؛ نیز نک: نقشه و نمودار و جدول).

محصولات لبنی ایل بیشتر مصرف درون ایلی دارد، در حالی که گوشت و پشم و پوست و رودهٔ دامها، بیشتر در بیرون از ایل به فروش می‌رسد. از پوست میش و بره که نازک‌تر است، برای مشک دوغ‌زنی، و از پوست بز که ضخیم‌تر است، برای مشک آب و ساختن انبانها (دیگار، ۱۴۶-۱۴۷)؛ از پشم گوسفند برای بافتن قالیچه، خُرجین، انواع «وِریس» (بند برای باربندی و غیره)، طناب، گلیم، انواع جُل و انواع نمکدان (نوعی بافت کیسه مانند)؛ و از موی بز برای بافتن سیاه چادر و برخی از طنابهای موبین استفاده می‌کنند (همو، ۴۵-۱۰۷).

در این نظام اقتصادی، مهم‌ترین نقش مولّده را چوپان به عهده دارد که از کودکی به این کار می‌پردازد و تبحر و تجربهٔ ویژه‌ای می‌اندوزد. مهم‌ترین وظایف او عبارت است از چراندن و مواظبت همیشگی از دامها، نگهداشتن دامهای ماده به هنگام شیردوشی، شستن گوسفندان قبل از پشم چینی، «فیته کردن» بره‌های نوزاد (خوراندن اولین شیر میش به آنها) بلافاصله بعد از زایمان. قرارداد میان چوپان و صاحب گله معمولاً یک ساله است. چوپان به عنوان دستمزد، خرج خوراک و پوشاک خود و نیز از هر ۱۰ میش یک برهٔ نر، از هر ۱۰ بز یک بزغالهٔ نر، از پشم هر ۱۰ میش پشم یک میش، و همهٔ اینها را به انتخاب خود از صاحب گله دریافت می‌کرد (کریمی، «دامداری»، ۵۰-۵۱، سفر، ۲۹).

کشت غلات در میان بختیاریها شغل جنبی افراد ایل است و بیشتر به صورت دیم در گرمسیر و ییلاق صورت می‌گیرد. غلات به دست آمده از این راه، در کنار بهره‌گیری از منابع زراعی یکجانشینان تا اندازه‌ای پاسخگوی نیاز درونی ایل است (کریمی، همان، ۲۰۲-۲۰۴). بختیاریهای یکجانشین، باغداری و صیفی‌کاری نیز می‌کنند (همان، ۱۱۷). شکار جانوران گیاهخوار و پرندگان دانه برچین به روش بومی و با دامهای سنتی برای مصرف درون ایلی است (دیگار، ۱۲۳-۱۳۲).

زنان ایل در طول سال، افزون بر فعالیتهای دیگر، غالباً به گردآوری سبزیهای کوهی و میوه‌ها و دانه‌های گیاهان وحشی برای مصارف خوراکی، رنگرزی و دارویی می‌پردازند (کریمی، همان، ۲۱۶-۲۱۷). از میوهٔ درخت بلوط پس از انجام دادن برخی عملیات روی آن، خمیری تهیه می‌شود که از آن نوعی نان به نام «کَلِّتیر» می‌پزند (همان، ۶۴-۶۵). از محصول درخت گینه، گَرد سفیدی به نام گز، و صمغی به نام «زیدی»، و کتیرا برای فروش به بیرون از ایل می‌گیرند (دیگار، همان، ۱۳۳-۱۴۰؛ کریمی، همان، ۲۱۷).

مسکن: بختیاریها برای تعلیف دام در مراتع، مرتباً جا به جا می‌شوند؛ از این‌رو، نیاز به مسکن سبک و متحرک دارند. مسکن عمدهٔ آنها «بهون» (سیاه چادر بافته شده از موی سیاه بز) است (کریمی، «نگاهی»، ۳۷). آنها مسکن ثابت نیز دارند که بیشتر در گرمسیر ساخته شده است. انواع مسکنها عبارتند از: «کَپِر»، کنده شده در دل زمین که سقف آن را با چوب یا نی می‌پوشانند؛ «لیر» یا خانه‌های برپا شده از سنگ نتراشیده که به صورت خشکه چین و یا با ملات گل می‌سازند؛ و «تو» خانه‌های خشت و گلی است. بختیاریهایی که توان خرید تیر و چوب برای پوشش سقف دارند، خانه‌ای در سردسیر یا گرمسیر و یا در هر دو برای خود می‌سازند. امروزه روند این ساخت و سازها به موازات گرایش به یکجانشینی ایل، با سرعت بی‌سابقه‌ای رو به فزونی است (دیگار، ۱۸۹-۲۰۴).

خوراک: بختیاریها خوراک خود را با شیوه‌های سنتی تهیه و نگاهداری می‌کنند. در طول کوچ پاییزه خوراک آنها بیشتر نان و پیاز، نان و آب کشک، و نان و آب ترشی (کریمی، سفر، ۶۴)، و در کوچ بهاره به علت زاییدن میشها، مواد لبنی است. صبحانهٔ آنها معمولاً نان و ماست است (همو، «دامداری»، ۴۹-۵۰). بختیاریها خوراکهای گوشتی کمتر می‌خورند و فقط در مواقع اتفاقی یا مناسبتهایی چون عروسی و عزا و مهمانی گوشت مصرف می‌کنند. از گوشت حیوانات اهلی برای خورشها و کباب استفاده می‌کنند. کشتن ماکیان برای پذیرایی از مهمان با صرفه‌تر از کشتن یک دام است، به همین دلیل بیشتر چادرها دست کم ۴ یا ۵ مرغ و خروس دارند. از گوشت حیوانات گیاهخوار وحشی یا پرندگان دانه برچین وحشی که شکار می‌شوند، فقط برای کباب استفاده می‌کنند (دیگار، ۲۴۰).

پوشاک: پوشاک مردانه کلاه نمدی سیاه از کُرک بز، «تُمبون» (شلوار) سیاه رنگ با پاچه‌های بسیار گشاد از جنس دبیت، پیراهن و «چوقا» است. چوقا بالاپوشی راسته و بی‌آستین است که قد آن تا سر زانو می‌رسد و سرتاسر جلو آن باز است و زنان آن را روی دستگاههای افقی می‌بافند. بختیاریها قبلاً قبا می‌پوشیدند که در زمان رضاشاه کنار گذاشته شد (همو، ۲۴۶-۲۴۹). آنها همچنین شالی از جنس پارچه به‌کمر می‌بندند و گیوهٔ مَلِکی به پا می‌کنند (همو، ۲۵۴).

لچک، «مِی نا» (توری سر)، «کولوت» (دستمال تیره رنگ مخصوص پیشانی)، پیراهن، شولار (دامنهای بسیار پُرچین) و گیوه از جمله لباسهای سنتی زنان است. زنان جوان به رنگهای شاد گرایش دارند و زنهای مسن فقط رنگ سیاه می‌پوشند (همو، ۲۵۷-۲۶۲؛ نیز نک: کریمی، همان، ۳۹).

صنایع دستی: در بین اعضای ایل پرداختن به صنایع دستی (بجز بافندگی) معمول نیست و این کار اختصاص به غربتیها (کولیها) دارد (دیگار، ۴۳-۴۴). زن بختیاری اوقات فراغت خود را به ریسندگی و

بافندگی می‌گذراند. ایلیاتی به دلیل کوچ در کوهستان، احتیاج به وسایل نرم و سبک و انعطاف‌پذیر دارد که همهٔ اینها را زنان بختیاری تهیه می‌کنند.

مقابل هر چادر بختیاری معمولاً یک دار بافندگی از نوع خوابیده برپاست. مواد اولیهٔ بافته‌ها از دامهای ایل به دست می‌آید و محصولات به دست آمده بیشتر برای مصارف درون ایلی است. هر طایفه و تیره‌ای در نوعی از بافندگی شهرت دارد. مثلاً چوقابافی «کیارثی» (کیان ارثی) یا «کیومرثی» چهارلنگ مشهور است. بهترین «لی» (بافته‌ای گلیم بافت برای انداختن روی اثاثیهٔ درون چادر) را طایفهٔ بامدی می‌بافد. «هورژین» (خرجین)های بافته شده در طایفهٔ گُندلی یا قندعلی نیز معروف است. بعضی از فرشهای بافت بختیاری که به «بی بی بَف» (بی‌بی بافت) مشهورند، به بیرون از ایل صادر می‌شود. کارهای چوبی طایفهٔ موری که در جنگلهای بازفت زندگی می‌کنند و چهارلنگهای ناحیهٔ «لید» (مرز بین ییلاق و گرمسیر) نیز شهرت دارد (دیگار، ۱۴۹ـ۱۶۹؛ نیز نک: کریمی، همان، ۶۹، ۹۴، ۱۶۵).

حمل و نقل: حمل مشک آب، کودک و گهوارهٔ او به هنگام کوچ، و حمل هیزم گردآوری شده برای سوخت از وظایف زنان بختیاری است (همان، ۹۷؛ دیگار، ۱۷۰)؛ در بین مردها فقط چوپانان کوله‌بار کوچکی بر پشت خود حمل می‌کنند (همو، ۱۷۳). الاغ و قاطر و گاو برای حمل بار، و اسب و مادیان و قاطر برای حمل انسان است. بار و آزوقه را در وسایل گوناگونی که غالباً دست ساخت خودشان است، مثل جُل، انواع خرجینها و کیسه‌ها، بندها و طنابها (همو، ۱۷۵ـ۱۷۹) قرار می‌دهند و می‌بندند. بختیاریها از گذشته‌های دور در تربیت اسب مهارت داشته، و سواران بختیاری مشهور بوده‌اند (همو، ۱۸۱ـ۱۸۲). در قدیم زین اسب را خود بختیاریها از چوب می‌ساختند و سراجی آن را نیز خود انجام می‌دادند. بعدها زین آمادهٔ از نوع انگلیسی را از بازار می‌خریدند (همو، ۱۸۴ـ ۱۸۵). امروزه اسب، کاربری خود را در ایل از دست داده، و شمـار آن به طـور بارزی کاهـش یافته، و قاطر جای آن را گـرفته است. هر خانوار کوچنده‌ای دست کم یک یا دو رأس قاطر و الاغ دارد (سرشماری، ۲۸). بختیاریها به هنگام کوچ و برای گذر از رودخانه‌های سر راهشان از «کَلَک» استفاده می‌کنند. کلک را از مشکهای باد کرده و به هم پیوسته، می‌سازند و روی آن را با نی یا چوب می‌بندند (دیگار، ۱۸۸؛ نیز نک: کریمی، همان، ۲۴۰).

زبان و گویش (نک: ه‌د، بختیاری، گویش).

مذهب: بختیاریها شیعهٔ اثنا عشری هستند. در قلمرو ایل بختیاری در حدود ۱۷ زیارتگاه و امامزاده وجود دارد. ۱۳ زیارتگاه بختیاری در گرمسیر، و بقیه در ییلاق واقع شده‌اند (همان، ۲۵۴ـ ۲۵۵). تختگاههای مقدس مذهبی که از سدهٔ ۸ق‌م تا سدهٔ ۵م فعال بوده، و مردم بومی منطقه در هوای باز بر روی آنها به نیایش اهورامزدا می‌پرداخته‌اند، در همین گـرمسیر بختیاریها، یعنـی در مسجد سلیمـان، قرار داشتـه است (گیرشمن، 282).

پیشینهٔ تاریخی: بختیاریها گروهی از قوم لر به شمار می‌روند و با آنها گذشته‌ای مشترک دارند (نک: ه‌د، لر).

از حدود ۳۰۰ق/۹۱۳م سرزمین لرستان به دو بخش «لر بزرگ» و «لر کوچک» تقسیم شد (معین‌الدین، ۳۷). در زمان صفوی سرزمین لر کوچک به لرستان فیلی معروف گردید و سرزمین لر بزرگ (از اصفهان تا کهگیلویه و از شوشتر تا بهبهان) قلمرو بختیاریها شد (شهبازی، ۶۴). تا اواخر سدهٔ ۱۰ق/۱۶م قلمرو لر بزرگ (لرهای بختیاری، لرهای کهگیلویه و بویر احمد، لرهای ممسنی) به همین نام مرسوم بود و در زمان شاه عباس قسمت شمالی این منطقه به بختیاری شهرت یافت (اسکندربیک، ۱۰۸۶).

در ۵۰۵ق/۱۱۱۱م قریب ۱۰۰ خـانوار عرب کـه پیشوای آنهـا ابوالحسن فضلویه نام داشت، از جبل السماق شام به لرستان آمدند (معین‌الدین، ۳۸). مینورسکی (ص ۳۹) به درستی این مهاجران را از گروههای قومی کُرد خوانده است. از ۵۵۰ تا ۸۲۷ق/۱۱۵۵ تا ۱۴۲۴م، ۱۳ حاکم با اصل و نسب سوری (شامی) با عنوان اتابکان فضلویه بر ناحیهٔ لرستان و خاک بختیاری حکومت کرده‌اند. ابوطاهر، رهبر آنها از نسل سوم ابوالحسن که در خدمت اتابک‌سنقر از سلغریان‌فارس (۵۴۳ـ ۵۵۶ق/۱۱۴۸ـ۱۱۶۱م) درآمده بود، به سبب وفاداری و شجاعتهایش در جنگ با ملوک شبانکاره، از سوی سنقر حاکم کهگیلویه شد و پس از مـوفقیت در فتح لرستـان خود را اتابک نامیـد و در ۵۵۰ق حکـومت مستقلی تشکیل داد (همانجا). تقریباً از این تاریخ سرپرستی این قوم در دست این خانواده قرار گرفت.

کوچ بزرگ گروه ایلی که به بختیاری معروف شده‌اند، در زمان شمس‌الـدین الب ارغـون (د ۶۶۹ق/۱۲۷۱م)، ششمین اتـابک از این خاندان، به تبع رسوم مغولی، شروع شد. ایذج (ایذه یا مالمیر) قشلاق این اتابک و زردکوه ییلاق او بوده است (معین‌الدین، ۴۳-۴۴؛ امان، ۶۵). وی مدتها در دربار ایلخان خدمت کرد و جای شک نیست که بعضی آداب مغولی را برگزیده بود. هم‌اکنون نیز در بین بختیاریها، علاوه بر تشکیلات برجای ماندهٔ سیاسی ـ اجتماعی، برخی اصطلاحات مغولی نیز در واژگان شبانی آنها بازمانده است (دیگار و دیگران، ۱۹۲ـ۲۰۳).

در زمان شاه‌حسین، سیزدهمین اتابک، حکومت اتابکان فضلویه به پایان رسید و حکومت لر بزرگ به سلطان ابراهیم نوادهٔ امیر تیمور داده شد. او تا ۹۰۶ق/۱۵۰۰م بر این خطه حکومت کرد و در این سال بساط تیموریان از ایران برچیده شد (بدلیسی، ۵۶ ـ ۵۷). اینکه بعضی از محققان ایل بختیاری را قوم مهاجر از شام و سوریه می‌دانند، شاید به دلیل کوچ اتابکان فضلویه به این ناحیه باشد.

پس از اتابکان فضلویه، رؤسای طوایف مختلف قدرت را در دست گرفتند. در ۹۷۴ق/۱۵۶۶م شاه طهماسب به تاج میر، یکی از سران طایفهٔ قدیمی و قدرتمند استرکی، لقب سرداری داد. تاج میر به سبب کوتاهی در انجام دادن وظایفش به قتل رسید و جهانگیرخان بختیاری به

جانشینی وی منصوب شد. هم اوست که ایل بختیاری را برای دریافت مالیات، به دو بخش هفت لنگ و چهار لنگ تقسیم کرده است. همچنین او در زمان شاه عباس، مأمور الحاق آب کوهرنگ به زاینده‌رود شد (همو، ۷۶). استرکیها امروزه طایفه‌ای از «دورکی باب» بختیاری را تشکیل می‌دهند. مقارن سال ۱۱۳۷ق/۱۷۲۵م، در زمان حملات افغانها و عثمانیها به ایران، چند تن از خانهای بختیاری، مانند قاسم‌خان و صفی‌خان، در مقابل این یورشها مقاومت به خرج دادند (مینورسکی، ۳۵).

در زمان نادر، علیمراد ممیوند از چهار لنگ بختیاری سر به شورش برداشت و نادر شخصاً با وی وارد جنگ شد و او را دستگیر و اعدام، و بختیاریها را تار و مار و پراکنده کرد. نادر برای تضعیف بختیاریها و تقویت نوار مرزی شرق ایران، چند هزار خانوار بختیاری را به جام (تربت جام) خراسان تبعید کرد و ۴ هزار نفر از آنها را در قشون خود جای داد و برای جبران تقلیل جمعیت بختیاری، دو هزار خانوار کرد از عشایر زنگنهٔ کرمانشاه را به سرزمین بختیاری کوچ داد (امان، ۷۱-۷۲). اندکی بعد، چند هزار از خانوار بختیاری که همراه نادر در فتح قندهار شرکت داشتند، در کنار میان خیل و نواحی دران بند و مرخای افغانستان ساکن شدند (همو، ۷۲). پس از قتل نادر، عدهٔ کثیری از بختیاریهای تبعیدی خراسان و مقیم افغانستان به منطقهٔ خود بازگشتند (همانجا). علیمردان‌خان بختیاری در ۱۱۶۳ق/۱۷۵۰م به اتفاق کریم‌خان زند به اصفهان حمله کرد و شاه اسماعیل سوم را در اصفهان بر تخت نشاند (مینورسکی، ۳۶). اختلاف او و کریم‌خان منجر به قتل علیمرادخان شد و کریم‌خان بخشی از هفت‌لنگها را به قم، و بخشی از چهارلنگها را به فسا تبعید کرد (امان، همانجا).

استیلای قاجاریان، خفقان جدیدی برای بختیاریها به دنبال داشت. آقا محمدخان در ۱۲۲۷ق/۱۸۱۲م قوای بختیاری را در فریدن شکست داد، اما قاجاریان در مدت یک قرن و نیم حکومت نتوانستند سرزمین لرهای بختیاری را یکپارچه تحت سلطهٔ خود درآورند. محمدتقی‌خان، ایلخانی چهارلنگ (۱۲۴۵-۱۲۵۵ق)، از طایفهٔ کیان ارثی توانست بر تمام ایل بختیاری مسلط شود و اختلافات بین چهار لنگ و هفت لنگ را فرو نشاند (مینورسکی، ۳۷). در زمان او تغییرات فراوانی در ایل بختیاری روی داد و مکان جغرافیایی بعضی از طوایف تغییر یافت (امان، ۷۳-۷۴). در ۱۲۵۷ق/۱۸۴۱م به سلطهٔ او نیز بر این ناحیه خاتمه داده شد (مینورسکی، همانجا). قدرتمندترین خوانین هفت لنگ بختیاری حسینقلی‌خان ایلخانی بود که در زمان ناصرالدین‌شاه تمامی طوایف ایل بختیاری را با هم متحد کرد، اما پس از چندی به سبب بدبینی شاه نسبت به او، به فرمان مسعود میرزای ظل السلطان از میان برداشته شد. پس از او، برادر و فرزندانش با حکم شاه بر ایل حکومت می‌کردند.

اعطای اراضی خالصهٔ خارج از قلمرو ایل به خانها، منصوب کردن آنان به ریاست ایل از طرف دولت مرکزی، حضور شرکتهای انگلیسی در استان خوزستان برای ساختن راه لینچ در ۱۳۱۵ق/۱۸۹۷م که از جنوب خاک بختیاری می‌گذشت، و کشف و استخراج نفت در مسجد سلیمان و رسیدن سهمی از آن به خانها، همه موجب شد که آنان سلطهٔ خود را بر ایل تثبیت کنند.

خانهای بختیاری نیروهای رزمنده و گروههای تفنگچی ماهر در اختیار داشتند و در زمان انقلاب مشروطیت (۱۳۲۷ق/۱۹۰۹م) نقش مهمی در فتح تهران و پیروزی انقلاب مشروطه ایفا کردند؛ از این‌رو، در دولت مشروطه پستهای مهمی به دست آوردند (امان، ۷۸-۷۹). در دورهٔ سلطهٔ پهلوی روشهای سیاسی گوناگونی برای حذف خانهای بختیاری و از بین بردن قدرت ایلی آنها به کار برده شد. خانها را از رأس هرم سلسله مراتبی ایل حذف کردند و کلانترانی تحت سرپرستی فرماندار نظامی گماشتند، و ادارهٔ ایل را به دست آنها سپردند و سرانجام از ۱۳۵۷ش نظام سلسله مراتبی ایل از بین رفت.

اکنون ایل بختیاری شرایط نوینی از زندگی را تجربه می‌کند و گرایش به یکجانشینی در ایل بختیاری با سرعت روبه‌فزونی می‌رود. بخش اعظم آنها یکجانشین شده‌اند و بخش دیگر نیز در حال یکجانشین شدن هستند. ایل به تدریج زندگی ایلی و کوچ‌نشینی خود را ترک می‌کند و واحدهای سنتی خود را از دست می‌دهد و نهادهای سنتی بازماندهٔ آن نیز کاربردهای گذشته را ندارند. دامداری به صورت کوچروی بزرگ منظم سالانه در ایلْ راهها و استفاده از وسایل حمل و نقل سنتی جای خود را رفته رفته به دامداری به صورت رمه گردانی می‌دهد. در این شیوهٔ دامداری، فقط چوپانان متخصص ایل همراه دام هستند و بقیهٔ ایلیاتیها در آبادیها باقی می‌مانند (دیگار و کریمی، «بختیاریها...»، ۸۷).

مآخذ: اسکندربیک منشی، *عالم آرای عباسی*، تهران، ۱۳۵۰ش؛ افضل الملک، غلامحسین، *افضل التواریخ*، به کوشش منصوره اتحادیه و سیروس سعدوندیان، تهران، ۱۳۶۱ش؛ امان، دیتر، *بختیاریها: عشایر کوهنشین ایرانی در پویهٔ تاریخ*، ترجمهٔ محسن محسنیان، مشهد، ۱۳۶۷ش؛ اوژن بختیاری، ابوالفتح، «تاریخ بختیاری»، وحید، تهران، ۱۳۴۴ش، شم ۱۱؛ بدلیسی، شرف‌خان، *شرف‌نامه*، به کوشش محمدعباسی، تهران، ۱۳۴۳ش؛ پتروشفسکی، ا.پ.، *کشاورزی و مناسبات ارضی در ایران عهد مغول*، ترجمهٔ کریم کشاورز، تهران، ۱۳۴۴ش؛ پژمان بختیاری، حسین، «بختیاری در گذشتهٔ دور»، وحید، تهران، ۱۳۴۴ش، شم ۲؛ خواندمیر، غیاث‌الدین، *حبیب‌السیر*، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۳۳ش؛ دیگار، ژان پیر، *فنون کوچ‌نشینان بختیاری*، ترجمهٔ اصغر کریمی، مشهد، ۱۳۶۶ش؛ همو و اصغر کریمی، «بختیاریها، فرهنگ‌پذیری و فرهنگ‌زدایی»، *فصلنامهٔ عشایری ذخایر انقلاب*، تهران، ۱۳۶۷ش، شم ۵؛ همان دو، «بررسی توزیع چند پدیدهٔ فرهنگی در منطقهٔ بختیاری، زاگرس مرکزی»، ترجمه و تلخیص هوشنگ پورکریم، *مردم‌شناسی و فرهنگ عامهٔ ایران*، تهران، شم ۱، ۱۳۵۳ش، شم ۳، ۱۳۵۶ش؛ همان دو، «سرزمین ایل، نمونهٔ ایل بختیاری»، *مجموعهٔ مقالات مردم‌شناسی*، دفتر دوم، تهران، ۱۳۶۲ش؛ همان دو، «عملکرد ساختار انشعابی و ساختار قدرت در جامعهٔ ایلی و کوچ‌نشین بختیاری»، *فصلنامهٔ تحقیقات جغرافیایی*، تهران، ۱۳۶۸ش، س ۴، شم ۴؛ همان دو، «مال، کوچک‌ترین واحد تولید، بوهون، کوچک‌ترین واحد مصرف در ایل بختیاری»، *نامهٔ نور*، تهران، ۱۳۵۹ش، شم ۱۰ و ۱۱؛ دیگار، ژان پیر و دیگران، «عناصر ترکی در واژگان شبانی بختیاری»، ترجمهٔ اصغر کریمی، مجموعه *مقالات مردم‌شناسی*، دفتر دوم، تهران، ۱۳۶۲ش؛ رشید یاسمی، غلامرضا، *کرد و پیوستگی نژادی و تاریخی او*، تهران، ۱۳۶۳ش؛ سردار اسعد، علیقلی و عبدالحسین لسان الملک سپهر، *تاریخ بختیاری*، به‌کوشش جمشید کیان‌فر، تهران،

۱۳۷۶ش؛ سرشماری اجتماعی ـ اقتصادی عشایر کوچنده (۱۳۷۷ش)، استان چهار محال و بختیاری، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۷۸ش؛ شهبازی، عبدالله، *مقدمه‌ای بر شناخت ایلات و عشایر*، تهران، ۱۳۶۹ش؛ ظل السلطان، مسعود میرزا، *تاریخ مسعودی*، تهران، ۱۳۶۲ش؛ کریمی، اصغر، «دامداری در ایل بختیاری»، هنر و مردم، تهران، ۱۳۵۲ش، شم ۱۲۹ و ۱۳۰؛ همو، *سفر به دیار بختیاری*، تهران، ۱۳۶۸ش؛ همو، «نظام مالکیت ارضی در ایل بختیاری»، هنر و مردم، تهران، ۱۳۵۷ش، شم ۱۸۹ و ۱۹۰؛ همو، «نگاهی به زندگی و آداب و سنن در ایلات هفت لنگ و چهار لنگ»، همان، ۱۳۵۰ش، شم ۱۱۱؛ معین‌الدین نطنزی، *منتخب التواریخ*، به کوشش ژان اوبن، تهران، ۱۳۳۶ش؛ میرزایی دره‌شوری، غلامرضا، *بختیاریها و قاجاریه*، شهر کرد، ۱۳۷۳ش؛ مینورسکی، و.، «لرستان و لرها»، *دو سفرنامه دربارهٔ لرستان*، ترجمهٔ سکندر امان‌اللهی و لیلی بهاروند، تهران، ۱۳۶۲ش؛ ویلسن، آرنلد، «عشایر بختیاری»، *سیری در قلمرو بختیاری و عشایر بومی خوزستان*، ترجمهٔ مهراب امیری، تهران، ۱۳۷۱ش؛ یادداشتهای مؤلف؛ نیز:

Curzon, G.N., *Persia and the Persian Question*, London, 1892; Field, H., *Contributions to the Anthropology of Iran*, Chicago, 1939; Ghirshman, R., *Terrasses sacrées de Bard-é Neshandeh et Masjid-e Solayman, l'Iran du Sud-Ouest du VIII^e siècle avant notre ère au V^e siècle de notre ère*, Paris, 1976.

اصغر کریمی

بَختیاری، یکی از گویشهای گروه موسوم به لری. این گویش با اندک اختلافاتی ـــ عمدتاً در آواها ـــ در قلمرو وسیع بختیاری، از غرب اصفهان تا دزفول و شوشتر، میان °۳۱ تا °۳۴ عرض شمالی و °۴۸ تا °۵۲ طول شرقی رواج دارد (لُکوک، 341؛ *ایرانیکا*، III/559؛ نیز نک: لاریمر، 1؛ وهمن، «شعر...[1]»، 14).

شمار سخنگویان به این گویش دانسته نیست. امان (احتمالاً در دههٔ ۱۳۵۰ش) شمار بختیاریها را ۲۲۸ هزار برآورد کرده است که از این عده، ۱۶۸ هزار نفر، زندگی عشایری داشته‌اند (ص ۱۱۰). براساس سرشماری تیرماه ۱۳۶۶ جمعیت عشایر بختیاری بیش از ۱۸۰ هزار نفر بوده است (*سرشماری ...*، ۲۱). در تازه‌ترین برآورد، جمعیت کل بختیاریها ۵۷۰ هزار نفر دانسته شده است (*ایرانیکا*، همانجا).

آواشناسی: صامتهای بختیاری برخی تحولات شاخص ایرانی جنوب غربی را نشان می‌دهند: ۱. تبدیل w* آغازین به b: bēd<*waita (بید)؛ ۲. تبدیل wr̥*/wi* آغازین به gu: gurūs<*wi-raica (گریز)، gurg<*wr̥ka (گرگ)؛ ۳. تبدیل y* آغازین به j: jūwa<*yāmaka (پیراهن)؛ ۴. تبدیل dw* آغازین به d: dar<*dwar (در)؛ ۵. تبدیل k̂* به h: āhan<*ak̂aina (آهن)؛ ۶. تبدیل ĝ* به d: dūwā<*ĝāmātar (داماد)؛ ۷. تبدیل k̂w* به s: gusind<*gau k̂wanta (گوسفند)؛ ۸. تبدیل ĝw* به z: zō̃(n)/zuū̃(n)<*ĝwan (زبان)؛ ۹. تبدیل θr* به s: āsiāu < *aθrya-āp- (آسیاب).

دو تغییر عمده نیز خاص بختیاری است: ۱. تبدیل m* بین دو مصوت به w: dūwā̃<dāmād (داماد)، oweid<āmad (آمد)؛ ۲. تبدیل š به s: در پسوندهای شخصی -sūn/-s<-šūn/-š، īsā<īšā(n) (شما)، و واژه‌های دیگر نظیر angust<angušt (انگشت).

تغییرات دیگر بدین قرارند: ۱. تبدیل x آغازین به h: hār<xār (خار)، ولی گاه نیز بدون تغییر می‌ماند: xarden<xwardan (خوردن)؛ ۲. x در موقعیت میانی، پیش از صامت نیز به h تبدیل می‌شود: tahl<taxl (تلخ)؛ ۳. تبدیل f پیش از t به h: rahd<raht<raft (رفت)، (وامواژه‌هایی مانند baft از این قاعده تبعیت نمی‌کنند)، ضمن آنکه در اغلب موارد، h به صورت خفیف تلفظ می‌شود و یا حذف می‌گردد؛ ۴. f پیش از صامت صفیری به u بدل می‌شود: kauš/kouš<kafš (کفش)؛ ۵. صامتهای انسدادی، به خصوص t، پس از سایشیها واکدار می‌شوند: suhd<suxt (سوخت)؛ ۶. b در موقعیت پایانی به v تبدیل می‌شود: jēv<jēb (جیب)؛ ۷. d در موقعیت پایانی تخفیف می‌یابد: bēd̠<bēd (بید)، یا گاه به کلی حذف می‌شود: bī<bīd (بود)؛ ۸. در موقعیت میان دو مصوت، b به w: buwur<be-bur (بِبُر)، و g به y: gāyal<gā-gal (گاوان) تبدیل می‌شود و نیز d یا به y بدل می‌شود: māyūn<mādīyān (مادیان)، یا آنکه به کلی حذف می‌گردد: du(w)ar < du(h)dar< duxtar (دختر) (نک: *ایرانیکا*، III/559-560؛ وهمن، «مواد...[2]»، I/11).

ah، īh، uh بختیاری (حاصل ā، x، ft پیش از صامت، و نیز ll/rr) به ɛ̄، ē، ō بدل می‌شوند. این تغییر، همراه با تغییر xt/ft به hd و حذف d در میان دو مصوت، به صورتهای ادغامی خاصی منجر می‌شود: rɛ̄-m bī< rahd-um bī (رفته بودم)، girē-m < girihd-um (گرفتم)، sō-m<suhd-um (سوختم). افزودن n در میان مصوتها از ادغام آنها جلوگیری می‌کند، از جمله در ترکیب فعل «بودن»: dast-e kē-n-ē (در دست کیست؟)، پسوندهای شخصی: dād-e-n-um (مرا داده‌اند) و پیش از نشانهٔ مفعولیِ e: alī-n-e (علی را/به علی). در ستاکهای مختوم به مصوت نیز نیم مصوتی h مانند، پیش از شناسه می‌آید: bu-'-e/bū-h-e (بُوَد، می‌شود) (*ایرانیکا*، III/560).

صرف: در گویش بختیاری، همانند فارسی، اسم فاقد جنس و حالت است و دو شمار مفرد و جمع دارد. ā، ūn و yal/gal پایانه‌های جمع هستند: kenīzā (کنیزان)، kasūn (کسان)، dur-gal (دختران)، adum-yal (آدمیان) (نک: لکوک، 344؛ محمدی، ۳۹ـ۴۰؛ و همن، نیز *ایرانیکا*، همانجاها).

پسوند نکره ساز ē است که با یا بدون ya (یک) به کار می‌رود: ya dudar-ē (دختری). صفت نیز همانند فارسی از نظر شمار با اسم مطابقت ندارد و پس از اسم می‌آید: pīyā gap (مردِ بزرگ). مفعول نیز با افزودن e- مشخص می‌شود: pā-t-e wurdār (پایت را بردار).

ضمایر شخصی منفصل، ضمایر شخصی متصل و شناسه‌های فعلی بختیاری اینهاست:

---

1. *Poetry ...* 2. *West Iranian...*

	ضمایر شخصی منفصل	ضمایر شخصی متصل	شناسه‌های فعلی
من	mu	-um	-um
تو	tu	-et	-ī
او	hō/yō		
آن	hō	-es	-e
این	yō		
ما	īmā	-mūn	-īm
شما	īsā	-tūn	-īn
آنان	hōnūn/ūnūn		
اینان	yōnūn/īnūn	-sūn	-en

صفات اشاره نیز ī (این) و ū (آن) هستند (نک: لکوک، *ایرانیکا*، همانجاها؛ مددی، ۳۱، جم).

ضمیر انعکاسی -xo است که با ضمایر شخصی متصل به کار می‌رود: xo-m (خودم)، xo-t (خودت) و ... . ضمایر پرسشی اصلی نیز اینها هستند: ki/kī (چه کسی)، če (چه)، kai (چه وقت)، kuye (کجا)، kunī (کو)، čande(n) (چه قدر)، čan(d) (چند)، sī če (چرا)، če taur (چه طور) (مددی، ۱۰۴، ۱۵۷، جم).

برخی از حروف اضافه و حروف ربط پرسامد اینهاست: wā (با)، be/we (به)، sī (برای)، men(e) (درون)، ze (از)، čī (مانند).

شماری از پسوندهای مهم اینهاست: پسوند تصغیر ke: kur-ke (پسرک)؛ ī و īn- که از اسم صفت می‌سازند: hāk-ī (خاکی)، pašm-īn (پشمین)؛ gar- پسوند صفت فاعلی ساز: barz-e-gar (برزگر)؛ istun- پسوند اسم مکان ساز: lur-istūn (لرستان) (نک: لکوک، 345). پسوند k- نشانهٔ معرفه است و برای تحبیب نیز به کار می‌رود: dā-k-e pīr-um (مادر پیرم)؛ پسوند ey(h)- نیز حالت ندایی می‌سازد: duar-ey (ای دختر!) (*ایرانیکا*، همانجا).

اعداد: yak (یک)، du (دو)، se/si (سه)، čāhār/čār (چهار)، panč/panj (پنج)، šaš (شش)، haf(t) (هفت)، haš(t) (هشت)، nu(h) (نه)، da(h) (ده)، yāzda(h) (یازده)، dūāzda(h) (دوازده)، sēzda(h) (سیزده)، bīs(t) (بیست)، sad (صد)، hazār (هزار) (نک: لکوک، 344؛ مددی، ۲۷۳، جم).

نظام فعل بختیاری همان نظام فعل ایرانی غربی، و صرف فعل بر اساس دو مادهٔ مضارع و ماضی است. زمانهای مرکب به کمک صفت مفعولی ساخته می‌شود. دو پیشوندی که وجههای فعلی را می‌سازند، اینهاست: -e/ī برای مضارع و ماضی استمراری؛ -be-/bu برای التزامی و امری.

شناسه‌های فعل مضارع (اخباری و التزامی) اینهاست: om-، ī-، e-، īm-، īn-، en- . شناسه‌های فعل ماضی ساده نیز همینهاست، بجز سوم شخص مفرد که شناسه ندارد. برای ساخت ماضی نقلی، جزء e- (صورت سوم شخص مفرد مضارع فعل «بودن») پس از شناسه می‌آید: ašnīd-um-e (شنیده‌ام).

ماضی بعید از فعل ماضی به اضافهٔ صورت سوم شخص مفرد ماضی فعلِ «بودن» (bī) ساخته می‌شود: ašnīd-um bī (شنیده بودم)، با این حال، این فعل در ساخت فارسی هم به کار می‌رود: nīšeste bīm (نشسته بودم). وجه تمنایی از فعل مضارع و با افزودن ā پیش از شناسه، ساخته می‌شود: kun-ā-m (بکنم) (نک: لکوک، 345).

اینک صیغه‌های دوم شخص مفرد از وجوه اصلی افعال بختیاری (از فعل -kun-/kerd) برای نمونه ذکر می‌شود: مضارع (kun-ī)، مضارع‌استمراری (e/ī-kun-ī)، مضارع‌التزامی (be-kun-ī)، ماضی ساده (kerd-ī)، ماضی نقلی (kerd-ī-e)، ماضی بعید (kerd-ī bī)، ماضی استمراری (e/ī-kerd-ī)، ماضی التزامی (kerd-e bī)، امر (bu-kun) (نک: *ایرانیکا*، III/560-561).

نحوِ گویش بختیاری همانند نحو فارسی است (لکوک، همانجا).

مآخذ: امان، دیتر، *بختیاریها: عشایر کوچ نشین ایرانی در بوتهٔ تاریخ*، ترجمهٔ محسن محسنیان، تهران، ۱۳۶۷ش؛ *سرشماری اجتماعی ـ اقتصادی عشایر کوچنده* (۱۳۶۶ش)، نتایج تفصیلی، کل کشور، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۶۹ش؛ محمدی، علی، *کِلَوس دم برف*، تهران، ۱۳۷۷ش؛ مددی، ظهراب، *واژه نامهٔ زبان بختیاری*، اهواز، ۱۳۷۵ش؛ نیز:

Iranica; Lecoq, P.,«Les Dialectes du sud-ouest del' Iran», *Compendium linguarum iranicarum*, ed. R. Schmitt,n, Wiesbaden, 1989; Lorimer, D. L. R., *The Phonology of the Bakhtiari Badakhshani, and Madaglashti Dialects of Modern Persia*, London, 1922; Vahman, F. and G. Asatrian, *Poetry of Baxtiārīs*, Copenhagen, 1995; id, *West Iranian Dialect Materials*, Copenhagen, 1987.

عسکر بهرامی

بُختیشوع، خاندان، نک: آل بختیشوع.

بَخراء، شهری باستانی در شهرستان تدمر، در استان حمص سوریه. بخراء مؤنث ابخر، به معنی بوی بد نفس است و گفته‌اند که این شهر را به سبب بوی بد خاکش (وجود چشمه‌های آب معدنی گوگردار، نک: *المعجم*...، ۲۵۷/۲) چنین نامیده‌اند (ابوعبید، ۲۳۰/۱؛ یاقوت، ۵۲۳/۱). برخی به غلط گمان می‌کردند که بخراء همان «گوآریا»ی مورد اشارهٔ استفانوس بیزانسی است (نک: علی، جواد، ۱۳۷/۳ـ ۱۳۸). طبری بخراء را دژی مستحکم بنا شده به وسیلهٔ قوم عجم معرفی کرده است (۲۴۴/۷)، اما برخی برآنند که منظور الزاماً ایرانیان نیست، زیرا کاخ‌الخضراء ساخت روم شرقی را هم ابن عساکر، بنا شده وسیلهٔ عجم ذکر کرده است (نک: لامنس، 338، حاشیهٔ 6). برخی دیگر گفته‌اند که دژ بخراء را تدمریان در سدهٔ نخست میلادی بنا کردند، زیرا محل عبور، استراحت و تأمین آب کاروانها در محل برخورد راههای تدمر، دمشق و ملیکه، و در عین حال محل استراحت برخی خلفا و امرای اموی بود (نک: *المعجم*، همانجا).

جغرافی‌دانان و مورخان اسلامی محل این شهر را به تفاوت نوشته‌اند؛ از جمله خلیفة بن خیاط آن را در چند میلی تدمر آورده (۵۴۸/۲)، و مسعودی متذکر شده است که از قرای دمشق بوده، و میان حمص و دمشق قرار داشته است (*التنبیه*...، ۳۲۴؛ *مروج*...، ۲۱۲/۳).

به‌هرحال، اینک بخراء در ۲۵کیلومتری جنوب تدمر قرار دارد (*المعجم*، همانجا). منطقهٔ تدمر محل عبور کاروانهای بازرگانی میان یمن، حبشه، عراق و آسیای صغیر و نیز جنوب هند، خاور دور، افریقا، ایران، ماوراءالنهر و چین بوده است (نک: علی، احمد اسماعیل، ۸۳، ۸۹). دولت روم این منطقه را در ۱۳۰م تحت نفوذ خود گرفت (اسعد، ۳۵۵).

بخراء در سدهٔ ۲ق متعلق به نعمان بن بشیر و محل اقامت او بود (طبری، همانجا؛ ابن اثیر، ۲۸۶/۵). در ۱۲۶ق/۷۴۴م ولید بن یزید بن عبدالملک بن مروان در این شهر به قتل رسید (خلیفه، ۵۴۸/۲). از آثار برجای مانده از این شهر می‌توان گفت که دژی به ابعاد حدود ۱۶۰×۲۰۰ متر داشته که دیواری سنگی به عرض ۳ متر آن را احاطه می‌کرده است و باروهایی نیم دایره و دو برج بر دروازهٔ آن قرار داشته است (موصلی، ۴۶۴).

مآخذ: ابن اثیر، *الکامل*؛ ابوعبید بکری، عبدالله، *معجم ما استعجم*، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ اسعد، خوری عیسی، *تاریخ حمص*، مطرانیة حمص الارتودکسیة، ۱۹۴۰م؛ خلیفة بن خیاط، *تاریخ*، دمشق، ۱۹۶۸م؛ طبری، *تاریخ*؛ علی، احمد اسماعیل، *تاریخ بلادالشام*، دمشق، ۱۹۸۴م؛ علی، جواد، *المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام*، بیروت، دارالعلم للملایین؛ مسعودی، علی، *التنبیه و الاشراف*، لیدن، ۱۸۹۳م؛ همو، *مروج الذهب*، بیروت، ۱۳۸۵ق/۱۹۶۶م؛ *المعجم الجغرافی للقطر العربی السوری*، دمشق، ۱۴۱۱ق/۱۹۹۰م؛ موصلی، عمادالدین، *ربوع محافظة حمص*، دمشق، ۱۹۸۱م؛ یاقوت، *بلدان*؛ نیز:

Lammens, H., *Etudes sur le siècle des Omayyades*, Beirut, 1930.

پرویز امین

بَخش، واحدی در تقسیمات کشوری ایران که قسمتی از یک شهرستان، و خود در برگیرندهٔ چند دهستان است. واژهٔ بخش در زبان فارسی به معنای حصه، نصیب، قسمت، بهر، بهره، جزء، پاره و... آمده است (نک: *برهان...*، نیز *لغت‌نامه...*).

به‌کارگیری واژهٔ بخش به معنای متعارف آن نخستین‌بار پس از تصویب قانون تقسیمات کشوری در ۱۶ آبان ۱۳۱۶ متداول شد (نک: *مجموعه قوانین سال...*، ۶۲). بر طبق این قانون، کشور ایران از لحاظ تقسیمات کشوری به ۵ واحد تقسیم شد که عبارت بودند از: استان، شهرستان، بخش، دهستان و ده؛ که به ترتیب تحت ادارهٔ یک نفر استاندار، فرماندار، بخشدار، دهدار و کدخدا بوده است (نک: همان، ۶۴). تا پیش از این قانون، کشور ایران از نظر تقسیمات کشوری به ایالات که هریک از آنها دارای چند ولایت و هر ولایت دارای تقسیمات کوچک‌تری که بلوک خوانده می‌شد و خود متشکل از چندین ده بود، تقسیم می‌شد. فرمانروای ایالت را والی یا فرمانفرما و فرمانروای ولایت را حاکم یا حکمران و فرمانروای بلوک را نایب الحکومه می‌نامیدند و امور عمومی هر ده را شخصی به نام کدخدا که از جانب نایب الحکومه برگزیده می‌شد، به عهده داشت (بدیعی، ۲۲۱/۲).

در تبصرهٔ ۲ از مادهٔ ۲ قانون تقسیمات کشوری مصوب ۱۶ آبان ماه ۱۳۱۶ پیش‌بینی شده بود که وزارت کشور می‌تواند با تصویب هیأت وزیران، تقسیمات داخلی کشور را برحسب نیاز تغییر دهد (نک: *مجموعه قوانین سال*، همانجا). به همین سبب در طی زمان تغییرات بسیاری در شمار و حدود تقسیمات کشوری به عمل آمد: از جمله در ۱۳۳۹ش به موجب قانون دیگری، کشور ایران به ۱۴ استان و ۶ فرمانداری کل، ۱۳۹ فرمانداری و ۴۴۹ بخشداری تقسیم گردید و در سالهای بعد، شمار بخشها به ۴۵۹ و سپس به ۴۷۰ افزایش یافت (بدیعی، ۲۲۳/۲-۲۲۴).

در تیرماه ۱۳۶۲ قانون تعاریف و ضوابط تقسیمات کشوری از تصویب مجلس شورای اسلامی گذشت. در مادهٔ اول این قانون عناصر تقسیمات کشوری، روستا، دهستان، شهر، بخش، شهرستان و استان تعیین شده بود و بخش از لحاظ سلسله مراتبی در این قانون هم، مانند قانون ۱۳۱۶ش در درجهٔ سوم قرار گرفت. در مادهٔ ۶ قانون اخیر، بخش به این صورت تعریف شده است: «بخش واحدی است از تقسیمات کشوری که دارای محدودهٔ جغرافیایی معین بوده و از به هم پیوستن چند دهستان همجوار مشتمل بر چندین مزرعه، مکان، روستا و احیاناً شهر که در آن عوامل طبیعی و اوضاع اجتماعی، فرهنگی، اقتصادی و سیاسی، واحد همگنی را به وجود می‌آورد، به نحوی که با در نظر گرفتن تناسب وسعت،... امکانات طبیعی و استعدادهای اجتماعی و توسعهٔ امور رفاهی و اقتصادی آن تسهیل گردد» (*مجموعه قوانین و مقررات...*، ۲۲۰، ۲۲۱).

به موجب تبصره‌های همین ماده قانون، حداقل جمعیت بخش بدون احتساب جمعیتهای شهری با تراکم زیاد ۳۰ هزار نفر و با تراکم متوسط ۲۰ هزار نفر تعیین شده است که در نقاط کم تراکم تا حداقل ۱۲ هزار نفر با تصویب هیأت وزیران، و در موارد استثنائی و با تصویب مجلس می‌تواند کمتر از آن هم باشد (همان، ۲۲۱). در ۱۳۷۵ش در سطح کشور ایران جمعاً ۶۸۰ بخش وجود داشته است (*سرشماری...*، ۱۵).

مآخذ: بدیعی، ربیع، *جغرافیای مفصل ایران*، تهران، ۱۳۶۲ش؛ *برهان قاطع*، محمدحسین بن خلف تبریزی، به کوشش محمدمعین، تهران، ۱۳۴۲ش؛ *سرشماری عمومی نفوس و مسکن (۱۳۷۵ش)، شناسنامهٔ بخشهای کشور*، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۷۶ش؛ *لغت‌نامهٔ دهخدا*؛ *مجموعه قوانین سال ۱۳۱۶*، وزارت کشور، تهران، ۱۳۱۶ش؛ *مجموعه قوانین و مقررات مربوط به وزارت کشور (از آغاز پیروزی انقلاب اسلامی تا پایان ۱۳۶۹ش)*، وزارت کشور، تهران، ۱۳۷۰ش.

محمدحسن گنجی

بَخشی، در اصل اصطلاحی چینی، به معنای استاد که از دو واژهٔ «پاک[1]» در چینی کهن (پو در چینی معاصر، پوک در چینی کانتونی، و هاکو در زبان ژاپنی) به معنای وسیع، گسترده و پهناور، و «دژی[2]» در چینی کهن (شی در چینی معاصر، سی در چینی کانتونی، و شی در زبان ژاپنی) به معنای محقق و دانشمند، آقا، اشراف زاده و...، ترکیب یافته است (نک: دورفر، II/271؛ کلاوسن، 321؛ کارلگرن، 259, 50). این اصطلاح در زبان ژاپنی به صورت هاکوشی، به معنای پزشک، و به صورت هاکاسه به معنای مرد دانش آموخته، کارشناس و پزشک است.

بخشی در آغاز به صورت باغشی (کلاوسن، همانجا) و باقشی

1. Pāk 2. 'dz'i,si

(مایتریسیمیت، 59,67)، به معنای آموزگار روحانی یا راهب بودایی، از زبان چینی به زبان ترکی اویغوری راه یافت و به هر دو صورت با همان معنی از ترکی بـه زبان مغولی درآمـد (پوپ، 61,63؛ دورفر، II/274)؛ اگر چه در یک متن بودایی، واژهٔ باقشی به معنای آموزگار، به خود بودا خطاب شده است، اما در زبان ادبی مغولی در دورانهای بعد، به صورت باغسی و در زبان رسمی جمهوری مغولستان (زبان قبیلهٔ خالخا) به صورت باغش درآمد و بار معنایی آن گسترش یافت و به معنای آموزگار، استاد، لامای دانا و عالم و آقا به کار رفت (پوپ، 63؛ لسینگ، 70). لسینگ در فهرستی که از اصطلاحات بودایی زبان مغولی به عنوان پیوستی بر فرهنگ خویش به دست داده (همانجا)، واژهٔ باغسی را ضبط نکرده، و این بدان معناست که آن اصطلاح به مفهوم آموزگار یا راهب بودایی کاربرد چندانی در زبان مغولی نداشته است. بنا بر گزارش دورفر از منابع متأخر، باغشی در زبان مغولی به معنای ادیب و دانشمند نیز به کار می‌رفته است (همانجا).

به سبب آنکه تلفظ ترکیب حروف «غ ش» و «ق ش» در زبان ترکی چندان روان نیست، واژهٔ (باغشی یا باقشی) در آن زبان به صورت باخشی درآمده است (کلاوسن، همانجا) و در زبان ترکی اویغوری که به ظاهر نخستین میزبـان این واژه در زبانهای ترکی است، واژهٔ بـاخشی به معنای آموزگار، استاد و پزشک نیز بوده است (جعفر اوغلو، 31).

جعفر اوغلو مؤلف «فرهنگ اویغوری کهن» (همانجا)، و نیز دورفر (II/275) برآنند که واژهٔ بخشی، ترکی شدهٔ واژهٔ سنسکریت بهیکسو از ریشهٔ بهاج (= آرزو کردن، خواستن)، به معنای سائل وگداست؛ و سؤال و گدایی مرحله‌ای از سلوک عرفانی آیین هندو و سپس آیین بـودایی به شمار می‌آمده است (مونیر ویلیامز، 756) و چون راهبان بودایی در سیر و سلوک آیینی، به دریوزگی می‌پرداخته‌اند، بعدها واژهٔ بهیکسو معنای مطلق راهب یافته است. اما این فرض بی‌اساس است، زیرا واژهٔ باخشی در ترجمهٔ اویغوری متون سنسکریت بودایی بیشتر در برابر واژه‌های سنسکریت گورو و گاه شاستا و آچاریا به معنای استاد و آموزگار دینی نیز بوده است (مایتریسیمیت، 200؛ کلاوسن، همانجا؛ مـونیر ویلیامـز، 131,358,1044؛ شـایگان، ۲۹۵/۱). ظاهـراً تقـابل آن واژه‌های سنسکریت با باخشی، بیشتر در زبان ترکی رایج بوده است و چینیان دست کم آن را در برابر واژهٔ گورو: شی (سی در چینی باستان به معنی رئیس، رهبر، استاد، آموزگار و...) به‌کار می‌برده‌اند («متنها...»[1]، 174؛ کارلگرن، 263) و این «شی»، جدا از واژهٔ چینی شی در ترکیب بخشی است.

کاربرد واژهٔ بخشی در زبان ترکی اویغوری تداوم، و به دیگر زبانهای ترکی راه یافت و در آن زبانها مفاهیم گوناگون پیدا کرد، از جمله: دبیر یا کاتب. به نظر کلاوسن، باخشی به معنای کاتب در زبان ترکی، بازگشتی است از زبان مغولی بدین زبان (همانجا)، اما کاربرد واژهٔ باغسی/ باغشی در زبان مغولی، به معنای کاتب، کمتر مشاهده و ضبط شده است و احتمال بیشتر آن است که باخشی به این معنا، از زبان فارسی به ترکی بازگشته باشد.

بخشی در زبان قپچاقی به معنای دبیر (دورفر، II/271) و در زبان جغتایی به معنای نویسنده، دبیر، خواننده و جراح بوده است (بابر، ۱۰۸ب؛ استرابادی، ۱۱۹ب). در زبان ترکمنی، نوازندگان و خوانندگان دوره گرد که داستانهای حماسی را به نثر و شعر روایت می‌کنند، بخشی خوانده می‌شوند (ابوالغازی، ۳۴).

در زبان قزاقی معاصر، بخشی که به صورت باقسی تلفظ می‌گردد، به معنای قام (=شمن)، جادوگر، پزشک سنتی و فالگیر (= باقسی بالگر) است (شنیتنیکوف، 48؛ «گویش...»[2]، 34)، و در زبان قرقیزی، باقشی به معنای شمن و پزشک سنتی است و قرقیزان، معرکه گیرانی را که آهن داغ بر زبان می‌کشند و چاقو بر تن خویش فرو می‌کنند، باقشی می‌خوانند (یوداخین، I/81). در زبان ترکی عثمانی سدهٔ ۹ق/۱۵م کاتبانی که به خط اویغوری می‌نوشتند، بخشی خوانده می‌شدند (کلاوسن، 321). اگر استنباط دورفر (II/275) که بخش نخست واژهٔ سغدی پخسیند[3] را همان بخشی می‌داند، درست باشد، باید پذیرفت که این اصطلاح نخستین بار چند سده پیش تر از وارد شدن آن به فارسی، در حوزهٔ فرهنگ ایرانی راه یافته بوده است؛ و نیز وجود واژهٔ بخشنی (که «ن» آن احتمالاً نامفلوظ بوده است و در زبان سغدی که احتمالاً به معنای راهب بوده است، امکان صحت آن استنباط را تقویت می‌نماید (نیز نک: قریب، ۲۵۸).

می‌دانیم که سغدیان نیز مانند اویغوران به هر دو آیین مانوی و بودایی گرایش داشته‌اند و ترجمهٔ متنهای بودایی و مانوی به زبانهای سغدی و اویغوری موجود است. آنان با یکدیگر ارتباط فرهنگی بسیار نزدیکی داشته، و اویغوران، خط سغدی را از سغدیان عاریت گرفته‌اند و بدین‌سان، واژه‌هایی از سغدی به اویغوری و بالعکس راه یافته است (جعفر اوغلو، 60، 53، 39، 30، 28، 21، 17؛ قریب، ۷۹، ۸۵، ۳۹۱، ۴۴۳، ۴۴۷).

اگر چه وجود انبوه اصطلاحات بودایی سنسکریت در زبان اویغوری نشانهٔ آن است که متون بودایی یکسره از آن زبان به اویغوری ترجمه شده، اما واژه‌های دینی و غیردینی چینی دخیل در اویغوری نیز درخور اهمیت است (جعفر اوغلو، نیز کلاوسن، جم). از آن گذشته، اویغوران از نظر جغرافیایی به چین نزدیک تر از سغدیان بودند و تأثیر فرهنگ چینی بر آنان بیش از سغدیان بـود؛ از ایـن‌رو، گمان مـی‌رود بخشی (=پاکشی) چینی به واسطهٔ زبان اویغوری به سغدی راه یافته باشد.

اصطلاح بخشی در عصر ایلخانان مغول به زبان فارسی درآمد. مغولان که پیش از کشورگشایی چنگیزخان و در آغاز آن دوران آیین شمنی داشتند و در آن باور نیز از ترکان متأثر بودند، به زودی تحت تأثیر شدید فرهنگی اویغوران قرار گرفتند و از آنان نوشتن آموختند، به واسطهٔ آنان با آیین بودایی آشنا شدند و اویغوران به عنوان کارگزاران اداری- مالی روحانیان دین‌بودایی درقلمروگستردهٔ مغولان‌چنگیزخانی

1. *The Buddhist...* 2. *Kazak...* 3. paxsēnd

نفوذ و حضور چشمگیر یافتند. از آن‌رو، در آن دوران واژه‌های ترکی ـ اویغوری دخیل در زبان فارسی چندین برابر واژه‌های زبان مغولی بود و حتیٰ واژه‌ها و نامهای خاص مغولی نیز به صورت ترکی شده به زبان فارسی انتقال یافت و اصطلاح بخشی از واژه‌های ترکی دخیل در زبان فارسی آن روزگار است (رشیدالدین، ۱/ ۳۴؛ روشن، ۵۹؛ نیز نک: ه‍ د، ۴۶۲/۱۰-۴۶۳). جوینی با اصطلاح بخشی آشنا نبود و در *جهانگشای* او تنها واژهٔ تویین به معنای راهب بودایی به کار رفته است (۱۰/۱). در واقع *جامع التواریخ* رشیدالدین فضل الله نخستین منبع به کارگیری این اصطلاح ترکی است، اگر چه در آن نیز تویین (۸۴۴/۲) و تایشی (۱۵۴/۱) به همان معنی به کار رفته است.

به گزارش رشیدالدین، هولاگوخان به رغم آنکه خود بر آیین شمنی نیاکان بود، چنگلاون بخشی را که مربی اباقاخان ــ پسر و جانشین بوداییش ــ بود، بزرگ می‌داشت (۱۱۰۱/۲). دوران زرین بوداییان در ایران از دورهٔ ایلخانی آباقاخان تا برافتادن و مرگ گیخاتوخان ادامه داشت و بخشیان بودایی از هند، چین، کشمیر و اویغور به سوی این سرزمین سرازیر می‌شدند (همو، ۱۳۳۲/۲) و در بیشتر شهرها از جمله قوچان، تبریز و بغداد معابد بودایی، معابد بخشیان و بتخانه‌ها ساخته شد (همو،۱۲۵۴/۲، ۱۲۵۹). گفتنی است که هیچ‌سندی ازگرایش‌مسلمانان به آیین بودایی در دست نیست؛ بی‌تردید بخشیان، مغولان و ترکان شمنی را به آیین خویش فرا می‌خواندند.

اگر چه بخشی در *جامع التواریخ* همواره به معنای راهب بودایی است، اما برخی از بخشیان، حاکم و امیر بودند. از جمله توکال بخشی در عهد هولاگو به شحنگی حلب گمارده شده بود (همو، ۱۰۲۷/۲) و در دوران ستیز احمد تگودار با ارغون، شیشی بخشی از امرای بزرگ (همو، ۱۱۲۴/۲) و امیری عاقل و کافی به شمار می‌آمد. اباقاخان، یارق (یاروغ) بخشی ختایی را (که البته از نام ترکیش پیداست که اویغور بوده است) به تربیت نوادهٔ خویش غازان خان گمارد، تاهم وی را آموزش دینی دهد و هم بدو خط مغولی و اویغوری بیاموزد. ارغون پدر غازان، باپچو بخشی را نیز در این کار انباز یارق ساخت (همو، ۱۰۲۷/۲، ۱۱۲۴، ۱۱۲۵، ۱۲۱۰، ۱۲۱۱).

برخی از بخشیان، در عهد ارغون و صدارت سعدالدولهٔ یهودی، به پشتیبانی از مسلمانان برخاستند. برنده بخشی یک بار ملک جلال الدین سمنانی را از مرگ رهانید، اگر چه سعدالدوله باردیگر کمر بر قتل او بست و ارغون به اغوای او، ملک را کشت. بندید بخشی نیز از محمود، نوادهٔ صاحب جوینی حمایت کرد (همو، ۱۱۷۳/۲-۱۱۷۴).

در دربار قوبیلای‌قاآن و نوادهٔ او تیمور در چین نیز بخشیان‌حضوری نمایان داشتند، از جمله: تَنبه و کَنبه بخشی تبتی، و قَرنطاس بخشی کشمیری (همو، ۹۳۰/۲). اندک اندک بخشیان تبتی در دربار آنان نفوذ بیشتر یافتند و به طبابت نیز پرداختند و از همان دربار آیین بودایی ویژهٔ تبتیان به مغولستان راه یافت و فراگیر شد (ولادیمیرتسف، ۲۹۳).

غازان خان که به پرورش بخشیان، به آیین بودایی سخت گرایش داشت (رشیدالدین، ۱۲۵۳/۲، ۱۲۵۴، ۱۳۳۲)، در هنگامهٔ ستیزبا بایدو بر سر ایلخانی، ناگهان به دین اسلام درآمد و در ۶۷۴ق/۱۲۷۶م فرمان داد تا «معابد بخشیان و بتخانه‌ها (معابد بودایی) و کلیساها و کنیسه‌ها را در شهرهای قلمرو ایلخانی ویران کنند (همو، ۱۲۵۴/۲، ۱۲۵۹) و بخشیان و بوداییان را مخیر کرد که به دیار خود بروند، یا اسلام آورند. اما گروهی بر عقیدهٔ پیشین ماندند؛ غازان نیز آنان را نراند و هزینهٔ زندگیشان را تأمین کرد (همو، ۱۳۵۶/۲، ۱۳۵۷).

وصاف از بخشیان دیگر نیز نام برده است: سوانا بخشی، کرنبه بخشی، بخشی بوقا که شاید تنها نام خاص باشد، تولکابخشی و ایدل‌بای بخشی (ص ۱۴۰، ۱۴۴، ۱۷۶، ۲۲۸، ۲۸۷). در دورهٔ اولجایتو حضور بخشیان در ایران تداوم یافت. آنان پس از آنکه بحثی میان دو عالم حنفی و شافعی در گرفت و تشنیع آنان بر ضد یکدیگر ایلخان و امیران را آزرد، کوشیدند تا ایلخان را به آیین بودایی بازگردانند؛ اما اولجایتو به اشارت یکی از امیران، به مذهب شیعه روی آورد و به هدایت علامهٔ حلی آن را پذیرا شد (ابوالقاسم کاشانی، ۹۷).

ابوالقاسم کاشانی از بخشیان دیگری نیز نام برده است: سشی (شیشی)، جابکجوک؟ بخشی و سیف الدین بخشی (ص ۷، ۹، ۲۰۳، ۲۱۹). این سیف‌الدین که به روایت ابوالقاسم کاشانی از عالمی پرسش فقهی می‌کرد، بی‌گمان مسلمان بوده، و ارتباطی با بوداییان نداشته است و این نشانهٔ تحول معنایی بخشی در زبان فارسی است. همان گونه که گفته شد، غازان را برای آموختن خط مغولی و اویغوری به یک بخشی سپردند و آن بخشی به راستی یک راهب بودایی بود، اما سیف الدین به یقین به سبب آنکه خط اویغوری و شاید زبان مغولی نیز می‌دانست، بخشی نامیده می‌شد. و از این پس بخشی در زبان فارسی، معنای دبیر (= منشی، کاتب) خط اویغوری و زبان مغولی یافت (نخجوانی، ۳۹/۲).

به احتمال بسیار بخشیان عصر تیموری و بعد از آن، از این زمره بوده‌اند، مانند بخشی خواجه (حافظ ابرو، *ذیل*...، ۲۸۱)، دولتشاه بخشی (شرف الدین، ۸۶/۱؛ عبدالرزاق، ۳۸۰؛ *منتخب التواریخ*...، ۲۸۱)، اردوان بخشی (عبدالرزاق، ۳۱۰)، ایدی بیردی بخشی (نظام‌الدین، ۱۱۳؛ شرف الدین، ۳۳۳/۱)، آلتون بخشی (نظام الدین، ۲۳۶)، پاینده بخشی (همو، ۲۵۵)، ترمچی بخشی (شرف الدین، ۱۰۶/۱)، محمد بخشی (تاج السلمانی، ۵۳ الف)، انکه/ایکه/ایکو (شاید اتکو) تیمور بخشی (حافظ ابرو، *زبدة*...، ۱۷۳/۱)، بای بخشی (همو، ۳۶۶/۱)، پکنه/بکنه (شاید تکنه) بخشی، شیخ محمد بخشی، نوروز بخشی (همو، ۴۱۷/۱، ۴۶۳، ۵۳۸)، و شاه محمد بخشی دیوانه (فضل الله، ۱۸۵).

بخشی در عصر صفوی، دیگر کاربرد نداشت و گویا نامه نویسی به خط اویغوری متروک شده بود و تنها از ابوالقاسم بخشی وابستهٔ شیبانیان که در هرات بر ضد صفویان برخاست، در منابع آن دوره نام‌برده شده است (قاضی احمد، ۱۲۶/۱). در سدهٔ ۱۲ق/۱۸م هنوز اصطلاح‌بخشی در حوزهٔ فرهنگ فارسی، اما در بیرون مرزهای ایران

کاربرد داشت (حسینی، ۴۶/۱ب، ۱۴۹ب).

واژهٔ بخشی به دیگر زبانهای جهان اسلام نیز وارد شده است، از جمله: عربی «البخشیة» (ابن فضل الله، ۶۶/۳) و «البخشیین» (متن به نادرست: النجیشیین، نک: بدرالدین، ۱۰۵/۳؛ دورفر، II/274). بخشی در زبان اردو هم اینک به معنای سرتیپ، فرمانده کل قوا، کارمند پرداخت کنندهٔ وجه، و بخشی خانه به معنای دفتر پرداخت حقوق ارتشیان، کاربرد دارد (سروش، ۸۷).

مآخذ: ابن فضل الله عمری، احمد، *مسالک الابصار*، به کوشش فؤاد سزگین، فرانکفورت، ۱۹۸۸م؛ ابوالغازی بهادرخان، *شجرهٔ تراکمه*، به کوشش ا. ن. کونونوف، مسکو/لنینگراد، ۱۹۵۸م؛ ابوالقاسم کاشانی، عبدالله، *تاریخ اولجایتو*، به کوشش مهین همبلی، تهران، ۱۳۴۸ش؛ استرابادی، محمد مهدی، *سنگلاخ*، به کوشش ج. کلاوسن، لندن، ۱۹۶۰م؛ بابر، ظهیرالدین محمد، *بابرنامه*، چ تصویری، لیدن، ۱۹۷۱م؛ بدرالدین عینی، محمود، *عقد الجمان*، به کوشش محمد محمد امین، قاهره، ۱۹۸۷م؛ تاج‌السلمانی، *شمس الحسن*، چ تصویری، به کوشش هـ. ر. رومر، ویسبادن، ۱۹۵۵م؛ جوینی، عطاملک، *تاریخ جهانگشای*، به کوشش محمد قزوینی، تهران، ۱۳۶۷ش؛ حافظ ابرو، عبدالله، *ذیل جامع التواریخ رشیدی*، به کوشش خانبابا بیانی، تهران، ۱۳۵۰ش؛ همو، *زبدة التواریخ*، به کوشش کمال حاج سید جوادی، تهران، ۱۳۷۲ش؛ حسینی، احمد، *تاریخ احمد شاهی*، به کوشش دوست مراد سید مرادوف، مسکو، ۱۹۷۴م؛ رشیدالدین فضل الله، *جامع التواریخ*، به کوشش محمد روشن و مصطفی موسوی، تهران، ۱۳۷۳ش؛ روشن، محمد و مصطفی موسوی، مقدمه بر ج ۱ *جامع التواریخ* (نک: هم، رشیدالدین فضل الله)؛ سروش، نصرالله و حیدر شهریار نقوی، *فرهنگ اردو ـ فارسی*، اصفهان، ۱۳۷۳ش؛ شایگان، داریوش، *ادیان و مکتبهای فلسفی هند*، تهران، ۱۳۷۵ش؛ شرف الدین علی یزدی، *ظفرنامه*، به کوشش محمد پناهی سمنانی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ عبدالرزاق سمرقندی، *مطلع سعدین و مجمع بحرین*، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۵۳ش؛ فضل الله بن روزبهان، *مهمان نامهٔ بخارا*، به کوشش منوچهر ستوده، تهران، ۱۳۴۱ش؛ قاضی احمد قمی، *خلاصة التواریخ*، به کوشش احسان اشراقی، تهران، ۱۳۵۹ش؛ قریب، بدرالزمان، *فرهنگ سغدی*، تهران، ۱۳۷۴ش؛ *منتخب التواریخ معینی*، منسوب به معین الدین نطنزی، به کوشش ژان اوبن، تهران، ۱۳۳۶ش؛ نخجوانی، محمدبن هندوشاه، *دستور الکاتب*، به کوشش علی زاده، مسکو، ۱۹۷۶م؛ نظام الدین شامی، *ظفرنامه*، به کوشش محمد پناهی سمنانی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ وصاف، *تاریخ*، تحریر عبدالحمید آیتی، تهران، ۱۳۴۶ش؛ ولادیمیرتسف، ب.، *نظام اجتماعی مغول*، ترجمهٔ شیرین بیانی، تهران، ۱۳۴۵ش؛ نیز:

The Buddhist Sogdian Texts of the British Library, ed. D. N. MacKenzie, Leiden, 1976; Caferoglu, A., *Eski uygur türkçesi sözlüğü*, Istanbul, 1968; Clauson, G., *An Etymological Dictionary of Pre - Thirteenth - Century Turkish*, Oxford, 1972; Doerfer, G., *Türkische und mongolische Elemente im Neupersischen*, Wiesbaden, 1965; Karlgren, B., *Analytic Dictionary of Chinese...*, Taipei, 1975; *Kazak, türkçesi sözlüğü*, tr. H., Oraltay, Istanbul, 1984; Lessing, F. D., *Mongolian - English Dictionary*, Bloomington, 1982; *Maytrısimit*, Uygurca metinler II, tr. Sinasi-Tekin, Ankara, 1960; Monier Williams, M., *A Sanskrit - English Dictionary*, Oxford, 1979; Poppe, N. *The Mongolian Mounuments in Hp'ags-pa Script*, Wiesbaden, 1975; Shnitnikov, B. N., *Kazakh - English Dictionary*, Londoen etc., 1966; Yudahin, K.K., *Kırgız sözlüğü*, tr. A. Taymas, Ankra, 1988.

مصطفی موسوی

بَخشیان، نک: بخشی.

بُخل، واژه‌ای قرآنی به معنای «زُفتی» که در سنت، تفسیر و آموزه‌های اخلاقی از زمینه‌ها، آثار و علاج آن گفت و گو شده است. بخل در لغت ضد کَرَم، و به معنای منع و امساک آمده است (ابن منظور، نیز *تاج*...، مادهٔ بخل؛ *لغت‌نامه*...، ذیل زفتی)، اما در واژگان دینی خودداری از خرج کردن مال است در مواردی که نباید از آن دریغ شود و این صفت در مقابل جود قرار دارد (راغب، ۳۸). به تعبیر دیگر بخل خودداری از ادای حقوق واجب است (طبرسی، ۱۰۴/۷؛ تهانوی، ۱۴۲/۱؛ مصطفوی، ۲۰۹/۱) و آن بر دو نوع است: بخل نسبت به مال خود و بخل نسبت به مال دیگران یا امر به بخل (نک: نساء/۳۷/۴، که می‌توان چنین تقسیمی را از آن برداشت کرد).

بخل در جامعهٔ عرب پیش از اسلام: کمال مطلوب اخلاق جاهلی مروت بود و مروت فضیلتهای مختلفی چون سخاوت، شجاعت، صبر، صداقت و امانت را شامل می‌شد (ایزوتسو، ۹۲). بدین‌ترتیب، بخل صفتی ضد ارزش به شمار می‌آمد و سخاوت نشانهٔ اصالت، نجابت و شرافت بود. البته این بدان معنا نیست که بخل در میان عرب اصلاً وجود نداشته است؛ این امر که شاعران بسیاری در عهد جاهلی در اشعار خود از رذیلت بخل سخنها گفته‌اند، خود دلیل بارزی بر وجود چنین خوی ناپسندی در جامعهٔ آنان بوده است. گویا این صفت بیشتر در میان زنان بادیه‌نشین شیوع داشته است (همو، ۹۹-۱۰۰). حاتم طایی نمونهٔ واقعی و مَثَل اعلای سخاوت اعراب جاهلی و نماد دوری از بخل است. شعرای جاهلی از جمله زهیر بن ابی سُلمیٰ و طرفة بن عبد نیز اشعاری در مدح سخاوت و نکوهش بخل سروده‌اند.

جاحظ در کتاب *البخلاء* سخاوت را صفت عرب و بخل را صفت غیرعرب معرفی می‌کند. پس از فتوحات اسلامی که عربها با اقوام و نژادهای دیگر ترکیب شدند، تقابل بخل و سخای عجم غیرمسلمان و عربهای مسلمان در کتابها و آثار تاریخی بیشتر به چشم می‌خورد. در همین راستا در عهد عباسیان، خراسانیها جُنگهایی حاوی حکایاتی دربارهٔ بخیلان می‌نوشته‌اند (نک: جاحظ، ۲۷، ۴۵ به؛ نیز: EI², I/1297).

بخل در جامعهٔ اسلامی دوران پیامبر(ص): با ظهور اسلام، پیامبراکرم(ص) شدیداً مردم را از بخل منع کرد و این ممانعت با آرمان اخلاقی عرب، یعنی مروت، سازگاری تمام داشت. اسلام با تهذیب و تشویق سخای دوران جاهلی، مفهومی را در قالب نظام اخلاقی خود مطرح نمود که در *قرآن کریم* از آن به انفاق تعبیر شده است. از یک سو *قرآن* بار خودستایی و خودنمایی را از این ارزش دوران جاهلیت سلب کرد (بقره/۲۶۴/۲) و از سوی دیگر اسراف و نیز بخل را روا ندانست (فرقان/۶۷/۲۵).

در نظر پیامبر(ص) سخاوت چنان فضیلتی داشت که آن حضرت آن را پایه‌ای برای جامعهٔ دینی ـ سیاسی خود قرار داد (ایزوتسو، ۹۴). بازرگانان ثروتمند مکه به هنگام ظهور اسلام از صفت بخل بری نبودند. در جامعهٔ مکه که جامعه‌ای بازرگانی بود، آرمان مروت جای خود را به تفاخر به مال و ثروت و بخل نسبت به آن داده بود و مفهومی که بادیه‌نشینان از مجد و شرف داشتند، دیگر به عنوان شالودهٔ واقعی حیات کارایی نداشت. *قرآن کریم* نیز برخی مردم زمان پیامبر(ص) را به بخل متهم می‌کند (توبه/۶۷/۹-۶۸، ۷۵-۷۷).

نویسندگان عرب در دوران اسلامی مانند ابن‌عبدربه موضوع بخل را از دیدگاه قرآن و حدیث نیز بررسی کردند و به ساختن حکایتها و سرودن اشعاری دربارهٔ بخیلان پرداختند. در این آثار، تنها نام ۴ تن از عربها به عنوان بخیل ثبت شده است: خطیئه، حمید الاریط، ابوالاسود دؤلی و خالد بن صفوان (EI^2، همانجا؛ نیز نک: ابشیهی، ۱۷۱/۱).

بخل در فرهنگ و ادب جامعهٔ اسلامی پس از پیامبر(ص): جاحظ (د ۲۵۵ق/۸۶۹م) دانشمند مسلمان که حیات اجتماعی اوایل دوران عباسی را وصف می‌کند، نخستین دانشمندی است که در عالم اسلام کتابی مستقل دربارهٔ بخیلان نوشته است. وی در *البخلاء* با وصف اشخاص بخیل، گفتار و مذاکرات بخیلان و استدلال آنان را بر پسندیده بودن بخل و امساک با زبانی شیوا، طنزگونه و دلنشین آورده است. دانشمندان و ادیبان دیگری نیز به صورت پراکنده در آثارشان از بخل سخن گفته‌اند (به عنوان نمونه، نک: ابن مقفع، ۷۵). بسیاری از شعرای مشهور پارسی‌گوی در این موضوع شعرهایی سروده‌اند و در زبان فارسی مثلهای فراوانی نیز یافت می‌شود که در آنها واژه‌های بخل، بخیل و بخیلی به کار رفته است (نک: دهخدا، ۲۵۰/۱، ۳۹۵، ۳۹۷، ۹۵۷/۲، ۱۲۰۱/۳).

موضوع بخل از ۴ منظر در فرهنگ و ادب جامعهٔ اسلامی قابل بررسی است:

الف ـ بخل از دیدگاه *قرآن*: واژهٔ بخل و مشتقات آن جمعاً ۱۲ بار و در ۸ آیهٔ *قرآن* کریم به کار رفته است. نقطهٔ مقابل بخل، سخاوت است. هر چند این واژه و مشتقات آن در *قرآن* مجید نیامده، در آیات فراوانی تعبیر «انفاق» به کار رفته است که می‌تواند بیانگر همان مفهوم با بار اسلامی و وحیانی باشد. اصطلاح بخل در *قرآن* کریم با توجه به قراین آیه‌ها همیشه به معنای دریغ داشتن مال به کار رفته است و یا دست کم مصداق بارز آن بخل در مال است. مفسران *قرآن* عموماً بخل را در آیات قرآنی خودداری از پرداخت حقوق واجب و به ویژه زکات دانسته‌اند (طبرسی، ۱۰۰/۳-۱۰۱، ۴۷/۲۶-۴۸؛ طباطبایی، ۳۴۹/۹). نوع وصف بخیلان در *قرآن* و سنت، و مجازاتهایی که در زبان *قرآن* و روایات برای بخیلان آمده است، تفسیر یاد شده را تأیید می‌کند؛ چه، خودداری از پرداخت صدقات مستحب نمی‌تواند چنین مجازاتهایی را به دنبال داشته باشد. طوق آتشین شدنِ مال بخیل بر گردن او (آل عمران/۱۸۰/۳) و ایجاد نفاق در دل بخیل و باقی بودن بر این حالت تا هنگام مرگ (توبه/۷۶/۹-۷۷) از مجازاتها و آثار بخل است که در *قرآن* به آن تصریح شده است. لعنت خداوند بر بخیلان (مجلسی، ۱۴۵/۸)، حرام بودن بهشت بر آنان (همو، ۱۴۲/۱، ۳۰۱/۷۰) و اینکه بخیلان دورترین آفریدگان نسبت به خدای تعالی هستند (آمدی، ۱۹۴/۱)، از جملهٔ مجازاتها و اوصاف بخیلان در روایات پیامبر اکرم (ص) است.

گفتنی است که مفسران به ندرت از مصادیق دیگری بجز بخل در مال نیز برای مفهوم آن یاد کرده‌اند. از جمله بخل در آیهٔ ۳۷ سورهٔ نساء(۴) به بخل ورزیدن اهل کتاب در اظهار صفات پیامبر(ص) که در کتابشان آمده بود، تفسیر شده است (طبرسی، ۱۰۱/۳).

واژهٔ دیگری که در *قرآن* با معنایی نزدیک به بخل به کار رفته، کلمهٔ «شُحّ» است. شح آخرین حد بخل یا آزمندی است. برخی نیز گفته‌اند که بخل بر نفس عمل منع و باز گرفتن دلالت می‌کند، در حالی که شح حالت خاص نفس است که انسان را به چنین عملی وادار می‌کند. استعمال قرآنی واژهٔ شح نیز چنین معنایی را تأیید می‌کند، زیرا شح به نفس نسبت داده شده است (نساء/۱۲۸/۴؛ تغابن/۱۶/۶۴؛ نک: ایزوتسو، ۱۰۳).

ب ـ بخل از دیدگاه سنت: این موضوع در منابع حدیث شیعه و اهل سنت با عنوانهای البخل، باب البخل، باب کراهة لبخل علی المؤمن، باب تحریم ترک معونة المؤمن عند ضرورته و جز آنها بررسی شده است. گاه نیز احادیث مربوط به بخل به صورت پراکنده و در ابواب مختلف کتابهای حدیثی آمده است.

در سنت، بخل بدترین بیماری و نکوهیده‌ترین خصلت انسانی شمرده شده است (بخاری، ۱۱۲). در احادیث، بخل به معنایی اعم از معنای قرآنی آن به کار رفته است، اما به راستی مقصود از آن بخل در ادای حقوق واجب است و در نتیجه به شدت نکوهش شده است (آمدی، ۶۲۴/۲، ۷۴۱). همچنین این واژه در سنت به معنایی جز بخل مالی به کار رفته است: درود نفرستادن بر پیامبر(ص) هنگام ذکر نام او (مجلسی، ۳۰۶/۷۰؛ ابن دیبع، ۶۱)، بخل در سلام کردن (کلینی، ۶۴۵/۲)، بخل در گشاده‌رویی (آمدی، ۷۲۱/۲) و بخل در سایه گذاشتن تن برای جان (*نهج البلاغة*، خطبهٔ ۱۸۳).

ج ـ بخل در اخلاق اسلامی: موضوع بخل در منابع اخلاقی فریقین با عنوانهای کتاب ذم البخل و حب المال، بیان تفصیل آفات المال و فوائده، بیان ذم البخل، حکایات البخلاء، و فی رذائل البخل و الشح و الامساک بررسی شده است (نک: نراقی، محمدمهدی، ۱۰۸/۲-۱۱۲؛ نراقی، احمد، ۴۰۵-۴۰۷؛ غزالی، ۲۰۰/۳ ب). در علم اخلاق بخل عبارت است از امساک کردن در مقامی که باید بذل کرد و ندادنِ آنچه باید داد: طرف دیگر آن اسراف است (نراقی، محمد مهدی، ۱۰۸/۲؛ نراقی، احمد، ۴۰۵). غزالی می‌گوید: بخل خودداری از ادای حقوق واجب است و واجب خود بر دو نوع است ۱. واجب شرعی، ۲. واجب به مقتضای مروت. سخاوتمند کسی است که از هیچ‌یک از این دو واجب دریغ نکند و چنانچه در پرداخت هر یک از اینها خودداری کند، دچار بخل شده است (۲۲۵/۳).

د ـ بخل در عرفان اسلامی: در اصطلاح عرفا، بخل ترک ایثار است که خود بر دو قسم است: ۱. ترک ایثار مال در وقت نیاز، چنانکه ابوحفص حداد گفته است (سلمی، ۱۱۱). عرفا همچنین گفته‌اند: از پیامبر (ص) منقول است که ولیّ خداوند جز بر سخاوت سرشته نشده است (میبدی، ۱۳۲/۴). ۲. ترک ایثار جان، چنانکه گفته‌اند: «بخیل آن است که جانِ خود حق را ندهد» (تهانوی، ۱۴۲/۱). چون هدف نهایی عارف و سالک فانی شدن در حق است، این ایثار بر وی واجب است

آثار بخل:

۱. آثار فردی: بخل و تنگ چشمی همهٔ بدیها را فراهم می‌گرداند و مهاری است که به سوی هر بدی می‌کشاند (*نهج‌البلاغة*، حکمت ۳۷۸). نخستین و مهم‌ترین اثر بخل بر انسان، زدودن تدریجی ایمان اوست و در واقع بخل و ایمان با یکدیگر جمع نمی‌شوند. در *قرآن* کریم انفاق که ضد بخل است، یکی از نشانه‌های بارز متقیان شمرده شده، و همتای ایمان به غیب قرار داده شده است (بقره/۲/۳). از همینجا مجانست ایمان و جود و در برابر آن مجانست کفر و بخل استنباط می‌شود (نک: کلینی، ۲/۲۲۷؛ بخاری، ۱۰۸؛ ابن ابی الدنیا، ۱۸۳). اثر دیگر بخل حسد است؛ شخص بخیل بر قضای الٰهی خشم می‌ورزد و گرفتار حسد می‌شود (ماوردی، ۲۶۲) و در واقع او نسبت به فضل خداوند بر دیگران بخیل است (ابولیث، ۱۴۲). در *قرآن* آمده است که بخل، نفاق را نیز در دل شخص جای می‌دهد (توبه، ۹/۷۶-۷۷). اثر دیگر بخل بر شخص بخیل، فقر (کلینی، ۸/۲۳؛ *نهج‌البلاغة*، حکمت ۱۲۶) و سلب آسایش دنیوی (مجلسی، ۷۰/۳۰۳) است.

۲. آثار اجتماعی: عامهٔ مردم به سبب طبیعت آزمند بشری و ثروت انبوه افراد بخیل، به آنان روی می‌آورند و در زندگی اجتماعی خوی و خصلت آنها را به خود می‌گیرند. بدین‌ترتیب، افراد بخیل عملاً امر کننده به بخل نیز هستند (طباطبایی، ۴/۳۵۵). از سوی دیگر چنانچه فرهنگ بخل در جامعه‌ای توسعه یابد، پایه‌های دین و دنیای افراد سست می‌گردد (*نهج‌البلاغة*، حکمت ۳۷۲). از آثار سوء اجتماعی بخل، رواج دروغگویی، بیدادگری و قطع رحم در میان افراد جامعه است (مجلسی، همانجا). اثر اجتماعی دیگر بخل بی‌وفایی نسبت به دوستان است (*نهج‌البلاغة*، حکمت ۳۸).

مآخذ: آمدی، عبدالواحد، *غرر الحکم*، همراه با ترجمهٔ محمد علی انصاری، تهران، ۱۳۳۵ق؛ ابشیهی، محمد، *المستطرف*، قاهره، ۱۳۷۱ق/۱۹۵۲م؛ ابن ابی الدنیا، عبدالله، *الاشراف فی منازل الاشراف*، به کوشش نجم عبدالرحمان خلف، ریاض، ۱۴۱۱ق؛ ابن‌دیبع، عبدالرحمان، *تمییز الطیب من الخبیث*، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ ابن مقفع، عبدالله، *الادب الصغیر و الادب الکبیر*، بیروت، دار بیروت للطباعة و النشر؛ ابن منظور، *لسان*؛ ابولیث سمرقندی، نصر، *تنبیه الغافلین*، به کوشش احمد سلام، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ ایزوتسو، توشیهیکو، *مفاهیم اخلاقی و دینی در قرآن مجید*، ترجمهٔ فریدون بدره‌ای، تهران، ۱۳۶۰ش؛ بخاری، محمد، *الادب المفرد*، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ *تاج العروس*؛ تهانوی، محمد اعلی، *کشاف اصطلاحات الفنون*، کلکته، ۱۸۶۲م؛ جاحظ، عمرو، *البخلاء*، به کوشش احمد عوامری بک و علی جارم بک، بیروت، ۱۴۰۸ق/ ۱۹۸۸م؛ دهخدا، علی اکبر، *امثال و حکم*، تهران، ۱۳۶۳ش؛ راغب اصفهانی، حسین، *المفردات*، به کوشش محمد سید کیلانی، بیروت، دارالمعرفه؛ سلمی، محمد، *طبقات الصوفیة*، به کوشش یوهانس پدرسن، لیدن، ۱۹۶۰م؛ طباطبایی، محمد حسین، *المیزان*، تهران، ۱۳۹۷ق؛ طبرسی، فضل، *مجمع البیان*، بیروت، دارمکتبة الحیاة؛ غزالی، محمد، *احیاء علوم الدین*، دمشق، مکتبة عبدالوکیل الدروبی؛ *قرآن کریم*؛ کلینی، محمد، *الکافی*، به کوشش علی‌اکبر غفاری، تهران، ۱۳۴۸ش؛ *لغت‌نامهٔ دهخدا*؛ ماوردی، علی، *ادب الدنیا و الدین*، به کوشش مصطفی سقا، بیروت، دارالکتب العلمیه؛ مجلسی، محمدباقر، *بحار الانوار*، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ مصطفوی، حسن، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، تهران، ۱۳۶۰ش؛ میبدی، ابوالفضل، *کشف الاسرار و عدة الابرار*، تهران، ۱۳۶۱ش؛ نراقی، احمد، *معراج السعادة*، قم، ۱۳۷۱ش؛ نراقی، محمد مهدی، *جامع السعادات*، به کوشش محمد کلانتر، نجف، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۳م؛ *نهج البلاغة*؛ نیز:

EI[2].

محمود کریمی

بُخور، نک: داروشناسی

بُخور، جادّه، نک: جادهٔ بخور.

بُخورِ مَرْیَم، نک: پنجهٔ مریم.

بُد، نک: بت.

بَداء، اصطلاحی کلامی به مفهوم دگرگونی و تبدیل رأیی به رأیی دیگر. بداء در لغت به معنای ظهور، آغاز کاری و دست زدن به امری است (ابن منظور، جوهری، مادهٔ بدا؛ نیز نک: جرجانی، ۴۴)، چنانکه در *قرآن* مجید نیز به معنای ظهور و آشکار شدن امری به کار رفته است (نک: زمر/۳۹/۴۷-۴۸). اما مفهومی که در طی سده‌ها موجب بحثهای دراز کلامی و اعتقادی شده، نسبت بداء به حق تعالیٰ، به معنای تجدید رأی و اراده، یعنی بازگشت حق از رأیی و حکمی به رأی و اراده‌ای جدید است که به طور مشروط و مقید ــ به شرحی که در همین مقاله بیان خواهد شد ــ از معتقدات امامیه است. اما چنین نسبتی به طور مطلق، فی‌الواقع در زمرهٔ عقاید هیچ یک از فرق و مذاهب بزرگ اسلامی نیست. چه، در تحلیل عقلی، این نسبت نافی عینیت حق تعالیٰ با علم و اراده و حکمت و برخی دیگر از اسماء و صفات جلاله است و موجب اعتقاد به حدوث علم و اراده برای خدا می‌گردد. آنچه موجب طرح این مسأله و اعتقاد به بداء برای حق تعالیٰ شده، برخی حوادث دینی ـ تاریخی، و نیز آیات قرآنی دربارهٔ ارادهٔ مطلق خدا در محو و اثبات امور و نتایج اعمال، و تشویق خلق به توبه و انابه برای تغییر حکم و ارادهٔ حق در مجازات و پاداش است. داستان حضرت ابراهیم(ع) و دستور پروردگار به قربان کردن فرزندش و آنگاه بازگشت از آن رأی که در *قرآن* مجید به آن اشاره شده (صافات/۳۷/۱۰۲-۱۰۵)، خود از برجسته‌ترین مصادیق «بداء» برای حق تعالیٰ تلقی شده است (برای توضیح و تحلیل این واقعه، مثلاً نک: کراجکی، ۱۰۵). همچنین آیات بسیاری دربارهٔ توبه و مغفرت‌جویی و ازالهٔ نتایج اعمال بد بر اثر کارهای خوب در *قرآن* آمده است (مثلاً نک: نور/۲۴/۳۱؛ نحل/۱۶/۴۱؛ هود/۱۱/۱۱۴؛ نوح/۷۱/۱۰-۱۳؛ انفال/۸/۳۳-۳۴). آیهٔ «یَمْحوااللّهُ ما یَشاءُ وَ یُثْبِتُ وَعِنْدَهُ اُمُّ الْکِتاب» (رعد/۱۳/۳۹) ظاهراً بیشترین بحث دربارهٔ بداء را به خود اختصاص داده است.

در منابع روایی شیعه نیز روایات بسیاری از پیامبر(ص) و امامان(ع) در تأیید بداء آمده، و اعتقاد به آن در زمرهٔ طاعات و عبادات، و یکی از عالی‌ترین وجوه تعظیم حق تعالیٰ محسوب شده است (مثلاً کلینی، ۱/۱۴۶-۱۴۸؛ شیخ طوسی، *الغیبة*، ۴۲۸-۴۲۹؛ مجلسی، ۴/۱۰۷-۱۰۸، ۱۱۰). اگرچه در منابع عامه، اعتقاد به بداء مردود دانسته شده است و حتیٰ برخی از دانشمندان از این راه بر امامیه طعنها زده‌اند، ولی باید گفت که در این منابع نیز تفسیرها و تأویلات و روایاتی وجود

دارد که نتیجهٔ آن جز اعتقاد به نوعی بداء نیست (مثلاً فخرالدین، *التفسیر*...، ۶۳/۱۹ـ ۶۵؛ سیوطی، ۶۶/۴؛ ابن اثیر، ۱۰۹/۱؛ برای برخی دیگر از روایات عامه، نک: سبحانی، ۴۰ـ۴۱)؛ اگرچه برخی از نویسندگان تصریح کرده‌اند که «بداء» در این موارد در معنای مجازی «قضا»، یعنی حکم تکوینی به کار رفته است، زیرا معنای حقیقی آن موجب اعتقاد به عدم علم خدا می‌گردد. یکی از انگیزه‌های ظهور این مباحث، به ویژه تفسیر و تأویل آیهٔ «یَمْحوالله...» بوده که در کنار برخی آیات دیگر در مقام ردّ اعتقاد یهود است که به تعبیر قرآنی، می‌گفتند «یَدُاللهِ مَغْلولَةٌ...»، یعنی چون پروردگار از کار آفرینش بپرداخت، جهان را کنار نهاد و دیگر او را بر آن دستی نیست. دانشمندان فرق اسلامی همه بر این معنی متفقند که خلق و امر و محو و اثبات همواره متداوم است و حق تعالیٰ هر زمان در کار خلق و تجدید است. اینکه در قرآن مجید آمده «وَ هُوَ الَّذی یَبْدَؤُ الْخَلْقَ ثُمَّ یُعیدُهُ...» (روم /۳۰/ ۲۷) یا فرموده «...یَزیدُ فِی الْخَلْقِ مایَشاءُ...» (فاطر /۳۵/ ۱) و «آخَرونَ مُرجَوْنَ لِاَمْرِاللهِ اِمّا یُعَذِّبُهُمْ وَ اِمّا یَتوبُ عَلَیْهِمْ...» (توبه /۹/ ۱۰۶) و امام رضا(ع) بر ارتباط این آیات بر بداء تأکید کرده، کاملاً مؤید همین امر است (مجلسی، ۹۵/۴، ۱۱۳). مسلم است که معتقدان به بداء هرگز بر آن نیستند که علم و ارادهٔ حق تعالیٰ حادث و ناقص است (مثلاً نک: ابن بابویه، ۱۳۶ـ۱۳۷؛ قس: خیاط، ۶)، بلکه این حدوث و تجدید را در مرتبه‌ای قرار می‌دهند که منافاتی با علم و ارادهٔ مطلق لم یزلی و لایزالی حق نداشته باشد. امامان(ع) نیز پیوسته به این معنی تأکید داشته‌اند که مراد از بداء، حصول علم جدید برای خدا نیست (مثلاً نک: کلینی، ۱۴۸/۱؛ صدرالدین، شرح...، ۳۷۹).

مطابق برخی روایات، علم خدا دو گونه است (و به تعبیر درست‌تر، علم خدا در دو مرحله متجلی می‌گردد): گونه‌ای صرفاً نزد حق مخزون است؛ و گونه‌ای که رسولان و فرشتگان می‌آموزند و آن علمی است که هیچ‌گاه تغییری در آن حادث نمی‌گردد و تکذیب نمی‌شود؛ ولی علمی را که نزد او مخزون است، اگر خواهد چیزی از آن را پیش و پس می‌اندازد، یا اثبات می‌کند و یا مرفوع می‌گرداند و بداء در همین مرحله متصور است (کلینی، ۱۴۷/۱؛ مجلسی، ۹۵/۴). مقصود از «ام الکتاب» در آیهٔ «یَمْحوالله...» نیز همین علم مخزون و مخصوص حق تعالیٰ یا لوح محفوظ است (نک: طباطبایی، ۸۵/۱۸، در تفسیر زخرف /۴۳/ ۴). خیاط معتزلی (ص ۱۲۸) اتفاقاً بر این توجیه و اعتقاد به بداء از طریق این آیه (نیز نک: مجلسی، ۱۱۹/۴ـ۱۲۱) خرده گرفته، و آن را نادرست خوانده است، ولی باید گفت، سخن او قانع کننده نیست و کنه مطلب را به خوبی درنیافته است؛ چنانکه به نظر می‌رسد، همو در رد تغییر قضا و ارادهٔ حق تعالیٰ به مصداق حدیث «الصدقة تدفع القضاء المبرم» هم تفسیر درستی ندارد (نک: ص ۱۲۹). قاضی عبدالجبار نیز به نظر می‌آید که مقصود از بداء را، چنانکه متفکران امامیه می‌گویند، در نیافته است (۱۷۵/۲ـ ۱۷۶). فخرالدین رازی (همان، ۶۳/۱۹ـ۶۶) در تفسیر همان آیه، آن را با مسألهٔ «نسخ» که از معتقدات اهل سنت و نیز معتزله است، ارتباط داده، و چنین آورده که شمول آیه عام است و «محو و اثبات»، اجل و سعادت و ایمان و کفر را نیز در بر می‌گیرد (قس: سیوطی، همانجا). در این صورت حتیٰ اگر مدلول آیه را فقط متوجه بعضی از اشقیا و در دورانی خاص بدانیم (برای نظر برخی از بزرگان اشعریه، نک: باقلانی، ۲۱۴/۱ـ۲۱۶)، باز هم به نوعی بداء، دست‌کم در حوزهٔ توبه و استغفار قائل شده‌ایم.

از دیگر حوادثی که موجب قول به بداء از سوی شیعیان شد، تغییر جانشینی امام جعفر صادق(ع) از اسماعیل است که گفته‌اند خدا را دربارهٔ امامت او بداء پیش آمد. به همین سبب گروهی به پیروی از سلیمان بن جریر زیدی به مخالفت با «بداء» و «تقیه» برخاستند و از شیعیان امام جدا گشتند (فخرالدین، *محصل*...، ۳۶۵؛ سعدبن عبدالله، ۷۸). از این‌رو، برخی از فرق شیعه به‌بداء اعتقاد نداشتند، و گروهی بداء را منحصر در آنچه فقط در زمرهٔ «علم» خاص خداست، دانسته، و دسته‌ای آن را در اینگونه علم، و نیز در آنچه خلق هم از آن آگاهند، درست می‌دانند (اشعری، ۱۰۹/۱).

در میان پیروان یکی از فرق شیعه که مروج اعتقاد به بداء بودند، کیسانیه یا طرفداران مختار ثقفی را می‌توان نام برد. گفته‌اند که چون وعدهٔ مختار دایر بر پیروزی بر ابن زبیر تحقق نیافت، در حالی که این وعده را منسوب به پروردگار کرده بود، ادعا کرد که در این باره برای خدا بداء پیش آمده است (شهرستانی، *الملل*...، ۱۴۷/۱ـ۱۴۹؛ اسفراینی، ۳۷). شهرستانی که بداء را به «بداء در علم»، «بداء در اراده» و «بداء در امر» تقسیم کرده، و همهٔ این انواع را مردود دانسته، معتقد است که چون افعال و اقوال پروردگار تعلیل ناشدنی است و نمی‌توان گفت غرضی را بنا به مصلحتی انجام داد یا نداد، اطلاق بداء بر کارهای خدا نادرست است (همانجا، نیز *نهایة*...، ۵۰۰). ولی به نظر می‌رسد که وی تنها بر اطلاق بداء بر تجدید اراده و فعل حق اعتراض دارد وگرنه می‌پذیرد که این تجدید رأی و اراده محال نیست، چنانکه «نسخ» نیز ممتنع نیست (قس: آمدی، ۳۴۹، ۳۵۹). در واقع برخی از علمای شیعه نیز مسألهٔ «بداء» را از منظر «نسخ» مورد بحث قرار داده‌اند. سیدمرتضیٰ که روایات مؤید بداء را از اخبار آحاد که موجب علم و یقین نیست، دانسته، اعلام داشته است که نسبت بداء حقیقی به خدا روا نیست، و دانشمندان امامیه مفهوم بداء را در این روایات، همان نسخ در شرایع دانسته‌اند و وی نیز سرانجام اظهار داشته است که بداء مجازاً در معنای نسخ به کار می‌رود (ص ۱۱۶ـ۱۱۹).

شیخ طوسی پس از بیان روایاتی دربارهٔ تأخیر و تقدیم وعدهٔ الٰهی و بحث در عدم امتناع آن به شرطی که مصلحت تأخیر و تقدیم متجدد نشود، و تقسیم اِخبارات انبیا و اولیا به دو گونهٔ قابل تغییر و تغییرناپذیر، به استناد حدیثی ناظر بر دو مرحله یا دو گونه علم برای خدا (نک: کلینی، ۱۴۷/۱؛ مجلسی، ۹۵/۴ـ۹۶، ۱۱۰)، چنین آورده که آنچه دربارهٔ تقدیم و تأخیر یا کوتاه و دراز شدن عمر و روزی و غیره بر اثر دعا و صدقه و صلهٔ ارحام یا ستمگری و فساد گفته شده، قابل تأویل است و گرچه خداوند به

هر دو امر (وقت مقرر سابق و تغییر لاحق) عالم است، ولی ممتنع نیست که یکی از این دو «اوقات» معلوم به شرط، و دیگری بلاشرط باشد. این معنی، آنچه را در اخبار امامیه دربارۀ بداء آمده، نیز در بر می‌گیرد، یعنی بداء نزد امامیه همان نسخ است نزد اهل عدل در تمام آنچه نسخ در آنها جایز است. پس می‌توان گفت که بداء تغییر شروط حدوث واقعه‌ای است و ممتنع نیست که از افعال خدا چیزی بر ما ظاهر گردد که خلافش را گمان می‌بردیم، یعنی شروط آن فعل و حادثه را نمی‌دانستیم (شیخ طوسی، *الغیبة*، ۴۲۸-۴۳۰؛ قس: خیاط، ۱۲۷). با اینهمه، شیخ طوسی در جای دیگر همراه ایراد ادله‌ای بر جواز نسخ، به رد دلیل کسانی برخاسته که نوعی از نسخ را مانند بداء شمرده، و آن را مردود دانسته‌اند. وی ۴ شرط برای حصول بداء تصور کرده که به عقیدۀ او در نسخ، این شروط نه تنها لازم نیست، بلکه تصریح کرده که خلاف آن است. این شروط یعنی یکی بودن مأمور و منهی عنه، یکی بودن وجه امر و نهی، یکی بودن زمان، و یکی بودن مکلف (تمهید...، ۳۲۲-۳۲۳)، با توضیح سیدمرتضیٰ دربارۀ نسخ و بداء بسیار شبیه است. در مقابل، شهرستانی بر آن است که در «نسخ» خداوند می‌داند که حکم را رفع خواهد کرد، و امری جدید که قبلاً نمی‌دانسته، بر او ظاهر نمی‌گردد، در حالی که اعتقاد به بداء مستلزم اعتقاد به این امر است که خداوند را در کاری مصلحت جدیدی پیدا شده که قبلاً آن را نمی‌دانسته است (همانجا). آنچه ابن بابویه آورده، از جهتی پاسخ به همین نظر است. وی پس از بیان روایات مؤید «بداء» خاصه روایتی که بداء را در عرض علم و اراده و قضا و قدر الٰهی قرار داده، آورده است که بداء به معنای ظهور ندامت حق از کاری و تغییر رأی و اراده بر اثر آن نیست، بلکه وقتی می‌پذیریم که علم و ارادۀ خدا، مطلق و نامحدود است و هر چه بخواهد می‌کند و هر چه بخواهد از میان می‌برد یا می‌آفریند یا مقدم و مؤخر می‌گرداند، قائل به بداء شده‌ایم که از نوع نسخ است. چه، هیچ‌چیز بیش از اقرار به اینکه خلق و امر و محو و اثبات به دست اوست، حق تعالیٰ را بزرگ نمی‌دارد. بداء در واقع ظهور امر است و اعتقاد بزرگان امامیه به آن نه از راه تحلیل عقلی، بلکه از راه نقل و سمع صورت می‌بندد. آنچه ما آن را بداء می‌خوانیم، فیض و رحمت واسعۀ حق است که هر آنی به طوری تجلی می‌کند (ص ۳۳۳-۳۳۶).

شیخ مفید نیز بر آن است که اعتقاد به بداء مبتنی بر دلیل عقلی نیست، بلکه متکی بر نقل و سمع است و قول امامیه در این باب به این معنی است که از خداوند، امری که بر مخلوقات ظاهر نبود، آشکار شد و مراد آن نیست که تعقّب رأی روی داده، یا امری که بر او پنهان بوده، معلوم گشته است. علت وصف این امر به بداء آن است که از دیدگاه خلق، ظهور آن فعل گمان برده نمی‌شد یا ظن غالب به وقوع آن نمی‌رفت. بنابراین، روایت امام(ع) که فرمود: «ما بدالله شئ کما بدا له فی اسماعیل» به این معنی است که دفع آنچه از ناحیۀ خدا دربارۀ اسماعیل بر خلق ظاهر شد، در حالی که بیم و ظن بر وقوع آن می‌رفت، دربارۀ هیچ‌کس ظاهر و صادر نشده است (نک: تصحیح...، ۶۵-۶۶). به عبارت دیگر، بداء وجه تکوینی و خلقی دارد، و از دیدگاه «مخلوق» ظهور امری و اراده‌ای نو تلقی می‌گردد وگرنه فی نفس الامر تجددی حاصل نشده است. از نظر شیخ مفید، «اجل»ها و گناه و عقاب یا ثواب و پاداش که در آیات مختلف مورد اشاره قرار گرفته (مثلاً انعام/۶/۲؛ اعراف/۷/۹۶؛ فاطر/۳۵/۱۱؛ نوح/۷۱/۱۰-۱۳)، مشروط است و در تبدیل و تجدید اینگونه اجلها و... است که ما از آن به بداء تعبیر می‌کنیم و بر فعل خداوند بر وجه مجاز اطلاق می‌گردد؛ همچنانکه صفات غضب و رضا برای حق تعالیٰ بر وجه مجاز است (شیخ مفید، همان، ۶۶-۶۷). وی سرانجام اظهار داشته که آنچه دربارۀ بداء می‌گوید، همان است که دیگر مسلمانان دربارۀ نسخ می‌گویند. بنابراین حتیٰ کسانی که با اطلاق کلمۀ بداء مخالفند، با مفهوم و معنای آن موافقند و از این جهت اختلاف میان امامیه و عامه در این امر اختلاف لفظی است (*اوائل...*، ۸۰).

با وجود روایات گوناگونی که از امامان(ع) دربارۀ بداء نقل شده، عجیب است که خواجه نصیرالدین طوسی اظهار داشته که قول به بداء فقط در یک روایت از امام صادق(ع) دربارۀ تغییر امامت از اسماعیل آمده است. خواجه سپس تصریح کرده که خبر واحد موجب علم نیست (ص ۴۲۱-۴۲۲). دانشمندان بعدی این نظر خواجه را رد کرده، و بر عدم استقصاء او خرده‌ها گرفته‌اند. میرداماد پس از بیان این نظر، روایات ناظر بر بداء را متواتر خوانده، و تأکید کرده است که این روایات نه فقط از امامان(ع) و در منابع امامیه آمده، بلکه احادیثی از پیامبر اکرم(ص) نیز در منابع عامه وارد شده که مؤید اعتقاد به بداء است (ص ۷-۸). میرداماد معتقد است که جایگاه بداء در امور تکوینی، مانند جایگاه نسخ در امور تشریعی است. تجدید و تغییری که در امور و احکام تشریعی تکلیفی و وضعی متعلق به افعال مکلفین رخ می‌دهد و نسخ نامیده می‌شود، در امور تکوینی و افاضات تکوینیه و معلومات کونیه و زمانیه، بداء خوانده می‌شود. پس نسخ، پایان یافتن حکم تشریعی و انقطاع استمرار آن است، نه رفع و ارتفاع آن؛ بداء نیز انقطاع استمرار امر تکوینی و انتهای اتصال افاضه در مجعول کونی و معلول زمانی است که به تحدید زمان و تخصیص وقت افاضه بر حسب اقتضاء شرایط وابسته است. از این‌رو، گویی نسخ بداء تشریعی، و بداء نسخ تکوینی است. در واقع بداء در «قضاء» و نسبت به حق تعالیٰ و مفارقات محضه صورت نمی‌بندد، بلکه در «قدر» و در امتداد زمان، و نسبت به کائنات زمانی و هویات هیولانی صورت می‌بندد. میرداماد با این بیان، اولاً نظر ابن بابویه را که نسخ و بداء را، بدون تفاوت در ظرف، شبیه دانسته (نک: ص ۳۳۵)، رد کرده، و ثانیاً نظر برخی از عامه (مثلاً ابن اثیر، ۱۰۹/۱) را که کوشیده‌اند بداء در احادیث را به قضا تفسیر کنند، به کلی نادرست خوانده است (نک: ص ۵۵-۵۷).

اما نظر میرداماد نیز مورد نقد و ایراد واقع شده است. صدرالدین شیرازی پس از ذکر و رد اقوال عامه دربارۀ بداء، نظر ابن بابویه را نیز قانع کننده ندانسته، و سپس بر نظر میرداماد هم اشکال وارد ساخته، و آورده است که برخلاف بیان او، بداء در امر تشریعی نیز تحقق می‌یابد؛

مانند فرمان قربان کردن اسماعیل(ع). همچنین در نسخ به مقتضای امر «منسوخ» و «ناسخ» تعدد زمانی وجود دارد. وحدت فعل در نسخ، وحدت نوعی مبهمی است که تکثر و تجدد یا استمرار در آن راه دارد؛ در حالی که وحدت فعل در بداء، وحدت عددی شخصی است. مثلاً در داستان قربان کردن اسماعیل(ع)، ذبح فعل واحد، و شخص نیز شخص واحد است و امر و نهی نیز همه به همو تعلق می‌گیرد و از این جهات به نسخ شباهت ندارد (صدرالدین، شرح، ۳۷۹؛ قس: ابن میثم، ۱۳۴). صدرالدین سپس مانند برخی از قدما برای علم خدا دو مرحله قائل شده است؛ مرحله‌ای که همان لوح محفوظ است که دگرگونی نمی‌پذیرد، و مرحله‌ای که مرحلهٔ محو و اثبات است و بنابر شروطی دگرگونی می‌پذیرد و تحقق این دگرگونی مشروط به تحقق آن شروط است. علم نبی و ولی منحصر در این مرحلهٔ اخیر است. یعنی نفس آنها به بعضی از الواح محو و اثبات اتصال می‌یابد و براساس دانشی که از این طریق حاصل شده، از چیزی خبر می‌دهند؛ و ممکن است زمانی دیگر بر الواحی دیگر مطلع شوند و خبری مخالف اخبار نخستین بدهند. به عبارت دیگر انسان کاملی که وحدت ذاتی وجود و کثرت عنوانی شئون در وی منطوی است، دارای علم و عالمیت خاصی است و این عالمیت در حیطهٔ لوح محو و اثبات مقرر است که حوادث ثبت شده در آن مشترط به شروط و مقدماتی است (همان، ۳۸۱؛ *الاسفار*، الٰهیات، ۶۴-۶۵، ۹۰-۹۱) که اگر تحقق نیابد، رویدادها نیز حادث نمی‌شوند؛ و همین است که از آن به بداء تعبیر می‌گردد.

بنابر نظریهٔ اصالت و وحدت وجود و بساطت آن، مسألهٔ بداء را به این صورت هم مطرح کرده‌اند که دگرگونی در علم و ارادهٔ حق بر حسب مرتبهٔ ذاتی او ناپذیرفتنی است، ولی بر حسب مراتب متأخره و درجات متنازله قابل قبول می‌نماید. پس بداء در عوالم و نشآت سالفه، یعنی مبدعات و عقول مجرده و انوار قاهره که امکان استعدادی برای آنها متصور نیست، جاری نخواهد بود، بلکه بداء مختص به عالم خلق و نشآت محدثات است که دارای امکان استعدادیند و روی به مقصد و جهت خاص دارند و ممکن است متعلق اراده، یعنی این مقصد و جهت به سوی دیگر تحریک و توجیه شود و این همان بداء است (عصار، ۴۳-۴۹، ۵۸). ولی همین تغییر مقصد و جهت اراده هم در علم ازلی و مکنون حق تعالیٰ موجود است (مجلسی، ۴/۱۱۰). نظریهٔ بداء در حقیقت و اولاً تأکیدی است بر اینکه خلق و امر همه به دست خداست و هر آنی در کاری نو است و به همین مناسبت جهان همواره روی به سوی تکامل دارد؛ و ثانیاً مؤید «اختیار» و «ارادهٔ» انسان در تعیین و تغییر مقدرات خود است.

مآخذ: آمدی، علی، *غایة المرام فی علم الکلام*، به کوشش حسن محمود عبداللطیف، قاهره، ۱۳۹۱ق؛ ابن اثیر، مبارک، *النهایة فی غریب الحدیث و الاثر*، به کوشش طاهر احمد زاوی و محمود محمد طناحی، قاهره، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۳م؛ ابن بابویه، محمد، *التوحید*، به کوشش هاشم حسینی تهرانی، قم، جماعة المدرسین؛ ابن منظور، *لسان*؛ ابن میثم، میثم، *قواعد المرام فی علم الکلام*، به کوشش احمد حسینی و محمود مرعشی، قم، ۱۴۰۶ق؛ اسفراینی، شاهفور، *التبصیر فی الدین*، به کوشش محمد زاهد کوثری، قاهره / بغداد، ۱۳۷۴ق/۱۹۵۵م؛ اشعری، علی، *مقالات الاسلامیین*، به کوشش محمد محیی‌الدین عبدالحمید، بیروت، ۱۴۰۵ق؛ باقلانی، محمد، *تمهید الاوایل و تلخیص الدلایل*، به کوشش عمادالدین احمد حیدر، بیروت، ۱۹۸۷م؛ جرجانی، علی، *التعریفات*، بیروت، ۱۹۹۰م؛ جوهری، اسماعیل، *الصحاح*، بیروت، ۱۹۵۶م؛ خیاط، عبدالرحیم، *الانتصار*، به کوشش نیبرگ، قاهره، ۱۳۴۴ق/۱۹۲۵م؛ سبحانی، جعفر، *البداء*، به کوشش جعفر هادی، بیروت، ۱۴۰۸ق؛ سعد بن عبدالله اشعری، *المقالات و الفرق*، به کوشش محمدجواد مشکور، تهران، ۱۳۴۱ش؛ سیدمرتضی، علی، «جوابات المسائل الرازیة»، *رسائل الشریف المرتضی*، به کوشش احمد حسینی و مهدی رجایی، قم، ۱۴۰۵ق، ج ۱؛ سیوطی، *الدرالمنثور*، قم، ۱۴۰۴ق؛ شهرستانی، محمد، *الملل و النحل*، به کوشش محمد سید کیلانی، بیروت، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م؛ همو، *نهایة الاقدام*، به کوشش آلفردگیوم، قاهره / لندن، ۱۹۳۴م؛ شیخ طوسی، محمد، *تمهید الاصول*، به کوشش عبدالمحسن مشکوة الدینی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ همو، *الغیبة*، به کوشش عبادالله تهرانی و علی احمد ناصح، قم، ۱۴۱۱ق؛ شیخ مفید، *اوائل المقالات*، به کوشش ابراهیم انصاری، قم، ۱۴۱۳ق؛ همو، *تصحیح الاعتقاد و الامامیة*، به کوشش حسین درگاهی، قم، ۱۴۱۳ق؛ صدرالدین شیرازی، محمد، *الاسفار*، چ سنگی، تهران، ۱۲۸۲ق؛ همو، *شرح الاصول الکافی*، تهران، ۱۳۹۱ق؛ طباطبایی، محمدحسین، *المیزان*، بیروت، مؤسسة الاعلمی للمطبوعات؛ عصار، محمدکاظم، *مجموعهٔ آثار*، به کوشش جلال‌الدین آشتیانی، تهران، ۱۳۷۶ش؛ فخرالدین رازی، *التفسیر الکبیر*، بیروت، داراحیاء التراث العربی؛ همو، *محصل افکار المتقدمین و المتأخرین*، به کوشش طه عبدالرئوف سعد، بیروت، ۱۹۸۴م؛ قاضی عبدالجبار، *المغنی*، به کوشش قنواتی و مدکور، قاهره، وزارت الثقافة و الارشاد القومی؛ *قرآن کریم*؛ کراجکی، محمد، *کنزالفواید*، نجف، ۱۳۲۲ق؛ کلینی، محمد، *الکافی*، به کوشش علی‌اکبر غفاری، بیروت، ۱۴۰۱ق؛ مجلسی، محمدباقر، *بحارالانوار*، بیروت، ۱۴۰۳ق؛ میرداماد، محمدباقر، *نبراس الضیاء و تسواء السواء*، به کوشش حامد ناجی اصفهانی، تهران، ۱۳۷۴ش؛ نصیرالدین طوسی، *تلخیص المحصل*، به کوشش عبدالله نورانی، تهران، ۱۳۵۹ش.

جعفر سجادی

بَداهه، به معنی ناگهان، یا ناگاه درآمدن که در شعر و موسیقی مفهوم بی‌مقدمه و آنی از آن اراده شده است.

مفهوم کلی و تعریف: بداهه‌پردازی در موسیقی معمولاً در مقابل آهنگ‌سازی مطرح می‌شود، اگرچه این دو شیوه در زمینهٔ چگونگی خلاقیت دارای اشتراکاتی نیز هستند. بداهه‌پردازی (بداهه‌نوازی و بداهه‌خوانی) به معنای خلق و ارائهٔ موسیقی بی‌مقدمه، و غالباً بدون طرحی پیش‌ساخته است، در حالی که آهنگ‌سازی دارای طرحی قبلی و کاملاً پیش ساخته است. بداهه‌پردازی اساساً مبتنی بر الگو (مدل) در معنای وسیع کلمه است که الگو خود در طیفی دو قطبی قابل بررسی است: از یک سو گاهی اوقات بداهه‌پردازی چیزی بیش از تفسیر و اجرای یک قطعه نیست، از سوی دیگر از مرزهای قواعد معمول و مرسوم فراتر می‌رود و حیطهٔ بسیار آزادانه و وسیعی را شامل می‌شود. بدین‌ترتیب، حداقل دو سطح برای بداهه‌پردازی می‌توان قائل شد: سطح خُرد و سطح کلان. شاید بتوان سطح خُرد را «بداهه‌پردازی تفسیرگونه» و سطح کلان را «بداهه‌پردازی خلاق» نامید.

بداهه‌پردازی در واقع سیر در مداری بین عناصر شناخته شده و عناصر نواست که شگفتی مخاطب، و حتیٰ در مواردِ متعالی آن خودِ موسیقی‌دان را در پی داشته باشد (دیورینگ، 97-92). در فرمهای مختلف بداهه‌پردازی، الحان و آهنگها براساس ترکیبات آزادانهٔ

انگاره‌های ملودیک، و یا ریتمیک شکل می‌گیرد.

بداهه‌پردازی را می‌توان از جنبه‌های مختلفی طبقه‌بندی کرد، به‌عنوان مثال بر مبنای وسیلۀ اجرایی (سازی یا آوازی)، شیوۀ اجرایی (انفرادی یا گروهی)، نحوۀ ترکیب اصوات به صورت افقی، یا عمودی (مانند تک‌صدایی، چند صدایی، هوموفونی، هتروفونی)، استفاده از تکنیکها و مهارتهای اجرایی (همچون تزیین ملودی، تقلیل، یا اضافه کردن اصوات) و حدود آزادی در پردازش نغمات و میزان پای‌بندی به انگاره‌های الگویی، یا چارچوبهای از پیش موجود (مسعودیه، ۱۰۶-۱۰۷). علاوه بر ویژگیهای فنی ـ موسیقایی، ویژگیهای زیبا شناختی هر فرهنگ موسیقایی نیز در شمار عوامل شکل دهنده به شیوۀ پرداخت بداهه در خلق و اجرای موسیقی محسوب می‌شوند.

در گذشته‌های دور که هنوز ردیفها و دستگاههای کنونی در موسیقی ایرانی انسجام یا تشکل پیدا نکرده بود، به سبب داشتن آزادی عمل بیشتر، طبعاً بداهه کارایی بیشتری داشت، چنانکه در سدۀ نخستین هجری و حتیٰ تا دوران اموی (۴۱-۱۳۲ق/۶۶۱-۷۵۰م) موسیقی معمولاً به صورت بداهه اجرا می‌شد (فارمر، 79) و هنرمندی مانند سائب خاثر (د ح ۶۴ق/۶۸۴م) از نخستین موسیقی‌دانان ایرانی تبار دوران اسلامی برنامه‌های هنری خود را فقط با قضیب (چوبدستی) و در بداهه (مرتجلاً) اجرا می‌کرد (ابوالفرج، ۱۸۸/۷؛ فارمر، همانجا). از اینجا بود که در دوره‌های بعد و تا مدتها بداهه‌خوانی با عنوان «غناء المرتجل» (همانجا) موردتوجه بود و هنرمندانی نظیر ابن سریج (د پس از ۱۰۵ق/۷۲۳م)، مالک طایی (د ح ۱۳۶ق/۷۵۳م) چنین هنری داشتند و استعداد هنری خود را به وسیلۀ بداهه شکوفا می‌کردند (همانجا، نیز 84؛ ابوالفرج، ۱۶۸/۴).

بداهه‌پردازی در تاریخ موسیقی ایران: بداهه‌پردازی در ایران دارای پیشینه‌ای کهن است؛ به عنوان مثال ابونصر فارابی در کتاب *موسیقی کبیر* استعداد عملی ساخت موسیقی را دارای ۳ مرتبه می‌داند: مرتبۀ نخست آنکه در تخیل آن همواره نیاز به تکیه بر محسوس (حس سامعه) است؛ مرتبۀ دوم آنکه در تخیل نیازی به محسوس نیست، اما سازنده نمی‌تواند لحن ساخته شده را به نطق درآورد؛ مرتبۀ سوم آنکه قوۀ تصور سازنده بدان حد است که هرچه را تخیل کند، در نطق آورد. وی مرتبۀ اخیر را شایستۀ اطلاق عنوان «صناعت» می‌داند، در حالی‌که از نظر وی مراتب دیگر همانا برخاسته از غریزه یا طبیعت است. به گفتۀ فارابی، اسحاق موصلی از مصادیق بارز چنین مرتبه‌ای در موسیقی است (ص ۵۸). زین‌الدین محمود واصفی نیز در *بدایع الوقایع* به اجرای موسیقی به صورت بدیهه اشاره، و نمونه‌هایی را روایت کرده است (۲۱۹/۲، ۳۴۴).

در بسیاری از رسالات موسیقایی ایران همچنین به ارتباط موسیقی با حالات و شرایط لحظه و نیز نوع مخاطب و طبع وی اشاره شده است؛ به عنوان مثال، شمس‌الدین محمد آملی به تأثیر موسیقی بر نفوس و حالات پرده‌های مختلف اشاره کرده است و می‌افزاید: «باید که شعری اختیار کنند که معانی آن مناسب تأثیر آن پرده بود تا سبب کمال تأثیر گردد» (۱۰۲/۳-۱۰۳). در برخی از رسالات موسیقایی، همچون رسالۀ موسیقی *بهجت الروح*، فصلی به بیان این نکته اختصاص داده شده است که در مجالس برای هر کس چه باید خواند و نواخت (عبدالمؤمن، ۵۷). بیان چنین دستورعملهایی در زمینۀ چگونگی انتخاب و اجرای موسیقی در فضاها و شرایط مختلف را می‌توان حاکی از اهمیت بداهه‌پردازی در سنت موسیقایی ایران دانست.

شیوۀ بداهه‌خوانی همچنان بنابر اصل سنت‌گرایی تا آنجا ادامه پیدا کرده که به دوران معاصر رسیده است. در شرح حال تاج نیشابوری، ملقب به تاج الواعظین (د ح ۱۳۴۲ق/۱۹۲۴م، نک: سپنتا، ۸۹) نوشته‌اند که وی توانست با بداهه‌خوانی در تکیۀ سادات اخوی تهران، یا به قولی در تکیۀ دولت سبزه میدان به شهرت برسد (خالقی، ۳۵۵/۱-۳۵۶).

بداهه در موسیقی‌سازی هم نقش آفرین بوده است و می‌توان برای ذکر نمونۀ کاملی از آن به داستان فارابی اشاره کرد که به قول ابن خلکان آنچنان بی‌مقدمه و هنرمندانه در مجلس سیف‌الدولۀ حمدانی (حک ۳۳۳-۳۵۶ق/۹۴۴-۹۶۷م)، فرمانروای حلب ساز زد که نخست همه خندیدند، سپس گریستند و سرانجام به خواب رفتند (۱۵۵/۵-۱۵۶)؛ یا به روایت صفی‌الدین حلی (د ۷۵۰ق/۱۳۴۹م) صفی‌الدین عبدالمؤمن ارموی (د ۶۹۳ق/۱۲۹۴م) هنرمند بزرگ ایرانی در یکی از باغهای بغداد طوری با عود بداهه نوازی کرد که بلبلی مجذوب نغمۀ خوش او شد و بر شاخۀ رو به روی صورت او نشست و سپس در حالی‌که بالهایش را می‌جنباند و بانگ می‌کرد، نزدیک او بر زمین فرود آمد (نک: خشبه، ۳-۴).

بداهه‌پردازی در موسیقی معاصر ایران: امروزه بداهه‌پردازی یکی از ارکان اصلی سنت موسیقایی ایران و نیز بسیاری از فرهنگهای موسیقایی دیگر محسوب می‌شود. به عنوان مثال، «شکل» در موسیقی کشمیر، «آلاپ» و «آلاپانا» در موسیقی هند، «تقسیم» در موسیقی عرب و ترک، و «آواز» در موسیقی ایران در شمار فرمهایی هستند که در قالب آنها بداهه‌پردازی ارائه می‌شود (اسعدی، ۱۰). در موسیقی کلاسیک ایران بداهه‌پردازی به طور سنتی مبتنی بر ملودی مدلها یا گوشه‌های مختلف «ردیف» است که هر بار و در هر اجرا به گونه‌ای نو تحقق می‌یابند. برخی از شیوه‌های رایج در بداهه‌پردازی در سنت موسیقایی ایران را می‌توان چنین برشمرد: ارائۀ موزون محتوای ملودیکی با وزن آزاد و برعکس؛ تغییر تندا و یا وزن قطعه‌ها؛ به کارگیری تزیینات؛ پر کردن فضای بین ملودیها از طریق تکرار و افزودن عبارات و جملات؛ تلخیص عبارات و جملات؛ همچنین نحوۀ انتخاب شیوۀ گسترش واتصال ملودیها در روندی منطقی بر مبنای اصول زیباشناختی نهفته در رپرتوار الگویی (ردیف) موسیقی کلاسیک ایران. کیفیت حرکات موسیقی‌دان نیز یکی از عوامل شایان توجه در شکل‌گیری بداهه‌پردازی محسوب می‌شود. به طور کلی توجه به شرایط لحظۀ اجرا و حالات مخاطب، زیربنای بداهه‌پردازی و از اصول مهم سنت

موسیقایی ایران است (دیورینگ، 97-92).

بداهه‌خوانی و بداهه‌نوازی را در موسیقی کنونی ایران می‌توان مبتنی بر ردیفهای سنتی ایران دانست که خواننده یا نوازنده با اتکا به انگاره‌های آهنگی ثابت[1] و با اعمال سلیقه یا ذوق خود، اشکال نوینی را به وجود آورد. در این کار، تزیین[2] نغمه‌های ثابت گوشه‌ها[3] و انگاره‌های موسیقایی[4] که شاید بتوان شیوهٔ هنری نامید، نقش مهمی دارد. افزون بر آن، نقش تکرارها و برگشتها (ترجیعات[5])، تحریرها (غلتها[6])، گسترش عناصر متشکلهٔ آهنگها[7] یا کم و زیاد کردن کشش اجزاء الحان و نظایر آنها نیز بسیار مؤثر است.

بدین‌ترتیب، نقش هنری بداهه و به طور کلی استعداد و سلیقهٔ هنری موسیقی‌دان آشکار می‌شود. چنانکه خوانندهٔ زبردستی به نام سیدابوالفضل خجسته در مشهد بود که در این اواخر درگذشت و مهارتی بسزا در این کار داشت؛ مثلاً به جای اینکه دستگاه سه‌گاه را بر طبق ردیفها به صورت معمولی اجرا کند (درآمد، زابل، مویه، مخالف، مغلوب و...) فقط مخالف را می‌خواند، یا تنها همان مایه را ضربی اجرا می‌کرد و معتقد بود که زود رد شدن از این گوشه‌ها بدان می‌ماند که کسی نوشابهٔ خوشگواری را لاجرعه سربکشد و طعم آن را درست نچشد؛ ولی اگر گوشه‌ای را مدتی ادامه دهد، شبیه به مزمزه می‌شود و در نتیجه بیشتر لذت می‌برد.

بداهه در موسیقی سنتی ایران ویژگی دیگری به همراه می‌آورد که می‌توان به تغییر رنگ[8] تعبیر کرد، زیرا اعمال ذوق و سلیقه موجب می‌شود تا در اجرای مایهٔ معینی تفاوتهای جالب توجه هنری ظاهر شود و در نتیجه اگر دو خواننده یا نوازنده در مثل آهنگ ماهور را اجرا کنند، مثل هم نباشد. براساس این ویژگی شایان توجه است که شروع، فرود یا فروذ، دانگ صدا و نظایر آنها در بداهه نقش بسیار مؤثری دارد و در حقیقت رنگ هنری هر هنرمندی را تشکیل می‌دهد.

بداهه را می‌توان چنین تحلیل کرد که در آغاز قالبهای انتزاعی در ذهن هنرمند شکل می‌گیرد و سپس با تحریک عاطفی و ذوقی او به مرحلهٔ عینی می‌رسد؛ بنابراین، خواننده یا نوازنده می‌تواند با انتخاب و اجرای آهنگها و گوشه‌هایی که می‌پسندد و یا ترجیح می‌دهد، در ضمن ثابت نگاه داشتن زیرساز و بافت اصلی آنها از دیدگاه ردیفی، به کار خود رونقی ببخشد. پس به سبب وجود گوشه‌های مشترک و دامنه‌دار زیبا در آوازها و دستگاههای موسیقی ایرانی است که با رفتن از گوشه و مایهٔ جدیدی، گونه‌ای موسیقی هنری به نام مرکب‌خوانی و مرکب نوازی ایجاد می‌شود و مورداستفاده قرار می‌گیرد. تزیینها و ریزه‌کاریها هم در این میان نقش مهمی ایفا می‌کنند، چنانکه تحریرها در موسیقی آوازی، ریزدادن و زدن زخمه و مضرابهای تک و پیوسته در موسیقی‌سازی می‌تواند بسیار مؤثر باشد.

مآخذ: آملی، محمد، *نفائس الفنون*، به کوشش ابوالحسن شعرانی، تهران، ۱۳۷۹ق؛ ابن خلکان، *وفیات*؛ ابوالفرج اصفهانی، *الاغانی*، قاهره، ۱۲۹۹ق؛ اسعدی، هومان، «شش مقام به عنوان یک سیستم موسیقایی»، *فصلنامه موسیقی ماهور*، تهران، ۱۳۷۸ش، س۲، شه ۶؛ خالقی، روح‌الله، *سرگذشت موسیقی ایران*، تهران، ۱۳۵۳ش؛ خشبه، غطاس عبدالملک، مقدمه بر *الادوار فی الموسیقی* از صفی‌الدین ارموی، قاهره، ۱۹۸۶م؛ سپنتا، ساسان، *چشم‌انداز موسیقی ایران*، تهران، ۱۳۶۹ش؛ عبدالمؤمن، *بهجت الروح*، به کوشش راینودی برگوماله، تهران، ۱۳۴۶ش؛ فارابی، *کتاب الموسیقی الکبیر*، به کوشش غطاس عبدالملک خشبه و محمود احمد حفنی، قاهره، ۱۹۶۷م؛ مسعودیه، محمدتقی، *مبانی اتنوموزیکولوژی (موسیقی‌شناسی تطبیقی)*، تهران، ۱۳۶۵ش؛ واصفی، محمود، *بدایع الوقایع*، به کوشش الکساندر بالدیروف، تهران، ۱۳۵۰ش؛ نیز:

During, J. et al., *The Art of Persian Music*, Washington, 1991; Farmer, H.C., *A History of Arabian Music*, London, 1967.

تقی بینش ـ هومان اسعدی

بَدایِعْ نِگار، فضل الله آل‌داوود (۱۲۹۶/۱۳۴۳ق/۱۸۷۹-۱۹۲۴م)، ادیب و نویسندهٔ معاصر. او در مشهد متولد شد. پدرش شیخ مولیٰ داوود خراسانی، معروف به مولیٰ باشی، یا فاضل سودخروی و نیز قاضی زاده (د ح ۱۳۲۵ق/۱۹۰۷م) از فقها و علمای روزگار خود بود (آقا بزرگ، *طبقات*...، ۷۱۲/۲). بدایع نگار نزد پدر و نیز میرزا عبدالرحمان مدرس (د ۱۳۳۶ق/۱۹۱۸م) دانش آموخت و فقه، اصول، ادبیات و ریاضی را فرا گرفت (آستان...، ۳۱۰/۵). او به خدمت در آستان قدس (مدرس، ۲۳۹/۱) و نیز اشتغال در مراکز دولتی و فرهنگی مانند ریاست فوائد عامه، کفالت معارف خراسان و سیستان و ریاست معارف خراسان درآمد (بدایع نگار، ۱؛ مشار، ۸۵۴/۴؛ احمدی، ۲۹۶). بدایع نگار سرانجام در مشهد در گذشت و در دارالضیافهٔ آستان قدس به خاک سپرده شد (آستان، همانجا).

آثار:

۱. *لباس التقویٰ*، منظومه‌ای در ۵۱ بیت، به عربی دربارهٔ حدیث کساء. این اثر ملحقاتی نیز دارد که شامل شرح لغات منظومه، روایاتی از برخی بزرگان مانند ابوعثمان خالدی، دیک الجن و زمخشری دربارهٔ حدیث کساء و شعری به بحر متقارب از میرزا محمدحسین صاحب، ملقب به شمس المناقب لکهنوی است. *لباس التقویٰ* در ۱۳۲۲ق در مشهد منتشر شد.

۲. *تاریخ نامهٔ ادبی*، حاوی اشعاری منتخب از *شاهنامه* که در ۱۳۳۱ق در مشهد چاپ شد.

۳. *مطلع الشموس*، منظومه‌ای به فارسی در علم جغرافیا. این اثر مشتمل است بر دو بخش: بخش نخست در توضیح برخی اصطلاحات جغرافیایی به نثر، و سپس شرح منظوم پرسشهای جغرافیایی شاگردان نوآموز؛ بخش دوم که خاتمهٔ اثر است، اختصاص دارد به مجملی از جغرافیای تاریخی مشهد؛ این قسمت به نثر و به صورت سؤال و جواب است. جدولی نیز در پایان اثر وجود دارد که نشان دهندهٔ تاریخ بنای ابنیه و نیز تاریخ حوادث مهم مشهد است. *مطلع الشموس* در ۱۳۳۱ق در مشهد به چاپ رسید.

1. melodic theme 2. ornamentation 3. melodic sequency 4. figure 5. refrain 6. trill 7. motive 8. timbre

۴. *لزوم حجاب*، رساله‌ای دربارهٔ حجاب زنان شامل ۴ موضوع در نتایج حجاب و عواقب بی‌حجابی و نیز بحث فلسفی حجاب مشتمل بر ۳ مقدمه. این رساله در ۱۳۳۲ق در مشهد به طبع رسید.

۵. *منتظم احمدی*، رساله‌ای منظوم، در تاریخ وقایع عمدهٔ اسلامی. این اثر نیز همانند دیگر آثار مؤلف جنبهٔ آموزشی دارد و در ذکر برخی از وقایع مهم تاریخ ایران برای یادگیری دانش آموزان است. *منتظم احمدی* در ۱۳۳۵ق در مشهد به چاپ رسید.

۶. *بدایع الاشعار*، کتابی در شرح قصیدهٔ *صنایع الاسحار فی بدایع الاشعار* قوامی گنجوی، و مشتمل بر ۱۰۹ آرایهٔ ادبی است. شواهد شعری این کتاب از اشعار شاعران فارسی گوی و نیز عربی گوی چون ابوبکر قهستانی، ابونواس، حریری، فردوسی، عنصری، منوچهری، ناصرخسرو، نظامی، انوری، کمال الدین اسماعیل و نیز اشعار خود شارح انتخاب شده‌اند. این اثر در ۱۳۳۶ق به خط نستعلیق در مشهد چاپ سنگی شد.

افزون بر این رسائل، آثار دیگری را از بدایع نگار برشمرده‌اند: *عزمات خیریه و صدقات نیریه* (یا *نامهٔ آب زندگانی*)، در بیان احداث قنات مسجد گوهرشاد مشهد در ۱۳۳۴ق (آقابزرگ، *الذریعة*، ۲۶۱/۱۵)؛ *همایون‌نامه*، مثنوی در ۷۲بیت (تهران، ۱۳۲۶ق)؛ ترجمهٔ *تاریخ تمدن اسلامی* جرجی زیدان (مشهد)؛ *بیان المعانی*، در علم معانی (مشهد، ۱۳۳۱ق)؛ *ازهار الربیع*، شرحی بر کتاب بدیعیه از تألیفات پدرش؛ *بدایع*، مشتمل بر اشعار. این اثر منضم به *مطلع الشموس* است که در ۱۳۳۹ ق چاپ گردید (همان، ۶۰/۳)؛ *التنمیقات فی التوقیعات*؛ *مفتاح الادب* (نک: مدرس، همانجا).

از دیگر فعالیتهای علمی و ادبی بدایع نگار انتشار *مجلهٔ الکمال* در ۱۳۳۸ق در مشهد است که عمدهٔ مطالب آن به قلم خود او بود و موضوعاتی اخلاقی و مذهبی را شامل می‌شد (صدرهاشمی، ۲۶۸/۱).

مآخذ: آستان قدس، *فهرست*؛ آقابزرگ، *الذریعة*؛ همو، *طبقات اعلام الشیعة* (قرن ۱۴ق)، مشهد، ۱۴۰۴ق؛ احمدی بیرجندی، احمد، «فضل الله بدایع نگار و *مطلع الشموس*»، *فرهنگ ایران زمین*، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۶۵ش، ج ۲۶؛ بدایع نگار، فضل‌الله، *بدایع الاشعار*، مشهد، ۱۳۳۶ق؛ صدرهاشمی، محمد، *تاریخ جراند و مجلات ایران*، اصفهان، ۱۳۶۳ش؛ مدرس، محمدعلی، *ریحانة الادب*، تهران، ۱۳۶۹ش؛ مشار، خانبابا، *مؤلفین کتب چاپی فارسی و عربی*، تهران، ۱۳۴۲ش.

جعفر شجاع کیهانی

بَدایعْ نِگار، محمد ابراهیم نواب تهرانی (۱۲۴۱-۱۲۹۹ق/ ۱۸۲۶-۱۸۸۲م)، فرزند محمد مهدی، منشی، ادیب، خوش‌نویس و مورخ عصر محمد شاه و ناصرالدین شاه قاجار (محبوبی، ۳۹۴). برخی منابع لقب او را مدایح نگار ذکر کرده‌اند (نک: آقابزرگ، ۲(۱)/۲۳؛ قس: نواب، ۴۰۵، که انتساب این لقب را به او نفی کرده است).

خاندان بدایع نگار تجارت پیشه و صراف بودند؛ او نیز در جوانی به تجارت پرداخت، اما خیلی زود به تحصیل علم و دانش و سپس نوشتن روی آورد. وی در ۲۰سالگی دو اثر خود، *هزار دستان* و «رساله‌ای دربارهٔ بدیع» را توسط حاجی میرزا آقاسی برای محمدشاه قاجار فرستاد و به دستور او نواب دارالخلافه شد (ایرانی، ۵۰-۵۱) و سپس در ۱۲۷۶ق/۱۸۵۹م، به نایب اولی وزارت علوم و ریاست تجارت رسید (همو، ۵۳، به نقل از بدایع نگار؛ اعتماد السلطنه، *مرآة*...، ۱۳۴۵/۲). در این ایام علیقلی‌خان اعتضاد السلطنه عهده‌دار وزارت علوم بود و بدایع‌نگار به علت ناسازگاری با او و همچنین اختلاف با آقا مهدی ملک‌التجار، ناگزیر از مسئولیت خود استعفا کرد؛ وی سپس به فرمان شاه به سمت منشی اول وزارت خارجه منصوب شد، و این در واقع آخرین مسئولیت او بود (ایرانی، ۵۳-۵۴؛ اعتماد السلطنه، *تاریخ*...، ۱۸۲۴/۳؛ محبوبی، همانجا). بدایع نگار سرانجام در تهران درگذشت و در نجف اشرف به خاک سپرده شد (اعتماد السلطنه، همان، ۲۰۳۳/۳؛ آقابزرگ، ۲(۱)/۲۴۲).

آثار: از بدایع نگار آثار بسیاری در زمینه‌های تاریخی و مذهبی باقی مانده است. برخی از این آثار به چاپ رسیده، برخی به صورت دستنویس در دست است و شماری هم از میان رفته است:

۱. تصحیح *شرح نهج البلاغة* اثر ابن ابی الحدید، که در ۱۲۷۱ق در تهران به چاپ رسید.

۲. ترجمهٔ «نامهٔ امام علی (ع) به مالک اشترنخعی». این ترجمه در ۱۲۷۳ق همراه *مخزن الانشاء* به خط کلهر در تهران به چاپ رسید و بدایع نگار آن را در ۱۲۷۹ق به ناصرالدین شاه هدیه کرد (ملی تبریز، ۲۵۷/۱؛ آرین پور، ۱۴۵/۱).

۳. *فیض الدموع*، در شرح زندگی امام حسین (ع). تاریخ دقیق تحریر این کتاب معلوم نیست. برخی آن را ترجمهٔ *اللهوف* یا *الملهوف* ابن طاووس دانسته‌اند، در حالی که *اللهوف* یکی از منابع مورد استفادهٔ بدایع نگار بوده است (ایرانی، ۲۳-۲۴). این اثر دارای عبارات فصیح، نثری ساده و خطبه‌های متعدد همراه با بیتهای عربی است. از این کتاب تا کنون چاپهای مختلفی صورت گرفته که آخرین آن در ۱۳۷۴ق در تهران بوده است.

۴. *خسروی نامه*، منظومه‌ای کوتاه در بحر متقارب که قسمتی از آن در مدح رسول اکرم (ص) و معراج آن حضرت و مدح امیرالمؤمنین (ع) است. این کتاب در ۱۲۸۶ق در حاشیهٔ *مخزن الانشاء* به چاپ رسید (مشار، ۱۸۸۷/۲).

۵. *هزار دستان*، نخستین تألیف بدایع نگار است که به روش *گلستان* سعدی، و در ۴باب فراهم آمده است، بدین سان: آیین سلطنت، آیین طریقت، علو همت و حسن تربیت. بدایع نگار در این کتاب از حاجی میرزا آقاسی تمجید، و در قسمت پایانی آن شرح حال خود را بیان کرده است. نسخه‌ای از این اثر به خط مؤلف در کتابخانهٔ سلطنتی نگهداری می‌شود (بیانی، ۶۲۸/۳-۶۲۹).

۶. ترجمه و تصحیح *قاموس اللغة* فیروزآبادی (نواب، ۴۰۹؛ ایرانی، ۲۳).

۷. تصحیح و چاپ *دیوان قصاید و غزلیات* سنایی (نواب، همانجا).

۸. *عقد اللئالی فی نقد المعالی*، در دو مجلد، شامل تاریخ دورهٔ قاجار از محمد حسن خان تا فتحعلی شاه و از محمد شاه تا ناصرالدین شاه. از این اثر دستنویسهای بسیاری باقی است (نک: ایرانی، ۳۵).

۹. *چهار رساله*، شامل «سرگذشت مؤلف و شرح نابسامانیهای او»، «کتابچهٔ مداخل و مخارج»، «رسالهٔ اسکناس» و رساله‌ای در باب «تأسیسات تمدن غرب». این اثر در شمار اسناد با ارزش، و محتوی اطلاعاتی مفید و ارزنده در زمینه‌های اجتماعی و اقتصادی است که جامعهٔ ایرانی دورهٔ قاجار را با دیدی انتقادی بررسی می‌کند (مهدوی، ۸۳۵-۸۴۶).

۱۰. *تاریخ بدایع دولت*، در تاریخ قاجار و به نام ناصرالدین شاه (اعتماد السلطنه، *مرآة*، ۱۳۴۵/۲).

۱۱. *تاریخ دورهٔ قاجاریه*، در دو جلد، از زمان روی کارآمدن فتحعلی‌خان قاجار در دستگاه شاه طهماسب صفوی تا عهد مؤلف. بدایع‌نگار که در ۱۲۷۶ق چند بخش از این اثر را تمام کرده بود، آن را به نظر ناصرالدین شاه رساند و از طرف او به ادامهٔ تألیف مأمور شد (همانجا؛ نواب، ۶، ۴۰۶).

نامه‌ای نیز در ۱۶سطر به نثری موزون و مسجع، مورخ ۱۹شعبان ۱۲۷۴ که یادآور مراسلات قائم مقام فراهانی است، از وی بر جای مانده است (ایرانی، ۳۲).

مآخذ: آرین پور، یحیی، *از صبا تا نیما*، تهران، ۱۳۵۱ش؛ آقابزرگ، *طبقات اعلام الشیعة* (قرن ۱۳)، مشهد، ۱۴۰۴ق؛ اعتماد السلطنه، محمدحسن، *تاریخ منتظم ناصری*، به کوشش محمد اسماعیل رضوانی، تهران، ۱۳۶۴ش؛ همو، *مرآة البلدان*، به کوشش عبدالحسین نوایی و هاشم محدث، تهران، ۱۳۶۷ش؛ ایرانی قمی، اکبر، مقدمه بر *فیض الدموع* بدایع نگار، قم، ۱۳۷۴ش؛ بیانی، مهدی، *احوال و آثار خوش نویسان*، تهران، ۱۳۴۸ش؛ محجوبی اردکانی، حسین، «بدایع نگار تهرانی»، *راهنمای کتاب*، تهران، ۱۳۵۶ش، شم ۱-۲؛ مشار، خانبابا، *فهرست کتابهای چاپی فارسی*، تهران، ۱۳۵۰ش؛ ملی تبریز، خطی؛ مهدوی، اصغر و هماناطق، «افکار اجتماعی و سیاسی و اقتصادی در آثار منتشر نشدهٔ دوران قاجار»، *راهنمای کتاب*، تهران، ۱۳۵۴ش، شم ۱۰-۱۲؛ نواب، حسین، «بدایع نگار»، *یغما*، تهران، ۱۳۴۴ش، شم ۸.

نادره جلالی

بَدایِعْ‌نِگار، میرزا مهدی (۱۲۷۹-۱۳۶۰ق/۱۸۶۲-۱۹۴۱م)، فرزند سیدمصطفی حسینی تفرشی، مؤلف، ادیب و دولتمرد عصر قاجار. او در تهران متولد شد و تحصیلات خود را در همین شهر در زمینه‌های صرف و نحو، علوم دینی، نجوم، رمل، ریاضی، حکمت و عرفان آغاز کرد و در این راه توانست از میرزا حسین نوری و شیخ محمد کاظمینی اجازهٔ روایت گیرد و آثار بسیار متنوعی نیز تألیف کند (خیابانی، ۲۳۶-۲۳۷؛ مدرس، ۱۲۰/۵؛ بدایع نگار، *خیرالکلام*، ۵-۶).

بدایع‌نگار افزون بر فضل و دانشی که در علوم معقول و منقول داشت، از سنین نوجوانی به مشاغل اداری و دولتی روی آورد. در ۱۲۹۷ق/۱۸۸۰م منشی وزارت خارجه شد و در ۱۳۰۱ق به عضویت شورای دولتی، و در ۱۳۲۹ق/۱۹۱۱م به عضویت مجلس مشاورهٔ وزارت خارجه درآمد و مدتی نیز به نیابت این وزارتخانه رسید. او همچنین موفق به دریافت نشان شیر و خورشید در ۱۳۰۷ق، نشان و حمایل امیر تومانی در ۱۳۱۳ق شد (ممتحن‌الدوله، ۲۱۲-۲۱۳؛ مرسلوند، ۳۶/۲؛ بامداد، ۲۷۳/۶؛ ایزدگشسب، ۱۴۲). میرزا مهدی پس از درگذشت همکارش محمد ابراهیم نواب، ملقب به بدایع نگار (۱۲۹۹ق) در ۱۳۰۰ یا ۱۳۰۱ق به همین لقب خوانده شد (همانجاها). بدایع نگار سرانجام در تهران درگذشت و احتمالاً در همین شهر هم به خاک سپرده شد.

بدایع نگار شعر نیز می‌سرود. او تخلص خود را «مخلص» و «لاهوتی» ذکر کرده است (نک: *ریاض*...، ۳، *بدایع الاسرار*، ۲، *بدایع المواليد*، ۱). مجموع سروده‌های بدایع نگار به گفتهٔ خود او به ۱۸ هزار بیت می‌رسد (*خیرالکلام*، ۲۸۹). این اشعار با وجود ستایش مبالغه‌آمیز سراینده (همان، ۶، ۲۸۹) دارای پایه‌ای متوسط، گاه ضعیف است. شاعر در این سروده‌ها که فاقد نوآوری و ابداع است، به شیوه و سبک گذشتگان در قالبها و موضوعات گوناگون طبع‌آزمایی کرده است (نک: «ابیات...»، ۲، جم؛ *خیرالکلام*، سراسر کتاب).

آثار منثور بدایع نگار، نشان از سادگی، روانی و اختصار آنها دارد، هر چند خود به کرات و با تمجید فراوان از جامعیت، ایجاز و مفید بودن آثارش یاد کرده است (نک: همان، ۶، *بدایع الاسرار*، ۲-۳، ۱۴۱، *ریاض*، ۴).

آثار:

الف-آثار منظوم:

۱. *خیرالکلام*، مثنوی حکمی و تعلیمی، آمیخته به اخبار، روایات و قصص، متأثر از مثنوی معنوی در حدود ۶ هزار بیت. بدایع نگار در مقدمهٔ این اثر ــ که آن را در ۱۳۴۰ق و در عهد احمد شاه قاجار به اتمام رسانده است ــ ضمن اشاره به اشعار مدحی خود برای «ناکسان»، سرودن این مثنوی را حاصل عزلت‌گزینی از خلق و زبان حال خود در پیری شمرده است (ص ۶). وی در پایان در «سبب ختم کتاب» از نادانی و تعصب مردم زمانه به خصوص عالمان عصر شکوه کرده، و طعنه و انکار آنان را سبب ناتمام گذاردن کتاب شمرده است (ص ۲۸۸-۲۹۰). *خیرالکلام* در سالهای ۱۳۱۹ و ۱۳۲۲ش در تهران به چاپ رسیده است.

۲. *دیوان*. بدایع نگار به *دیوان* ۱۰ هزار بیتی خود شامل غزل و قصیده اشاره کرده است (همان، ۶). این *دیوان* در ۱۳۰۶ش، و منتخب اشعار او در ۱۳۲۲ش، و نمونهٔ دیگری از اشعار وی در ۱۳۴۶ق در تهران به چاپ رسیده است. افزون بر این، پاره‌ای از اشعار، مطایبات و هزلیات برگرفته از *دیوان* او نیز در حاشیه و انتهای کتاب *بدایع الاسرار* او آمده است.

ب-آثار منثور:

۱. *افتضاح الکافرین*، در بیان اختلافات انجیلهای چهارگانه. این کتاب همراه با *بدایع الاحکام* و *بدایع المهدویه* از آثار مؤلف، به کوشش محمد قزوینی در تهران چاپ شده است (۱۳۲۴ق).

۲. *ایران نامه*. این کتاب با موضوع تاریخ در استانبول به چاپ رسیده است.

۳. *بدایع الاحکام فی فقه الاسلام*، ترجمهٔ فارسی *بدایع المهدویة فی فقه الاثنی عشریهٔ* خود اوست. وی گفتارهایی از بزرگان مذاهب اهل سنت را به کتاب افزوده، و «اختصار» و «جامعیت» این گفتارها را از امتیازات کتاب برشمرده است. تألیف این اثر در ۱۳۱۸ق به پایان رسیده است (بدایع نگار، *بدایع الاسرار*، ۲-۳؛ آقابزرگ، ۶۱/۳).

۴. *بدایع الاسرار*، در اصول دین و بیان مذاهب و اختلاف آنها از دیدگاه حکمت، عرفان، کلام، اخبار و روایات. این کتاب مشتمل بر ۵ بخش با عنوان «سرّ» و فصلهای کوچک‌تری با عنوان «بدیعه» است. تألیف *بدایع الاسرار* در ۱۳۲۹ق به انجام رسید و در ۱۳۳۲ق در تهران چاپ شد.

۵. *بدایع الانساب فی مدفن الاطیاب*، در بیان مدفن برخی از سادات و امامزادگان به زبان فارسی. این کتاب خلاصه و گزیده‌ای است از کتاب *خلاصة التواریخ* در انساب که در ۱۳۵۰ق نوشته شده، و به همراه *مختصر جغرافی دنیا* و *بدایع البیان* در تهران در ۱۳۵۹ق/ ۱۳۱۹ش به چاپ رسیده است (آستان...، ۶۴۲/۶).

۶. *بدایع الانوار فی احوال سابع الائمة الاطهار*، یا *بدایع الانوار فی احوال سابع الاطهار*، در شرح احوال امام موسیٰ کاظم(ع) بر پایهٔ احادیث و مراجع تاریخی شیعه، در ۳ باب. به نظر می‌رسد که این کتاب در شمار نخستین و مفصل‌ترین آثار بدایع نگار است که مورد تأیید مراجع شیعی از جمله میرزا محمدحسن شیرازی قرار گرفته است. تألیف کتاب در ۱۳۰۰ یا ۱۳۰۲ق به انجام رسیده، و در ۱۳۰۶ق در تهران چاپ شده است (نک: استوری، ۹۹۷/۲؛ ملی، ۳۱۴/۱؛ منزوی، ۱۵۶۱/۳).

۷. *بدایع البیان فی جامع القرآن*، در قرائات، ناسخ، منسوخ، سور و نزول و ثمرات سور، در ۸ باب در ۱۳۴۶ق تألیف شده (آقابزرگ، ۸۸/۲۶؛ مشار، ۴۳۰/۶-۴۳۱؛ نیز نک: استوری، همانجا)، و در ۱۳۵۹ق/ ۱۳۱۹ش چاپ شده است.

۸. *بدایع الحکمة*، در کلام، به زبان عربی و فارسی، که در ۱۳۴۵ق در تهران به چاپ رسیده است.

۹. *بدایع العروض*، در تهران در ۱۳۴۴ق/۱۳۰۴ش چاپ شده است.

۱۰. *بدایع الموالید*، در تعیین روزهای ولادت و رحلت امامان معصوم(ع) که در ۱۳۴۰ق تألیف شده است. این کتاب به اختصار و با نثر مرسل در ۱۴ بدیعه (بخش)، یک مقدمه و یک خاتمه نگاشته شده، و در ۱۳۰۴ش در تهران به چاپ رسیده است.

۱۱. *بدایع المهدویة فی فقه الاثنی عشریه* (نک: آثار منثور، شم ۱، ۳).

۱۲. *بدایع الوصول الی علم الاصول*، در اصول فقه، به زبان فارسی. این کتاب در ۱۳۲۴ق در تهران به چاپ رسیده است.

۱۳. *البدیعیة فی شرح الفیة*، شرح *الفیهٔ* ابن مالک نحوی که به زبان عربی نوشته شده، و با *لاهوتیه* (شم ۱۸) در ۱۳۱۹ق در تهران چاپ شده است.

۱۴. *توضیح البیان فی تسهیل الاوزان* (تهران، ۱۳۱۳ق).

۱۵. *جغرافیای دنیا* (تهران، ۱۳۱۹ش).

۱۶. *ریاض المنجمین*، در هیأت جدید و قدیم، تقویم و نجوم، به زبان فارسی و به نثر مرسل، مشتمل بر یک مقدمه، دو مقاله، ۱۰ باب و یک خاتمه. این کتاب به نام ناصرالدین شاه در ۱۳۰۰ق تألیف شده، و در ۱۳۰۱ق در تهران به چاپ رسیده است.

۱۷. *فتح‌نامهٔ هرات*، در تهران چاپ شده است.

۱۸. *لاهوتیه*، ترجمه‌ای فارسی از شرح *تهذیب المنطق* تفتازانی (تهران، ۱۳۱۹ق).

آثار خطی: ۱. *رسالهٔ معاد* (متمم *کفایة العرفان*). بدایع نگار این رساله را یک سال پس از تألیف *کفایة العرفان* و در جهت تکمیل آن، مشتمل بر یک مقدمه، ۱۳ فصل و یک خاتمه به نام ناصرالدین شاه نگاشته است (ملی، ۴۵/۲-۴۶)؛ ۲. *کفایة العرفان*، در عقاید و اصول دین، به شیوهٔ عرفانی که به زبان فارسی نگاشته شده است (همان، ۴۰۲/۱-۴۰۳).

آثار یافت نشده یا منسوب: ۱. *ازهار الربیع* (نک: مرسلوند، ۳۷/۲). آقابزرگ مؤلف این کتاب را میرزا فضل‌الله فرزند ملاداوود سدخروی (سودخری) مشهدی، ملقب به بدایع نگار و معروف به ملاباشی (د ۱۳۴۳ق) دانسته است (۵۳۴/۱، ۱۵۶/۲۱)؛ ۲. *بدایع الحساب*، منتخب و گزیدهٔ *الخلاصة البهائیه*، یا *خلاصة الحساب* شیخ بهایی (همو، ۶۴/۳؛ منزوی، ۲۶۱۵/۴؛ نیز نک: بدایع نگار، *بدایع الموالید*، برگ آغازین)؛ ۳. *بدایع الرمل*، در علم رمل (نک: همانجا، نیز *خیرالکلام*، ۶)؛ ۴. *حمدان و نمدان*، در حکایات مضحک و مطایبات (نک: همو، *بدایع الموالید*، همانجا؛ آقابزرگ، ۹۰/۷)؛ ۵. *صراط العارفین فی اصول الدین*، شرح فارسی رسالهٔ *اصول الدین* که توسط میرداوود بن اسماعیل بن حسین حسینی تفرشی، جد اعلای بدایع نگار تألیف شده است (نک: همو، ۱۸۷/۲، ۳۴/۱۵)؛ ۶. *عقاید المنصفین*، دربارهٔ اختلاف *تورات* و *انجیل* (نک: بدایع نگار، *بدایع الموالید*، همانجا)؛ ۷. *العلائم البدیعة*، در احوال و تصانیف علمای شیعه (نک: آقابزرگ، ۱۵۴/۱۰، ۳۰۸/۱۵)؛ ۸. *منظومهٔ سجادیه*، مشتمل بر هزار بیت در شرح احوال امام زین‌العابدین(ع) (بدایع نگار، *ریاض*، ۳-۴).

مآخذ: آستان قدس، *فهرست*؛ آقابزرگ، *الذریعة*؛ استوری، چ. ا.، *ادبیات فارسی*، ترجمه به روسی: یو. ا. برگل، ترجمهٔ یحییٰ آرین‌پور و دیگران، تحریر احمد منزوی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ ایزدگشسب، اسدالله، *شمس التواریخ*، به کوشش عبدالباقی ایزد گشسب، تهران، ۱۳۴۵ش؛ بامداد، مهدی، *شرح حال رجال ایران*، تهران، ۱۳۵۱ش؛ بدایع نگار، مهدی، «ابیات و قطعات و مطایبات»، در حاشیهٔ *بدایع الاسرار* (هم)؛ همو، *بدایع الاسرار*، تهران، ۱۳۳۲ق؛ همو، *بدایع الموالید*، به کوشش علی ملهمی، تهران، ۱۳۰۴ش؛ همو، *خیرالکلام*، به کوشش علی ملهمی، تهران، ۱۳۶۰ق/۱۳۱۹ش؛ همو، *ریاض المنجمین*، تهران، ۱۳۰۱ق؛ خیابانی، علی، *علماء معاصرین*، به کوشش محمدباقر آقاخویی کلکته‌چی، تهران، ۱۳۶۶ق؛ مدرس، محمدعلی، *ریحانة الادب*، تهران، ۱۳۶۹ش؛ مرسلوند، حسن، *زندگی‌نامهٔ رجال و مشاهیر ایران*، تهران، ۱۳۶۹ش؛ مشار، خانبابا،

مؤلفین کتب چاپی فارسی و عربی، تهران، ۱۳۴۴ش؛ ملی، خطی؛ ممتحن‌الدولهٔ شقاقی، مهدی خان و میرزا هاشم خان، رجال وزارت خارجه، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۶۵ش؛ منزوی، احمد، فهرستوارهٔ کتابهای فارسی، تهران، ۱۳۷۶-۱۳۷۸ش.
لیلا پژوهنده

بَدایعیِ بَلْخی، نک‍: بدیع بلخی.

بَدائون، یا بُداؤن، ناحیه و شهری کهن در ایالت اوتارپرادش در شمال هند. این نام به صورت بداون و بدایون نیز آمده است (ابن بطوطه، ۴۱۱؛ بابر، I/267؛ ندوی، ۱۰؛ احمدیادگار، ۳۹). گفته شده که واژهٔ بدائون برگرفته از نام شاهزاده‌ای به نام بوداست که این شهر را در سدهٔ ۴ق/۱۰م بنا نهاد («مجله...[1]»، IX/34).

ناحیهٔ بدائون در جنوب غربی رودخانهٔ گنگ قرار دارد و شعبه‌های این رودخانه آن را آبیاری می‌کند. نام این ناحیه نیز برگرفته از نام شهر قدیم بُدائون بوده است. مساحت آن ۵٬۱۵۸ کم۲ و سرزمینی است کشاورزی که تولیدات مهم آن گندم، نیشکر و برنج است. صنایع ناحیه شامل صنایع شیمیایی و موادغذایی است. طبق آمار ۱۳۶۹ش/۱۹۹۰م جمعیت ناحیهٔ بدائون ۲٬۲۹۰٬۰۰۰ نفر بود («اطلس...[2]»، 156، 163، 170؛ بریتانیکا، میکرو، II/341). مرکز ناحیهٔ بدائون شهر قدیم بداون است که در تاریخ هند جایگاه ویژه‌ای دارد. این شهر در ۲۸° و ۳´ عرض شمالی و ۷۹° و ۷´ طول شرقی و در نزدیکی رودخانهٔ سوت نادی، شاخه‌ای از گنگ قرار گرفته است. در ۱۳۵۰ش/۱۹۷۱م این شهر ۷۲٬۲۰۴ نفر جمعیت داشت و امروزه در مسیر جادهٔ اصلی و راه آهن قرار دارد و مرکز داد و ستد فرآورده‌های کشاورزی ناحیه است (بریتانیکا، همانجا).

از تاریخ پیش از اسلام بدائون آگاهی درستی در دست نیست. مسعود سعد سلمان در قصیده‌ای تصرف بدائون را به دورهٔ محمود غزنوی (۳۸۷-۴۲۱ق/۹۹۷-۱۰۳۰م) نسبت می‌دهد (ص ۳۹۷). در ۵۹۰ق/۱۱۹۴م و در دورهٔ سلطنت محمد بن سام غوری (حک‍ ۵۵۸-۵۹۴ق/۱۱۶۳-۱۱۹۸م)، قطب‌الدین آیبک، بدائون را تصرف کرد و پس از آن مسلمانان در آنجا حکومت کردند (منهاج، ۱/۳۹۵، ۴۰۱، ۴۲۲؛ سهیلی، ۹).

بدائون در دورهٔ حکومت سلاطین دهلی جایگاه حکمرانان قدرتمندی بود که برخی از آنان از جمله شمس‌الدین التتمش (۶۰۷-۶۳۳ق/۱۲۱۰-۱۲۳۶م) به تاج و تخت دست یافت (حسین، 56؛ «مجله»، IX/42). در دورهٔ حکومت سلسلهٔ سیدها، شهر بدائون اهمیت خویش را حفظ کرد. علاءالدین عالم شاه (د ۸۸۳ق/۷۹-۱۴۷۸م)، آخرین پادشاه این سلسله، پس از کناره‌گیری از سلطنت در بدائون زندگی می‌کرد. بدائون در دورهٔ خلجیان پایگاهی نظامی به شمار می‌رفت. در دورهٔ بابر (۹۳۲-۹۳۷ق/۱۵۲۵-۱۵۳۰م) و همایون نیز این شهر از اهمیت ویژه‌ای برخوردار بود و در دورهٔ اکبر (حک‍ ۹۶۳-۱۰۱۴ق/۱۵۵۶-۱۶۰۵م) یکی از سرکارهای صوبهٔ دهلی گردید که دارای ۱۳ «پرگنه» و یک «دستور» بود و سکه‌های مسی در آنجا ضرب می‌شد. در ۹۷۹ق/۱۵۷۱م آتش سوزی بزرگی در شهر بدائون رخ داد و احتمالاً پس از این حادثه بود که از اهمیت آن کاسته شد و در دوره‌های بعد نیز هیچ‌گاه اهمیت گذشتهٔ خود را باز نیافت. در دورهٔ شاهجهان (حک‍ ۱۰۳۷-۱۰۶۸ق/۱۶۲۸-۱۶۵۸م) مرکز سرکار بدائون، به شهر باریلی انتقال یافت (صدیقی، 11؛ ابوالفضل، ۱/۳۶۹؛ «مجله»، 42، IX/34-35). بدائون پس از کاهش قدرت بابریان، زیر نظر روهیله قرار گرفت و در ۱۷۷۴م تحت فرمان نوابان اوده (ﻫ م) درآمد و از ۱۸۰۱م زیر سلطهٔ حکومت انگلیس واقع شد. این شهر در شورش سال ۱۲۷۴ق/۱۸۵۸م برضد حکومت انگلیس، از مراکز درگیری بود («مجله»، IX/42؛ برجس، 369).

آثار و بناهای بسیاری از دورهٔ شکوفایی فرهنگ اسلامی در شهر بدائون باقی مانده است، از جملهٔ آنها می‌توان به مسجد جامع شمسی که از بناهای دورهٔ التتمش و از بزرگ‌ترین مساجد هند است، اشاره کرد که بر جایِ یک معبد هندو بنا شده، و در سده‌های بعد چندین بار تعمیر گردیده است؛ همچنین مقبرهٔ علاءالدین، آخرین پادشاه سلسلهٔ سیدها؛ مسجد کوتبی؛ مدرسهٔ معزی، و حوض سلطان (نقوی، 87؛ بلوخمان، 110-111؛ مارشال، 624) درخور ذکرند.

بدائون خاستگاه برخی از عالمان اسلامی هند چون عبدالقادر بدائونی، تاریخ نگار سدهٔ ۱۱ق/۱۷م و نویسندهٔ کتاب منتخب التواریخ، نظام الدین اولیا و رضی الدین ساقانی محدث است (رضوی، 210؛ الیت، V/477؛ فرشته، ۲/۳۹۱).

مآخذ: ابن بطوطه، رحلة، بیروت، ۱۳۸۴ق/۱۹۶۴م؛ ابوالفضل علامی، آیین اکبری، به کوشش بلوخمان، کلکته، ۱۸۷۲م؛ احمدیادگار، تاریخ شاهی، ترجمهٔ نذیر نیازی، به کوشش آفتاب اصغر، لاهور، ۱۹۸۵م؛ سهیلی خوانساری، احمد، مقدمه بر آداب الحرب و الشجاعهٔ فخر مدبر، تهران، ۱۳۴۶ش؛ فرشته، محمدقاسم، تاریخ، لکهنو، چ سنگی؛ مسعود سعد سلمان، دیوان، به کوشش رشید یاسمی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ منهاج سراج، طبقات ناصری، به کوشش عبدالحی حبیبی، کابل، ۱۳۴۲ش؛ ندوی، معین‌الدین، معجم الامکنة، حیدرآباددکن، ۱۳۵۳ق؛ نیز:
An Atlas of India, Delhi, 1990; Bābur, Z. M., *Bābur- Nāma*, tr. A. S. Beveridge, New Delhi, 1965; Blochmann, H., «Notes on Arabic and Persian Inscriptions», *Journal of the Asiatic Society*, Calcutta, 1872, no. I; *Britannica*, 1978; Burgess, J., *The Chronology of Indian History*, Delhi, 1975; Elliot, H. M., *The History of India*, Delhi, 1990; Husain, Y., *Indo-Muslim Polity*, Simla, 1971; *The Imperial Gazetteer of India*, New Delhi, 1908; Marshal, J., «The Monuments of Muslim India», *The Cambridge History of India*, vol. III, ed. W. Haig, New Delhi, 1987; Naqvi, H., *Agricultural, Industrial and Urban Dynamism under the Sultans of Delhi*, New Delhi, 1986; Rizvi, A. A., *Shāh 'Abd al-'Azīz*, Canberra, 1982; Siddiqi, W.H., «Inscriptions of the Sayyid Kings from Budaun», *Epigraphia Indica*, ed. Z. A. Desai, Calcutta, 1966.
مجید سمیعی

بَدائونی، عبدالقادر بن ملوک شاه (۹۴۷- ح ۱۰۲۴ق/۱۵۴۰-۱۶۱۵م)، مورخ و مترجم دربار اکبرشاه (حک‍ ۹۶۳-۱۰۱۴ق/۱۵۵۶-

1. *The Imperial...* 2. *An Atlas...*

۱۶۰۵م). وی در بدائون به دنیا آمد و دوران کودکی خود را در بَساور در شمال شرقی تودا گذراند (رانکینگ، I/11؛ EI^2)؛ در ۹۶۰ق زمانی که ۱۲ سال داشت، پدرش ملوک شاه وی را به سنبهل، نزد شیخ حاتم سنبهلی برد تا در آنجا فقه حنفی را بیاموزد (بدائونی، ۳/۲-۳). وی همچنین نزد محمد مکی و نیز جد مادریش مخدوم اشرف بساوری، قرآن و علوم عربی را آموخت (همو، ۲/۲۱، ۶۴؛ حسنی، ۲۴۴/۵). بدائونی در ۹۶۶ق به همراه پدرش به آگره رفت و در سلک شاگردان شیخ مبارک ناگوری، علوم رسمی را فرا گرفت (بدائونی، ۷۴/۳-۷۵) و در موسیقی، تاریخ و نجوم تبحر یافت (بلوخمان، I/110؛ حسنی، ۲۴۵/۵). وی پس از مرگ پدرش به بدائون بازگشت (۹۶۹ق) و تا ۹۷۳ق/۱۵۶۵م در همانجا ماند. در این زمان، او بدائون را ترک کرد و به خدمت حسین‌خان جاگیردار پَتیالی درآمد و مدت ۹ سال نزد او ماند (بداونی، ۸۶/۲-۸۷؛ استوری، I(1)/436).

بدائونی در اواخر ذیحجهٔ ۹۸۱ به آگره رفت و در آنجا توسط جلال‌خان قورچی و حکیم عین‌الملک شیرازی به اکبر شاه معرفی شد (بدائونی، ۱۷۲/۲). ابوالفضل علامی نیز پیش از بدائونی به اکبر معرفی شده بود (هیگ، IV/111؛ پاول پرایس، 259). احتمالاً یکی از انگیزه‌های اکبر برای پذیرفتن اینان در دربار خود، استفاده از آنان برای رویارویی و تفوق جستن بر عالمان متعصب بوده است؛ چنانکه بداونی خود به این مسأله اشاره کرده است که او را نزد اکبر به عنوان فاضلی برای سرکوب حاج‌ابراهیم سرهندی معرفی کرده بودند (نک: ۱۷۲/۲-۱۷۳).

اکبر مناصبی در دربار به بدائونی داد و او را به عنوان «منصب‌دار ۲۰» تعیین کرد (EI^2). در ۹۸۳ق بداونی یکی از ۷ امام جماعت دربار شد و در روزهای چهارشنبه مسئولیت برگذاری نماز جماعت را داشت (بداونی، ۲۲۶/۲-۲۲۷). به دستور اکبر، بداونی فعالیتهای گسترده‌ای را در زمینهٔ تألیف و نیز ترجمهٔ آثار سنسکریت و عربی به فارسی آغاز کرد. او همچنین عنوان «هزاری» گرفت، زیرا هزار بیگه زمین به عنوان مدد معاش به او داده شده بود (همو، ۳۴۲/۲؛ *ایرانیکا*).

به دنبال تغییر اندیشه‌های دینی اکبر شاه (ﻫ م)، بداونی نارضایی خود را از سیاست دینی اکبر و اطرافیان وی که مشوق او در این امر بودند، پنهان نکرد (نک: بداونی، ۳۰۴/۲-۳۰۷). دشمنی آشکار وی با پیشگامان این حرکت فکری ــ شیخ فیضی و ابوالفضل و حتیٰ شیخ مبارک ــ به همین سبب بود (همو، ۷۴/۳-۷۵؛ قرشی، 138). بداونی با دنیاپرستی و مال‌اندوزی علما نیز مخالفت می‌کرد (بداونی، ۳۱۱/۲-۳۱۲؛ طباطبایی، ۱۸۱/۱). او از نظر روش ادارهٔ حکومت، بیشتر تحت‌تأثیر دورهٔ فرمانروایان سوری دهلی (حک ۹۴۷-۹۶۲ق/۱۵۴۰-۱۵۵۵م) و به ویژه حکومت اسلام شاه (۹۵۲-۹۶۰ق) بود که خود در برهه‌ای از آن تاریخ زیسته بود (سرکار، 140).

بداونی در ۹۹۹ق/۱۵۹۱م پس از ترجمهٔ بخشی از *معجم‌البلدان* یاقوت به بداون سفر کرد، اما چون اقامت وی در آنجا طولانی شد، مورد بی‌مهری اکبر قرار گرفت، تا اینکه شیخ فیضی، با فرستادن نامه‌ای از دکن، به اکبر سفارش او را کرد. بداونی متن این نامه را در *منتخب‌التواریخ* خود آورده است (۳۰۳/۳-۳۰۵). اما عدم هماهنگی بداونی با تغییرات زمانش چنان زیاد بود که سرانجام او را به انزوا کشاند (نک: همو، ۲۶۲/۲-۲۶۴). در تاریخ دقیق درگذشت بداونی اختلاف‌نظر وجود دارد و از میان سالهای ۱۰۰۴، ۱۰۰۶ و ۱۰۲۴ق، استوری آخرین سال را درست می‌داند (I(2)/1309؛ نیز نک: رانکینگ، I/11). او را در باغ انبهٔ عطارپور در نزدیکی بداون دفن کردند.

آثار: بداونی آثار باارزشی تألیف و ترجمه کرد. یکی از این آثار تحریر دیگری است که وی از ترجمهٔ *تاریخ کشمیر* نموده است. در ۹۹۷ق هنگامی که اکبر به کشمیر سفر کرد، با کتاب *راج ترنگینی* که قدیم‌ترین تاریخ شاهان کشمیر باستان بود، آشنا شد (آفاقی، ۸-۹) و از ملاشاه محمدشاه‌آبادی خواست تا آن را به فارسی ترجمه کند (ابوالفضل، ۷۶/۱؛ آفاقی، ۳۷). اما این ترجمه چندان مورد پسند اکبر قرار نگرفت و او در ۹۹۹ق به بداونی دستور داد تا این ترجمه را دوباره به فارسی روان برگرداند (بداونی، ۳۷۴/۲).

۱. *منتخب‌التواریخ*، مهم‌ترین اثر بداونی است که میان سالهای ۹۹۹ تا ۱۰۰۴ق نوشته شده است. این اثر به تاریخ پادشاهان مسلمان دهلی می‌پردازد و از تهاجم غزنویان (۳۹۹ق/۱۰۰۹م) تا چهلمین سال جلوس اکبر (۱۰۰۴ق) را در بر می‌گیرد. شیوهٔ تدوین مطالب، براساس طبقه بندی خانواده‌های سلطنتی است. طبقهٔ اول از سبکتگین آغاز می‌شود و تا خسرو ملک بن خسروشاه ادامه می‌یابد و طبقهٔ دوم به غوریان اختصاص یافته است که مجموع این دو طبقه، جلد اول را تشکیل می‌دهد. جلد دوم پادشاهی اکبر را شامل می‌شود. در جلد سوم به شرح حال مختصر علما، شاعران و دانشمندان هم‌روزگار بداونی پرداخته شده است. منابع بداونی برای تألیف این کتاب در درجهٔ نخست *طبقات اکبری* نظام‌الدین احمد بوده، و تقریباً تا سال سی و هشتم جلوس اکبر از این کتاب اقتباس شده است. بجز این کتاب وی از *تاریخ مبارک شاهی* مبارک مروزی، *نظام‌التواریخ* قاضی بیضاوی و *لب‌التواریخ* یحییٰ قزوینی نیز استفاده کرده است (آفتاب اصغر، ۱۵۵-۱۵۸). او همچنین از دیده‌ها و شنیده‌های خود به خصوص در مورد دورهٔ سوری و حکومت اکبر استفاده کرده است.

انگیزه و هدف بداونی از تألیف *منتخب‌التواریخ* تنها علاقهٔ وی به تاریخ نبوده است، بلکه او از طریق نوشتن این کتاب، به وظیفه و مسئولیت دینیی که برای خود احساس می‌کرده، عمل نموده است. مخالفت بداونی با تغییرات دینی دورهٔ اکبر، سبب شد تا او به گونه‌ای پنهانی به تألیف تاریخی بپردازد که در آن، ضمن به ثبت رساندن مشاهدات خود، مخالفت فکریش با این جریان و انتقاد از روش اکبر را بیان کند (نک: ۳۹۳/۳-۳۹۴). به دلیل محتوای انتقادی این کتاب، تا سال دهم جلوس جهانگیرشاه (حک ۱۰۱۴-۱۰۳۷ق) کسی از وجود آن آگاهی نداشت و زمانی که جهانگیر از مطالب آن اطلاع یافت، ضمن

بازخواست از پسر بدائونی، دستور داد تا از کتاب‌فروشان تعهد گرفتند که آن را منتشر نسازند. اما همین ممانعت، سبب شد تا *منتخب‌التواریخ* در پایتخت با استقبال بی‌نظیری مواجه شود (نک: احمد، ۱/۱۹۷-۱۹۸، حاشیهٔ ۸۰).

این کتاب از نظر حوادث و وقایعی که مؤلف خود شاهد آنها بوده، ارزشمند است. سبک بدائونی در نگارش این کتاب، ساده و روان است. بدائونی ذوق شاعری نیز داشته، و در شعر «قادری» تخلص می‌کرده است. او در سرودن ماده تاریخ و اشعار دیگر تبحر داشت و ابیاتی از وی در *منتخب‌التواریخ* وجود دارد (نک: ۲/۱۲۷-۱۳۲).

منتخب‌التواریخ به کوشش ویلیام ناسولیس و احمدعلی صاحب چندین‌بار چاپ شده است (مشار، ۴/۴۹۷۸). این کتاب به انگلیسی (آربری، 363-362/(6)II) و اردو (اختر راهی، ۱۸۸-۱۸۹) نیز ترجمه شده، و به چاپ رسیده، و شرحها و خلاصه‌هایی نیز براساس آن تدوین شده است (استوری، 440-439/(1)I).

۲. ترجمهٔ *مها بهاراتا* (*رزم‌نامه*). *مها بهاراتا* مجموعهٔ داستانهای اعتقادی و اخلاقی هند و آریایی است. اکبر به متون کهن هندی علاقهٔ بسیار داشت و به همین سبب، در ۹۹۰ق گروهی از عالمان هندی را گرد آورد و ۴ تن از مترجمان برجسته را که بدائونی نیز در میان آنان بود، مأمور ترجمهٔ این کتاب از سنسکریت به فارسی کرد. این اثر در ۹۹۵ق به اتمام رسید و به دستور اکبر *رزم‌نامه* نامیده شد (بدائونی، ۲/۳۲۰-۳۲۱). سهم بدائونی از این ترجمه، ۲ قسمت از ۱۸ قسمت بود (الیوت، V/478). ترجمهٔ *مها بهاراتا* در فاصلهٔ سالهای ۱۸۹۷-۱۹۰۰م در لکهنو به چاپ رسیده است (راشدی، ۳/۱۱۹۸).

۳. *نجات‌الرشید*. بدائونی این کتاب را به خواهش دوست مورخش نظام‌الدین احمد مؤلف *طبقات اکبری* در ۹۹۹ق تألیف کرد. هدف بدائونی از نگارش این کتاب هدایت مسلمانان بود. وی برای اثبات اندیشه‌های خود از حکایات تاریخی بسیاری استفاده کرد. نسخهٔ خطی این کتاب در بنگال موجود است (ایوانف، 605-604). *نجات‌الرشید* برای نخستین بار در لاهور (۱۹۷۲م) چاپ شده است.

۴. ترجمهٔ *رامایانا*. اکبر بدائونی را مأمور ترجمهٔ *رامایانا* از سنسکریت به فارسی کرد. بدائونی این ترجمه را در مدت ۴ سال به پایان برد و در ۹۹۷ق به اکبر تقدیم کرد (بدائونی، ۲/۳۶۶؛ استوری، I(1)/438). نسخهٔ خطی این اثر که به احتمال بسیار ترجمهٔ بدائونی است، در کتابخانهٔ پنجاب موجود است (عباسی، ۳۵-۳۶).

بدائونی ترجمه‌های دیگری نیز به فارسی داشته است: یکی ترجمهٔ کتاب *اتهروا ودا* ست که بدائونی از آن به عنوان *بید اتهربن* یاد کرده است (۲/۲۱۲-۲۱۳). این کتاب یکی از ۴ کتاب مشهور هندوان بود که به گفتهٔ بدائونی «بعضی احکام آن موافق ملت اسلام» بوده است (همانجا). در ۹۸۳ق اکبر به شیخ بهاوَن که برهمن تازه مسلمان شده‌ای بود، دستور داد تا معنای آن را تعبیر کند و بدائونی نیز آن را به فارسی ترجمه نماید. پس از مدت کوتاهی، بدائونی به دلیل دشواری متن، از ادامهٔ کار منصرف شد و شیخ فیضی جای او را گرفت و پس از وی نیز حاجی ابراهیم سرهندی عهده‌دار ترجمهٔ آن شد (همانجا؛ ابوالفضل، ۱/۷۶؛ رانکینگ، II/424). راشدی (۳/۱۱۹۸-۱۱۹۹) و به تبع او منزوی (خطی...، ۴/۲۱۳۹) کتاب *بهگوت گیتا* را با مشخصات *اتهربن* معرفی کرده‌اند که ظاهراً نباید صحیح باشد، زیرا ترجمهٔ *بهگوت گیتا* منسوب به فیضی است که بارها نیز به چاپ رسیده است (نک: راشدی، همانجا).

کتاب دیگر مجموعه‌ای از ۴۰ حدیث با عنوان *الاحادیث* است که بدائونی تألیف آن را در ۹۷۸ق آغاز کرد و در ۹۸۶ق آن را نزد اکبر برد. مطالب این کتاب دربارهٔ فضیلت جهاد و ثواب جنگ در راه خداست (بدائونی، ۲/۲۵۴-۲۵۵).

در ۹۹۹ق بدائونی در زمرهٔ گروهی از مترجمان بود که از سوی اکبر مأمور ترجمهٔ *معجم‌البلدان* یاقوت حموی شده بودند. بدائونی قسمت مربوط به خود را در مدت یک ماه ترجمه کرد (همو، ۲/۳۷۵؛ استوری، همانجا).

بحرالاسمار، یک داستان بلند هندی بود که نخست به دستور زین‌العابدین شاهی خانی (حک ۸۲۰-۸۷۲ ق/۱۴۱۷-۱۴۶۷م) از سنسکریت به فارسی ترجمه شد، اما چون این ترجمه ناقص بود، به‌دستور اکبر در ۱۰۰۳ق بدائونی مأمور شد، تا آن را تکمیل کند. وی این ترجمه را در مدت ۵ ماه انجام داد، ضمن آنکه ترجمهٔ جلد اول آن را به فارسی روان و ساده درآورد (بدائونی، ۲/۴۰۱؛ آزاد، ۳۲۳-۳۲۴؛ استوری، همانجا).

سنگهاسن بتیسی، یا *نامهٔ خردافزا*. این کتاب داستانی تاریخی، افسانه‌ای و عرفانی از روزگار راجه بکرماجیت، و در ۳۲ حکایت بود. اکبر در ۹۸۲ق به بدائونی دستور داد با کمک یک برهمن هندو، این کتاب را از سنسکریت به فارسی ترجمه کند. این ترجمه *نامهٔ خردافزا* نامیده شد. بدائونی تحریر دیگری نیز از این داستان در ۱۰۰۳ق انجام داد (بدائونی، ۲/۱۸۳-۱۸۴؛ منزوی، *فهرستواره*...، ۱/۳۲۶).

مآخذ: آزاد بلگرامی، غلامعلی، *خزانهٔ عامره*، کانپور، ۱۸۷۱م؛ آفاقی، صابر، مقدمه بر *راج ترنگینی* (تاریخ کشمیر)، ترجمهٔ شاه محمد شاه‌آبادی، راولپندی، ۱۳۵۳ش/ ۱۳۹۴ق؛ آفتاب اصغر، *تاریخ نویسی فارسی در هند و پاکستان*، لاهور، ۱۳۶۴ش؛ ابوالفضل علامی، *آیین اکبری*، لکهنو، ۱۸۸۱م؛ احمد، کبیرالدین و غلام قادر، حاشیه بر *منتخب‌اللباب*، کلکته، ۱۸۶۸م؛ اختر راهی، *ترجمه‌های متون فارسی به زبانهای پاکستانی*، اسلام‌آباد، ۱۳۶۵ش؛ بدائونی، عبدالقادر، *منتخب‌التواریخ*، به کوشش احمدعلی صاحب و کبیرالدین احمد، کلکته، ۱۸۶۸-۱۸۶۹م؛ حسنی، عبدالحی، *نزهة‌الخواطر*، به‌کوشش شرف‌الدین احمد، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۶ق/۱۹۷۶م؛ راشدی، حسام‌الدین، *تذکرهٔ شعرای کشمیر*، لاهور، ۱۹۸۲م؛ طباطبایی، غلامحسین، *سیرالمتأخرین*، لکهنو، چ سنگی؛ عباسی، منظور احسن، *مخطوطات فارسیه* (کتابخانهٔ پنجاب)، اسلام‌آباد، ۱۹۶۳م؛ مشار، خانبابا، *فهرست کتابهای چاپی فارسی*، تهران، ۱۳۵۳ش؛ منزوی، *خطی مشترک*؛ همو، *فهرستوارهٔ کتابهای فارسی*، تهران، ۱۳۷۴-۱۳۷۵ش؛ نیز:

Arberry, A. J., *Catalogue of the Library of the India office*, London, 1937; Blochmann, H., notes on *The Ain-i Akbari*, New Delhi, 1988; EI[2]; Elliot, H. M. and J. Dowson, *The History of India*, Lahore, 1976; Haig, W., *The Cambridge History of India*, ed. R. Burn, New Delhi, 1987; *Iranica;* Ivanow, W., *Concise Descriptive Catalogue of the Persian Manuscripts in the Collection of the Asiatic Society of*

Bengal, Calcutta, 1985; Powell - Price, J. C., *A History of India*, London, 1955; Qureshi, I. H., *Akbar*, Delhi, 1987; Ranking, C., introd. and notes on *Muntakhabu-t-Tawarikh*, New Delhi, 1990; Sarkar, J. N., *History of History-writing in Medieval India* , Calcutta , 1977; Storey, C. A., *Persian Literature*, London, 1970-1972.

هدیٰ سید حسین‌زاده

اَلْبِدایَةُ وَ النِّهایَة، مهم‌ترین و معروف‌ترین اثر ابن کثیر (ه م) در تاریخ عمومی و اسلام از آغاز تا عصر مؤلف. به نظر می‌رسد که قصد مؤلف، نگاشتن اثری با هدف تاریخ‌نگاری نبوده است و آنگونه که ترکیب موضوع اثر و روش مؤلف در گزینش اخبار مندرج در آن نشان می‌دهد، بیان دیدگاه و نگرش اسلامی دربارۀ آغاز و انجام آفرینش و خلقت انسان مورد نظر بوده است (ابن کثیر، ۱/۶؛ نیز نک: لائوست، 64).

مؤلف در دیباچۀ کتاب، محتوای آن را به ۳ بخش تقسیم می‌کند: «بدایة»: از آفرینش تا پایان زندگی پیامبر اسلام(ص)؛ «خلافت یا تاریخ اسلام»: از وفات پیامبر(ص) تا عصر مؤلف؛ «نهایة»: در حوادث بزرگ آخر زمان یعنی «فِتَن و مَلاحِم».

روش ابن کثیر در بخش نخست، استناد به *قرآن* و احادیث قابل اعتماد است و چنانکه خود گفته، در نقل اسرائیلیات، تنها به آنچه موافق شرع و سنت رسول خداست، استناد کرده است (همانجا). مؤلف در قسمت اول این بخش، بیشتر به سرگذشت پیامبران و امتهای پیشین یاد شده در *قرآن* پرداخته است. قسمت دوم بخش نخست (بدایة) مربوط به سیرت پیامبر اسلام(ص)، و از مفصل‌ترین بخشهای کتاب است. در این بخش اتکای عمدۀ ابن کثیر بر سیرۀ ابن اسحاق بوده، با اینهمه، فقط به همین مأخذ قناعت نکرده است، زیرا گذشته از رجوع به دیگر کتابهای مغازی و سِیَر، به *قرآن* و حدیث نیز بسیار استناد کرده است. کتابهای جامع حدیث، نوشته‌های متأخر در سیرۀ پیامبر(ص) مانند *دلائل النبوة* ابونعیم اصفهانی و ابوبکر بیهقی، مآخذ مربوط به زندگی نامۀ صحابه و تابعین مانند معجم طبرانی، *معجم الصحابة* ابونعیم اصفهانی، *اسد الغابة* ابن اثیر و آثار متأخرتری چون *تهذیب* مزی، آثار ذهبی، ابن عساکر، سهیلی و ابن سید الناس (نک: لائوست، 77-76) از مآخذ مهم ابن کثیر در تألیف این اثر بوده است. وی در عین استفاده از مآخذ پیشینیان، خود نیز جا به جا، به عنوان یک عالم حدیث و رجال، در کیفیت روایت و اسناد و تصحیح خبر اظهار نظر می‌کند (مثلاً نک: ۱۸۳/۲، ۱۲۵/۳، ۳۵۶/۵، ۲۳۵/۶).

در بخش دوم، ابن کثیر به شیوۀ معمول مورخان گذشته، حوادث تاریخی پس از اسلام را سال به سال به صورت متوالی یاد کرده، و مطالب مربوط به هر سال را به ترتیب در دو قسمت حوادث و وفیات آورده است. وفیات این بخش قسمت قابل ملاحظه‌ای را تشکیل می‌دهد. این بخش نیز خود دو قسمت متمایز دارد: قسمت اول از آغاز خلافت تا پایان قرن ۷ق/۱۳م و قسمت دوم از آغاز قرن ۸ق/۱۴م به بعد.

در قسمت اول بخش دوم، ابن کثیر افزون بر مآخذ بخش نخست، از نوشته‌های مورخان معروف مانند *تاریخ* طبری، *تاریخ بغداد* خطیب، *تاریخ دمشق* ابن عساکر و *ذیل* ابوشامه بر آن، *المنتظم* ابن جوزی، *الکامل* ابن اثیر، *مرآة الزمان* سبط ابن جوزی و *ذیل* یونینی بر آن، *دول الاسلام* ذهبی و بسیاری دیگر بهرۀ شایان برده است (نک: لائوست، 80-77). دورۀ پس از مغول در این قسمت بیشتر به تاریخ شام و دمشق اختصاص یافته است (همو، 81-80). ابن کثیر در این قسمت برخی مآخذ مهم تاریخ منطقه را نادیده گرفته است (همو، 82-81). ابن کثیر با وجود استنادهای مکرر به *وفیات* ابن خلکان، این مؤلف را به سبب مجامله و تسامح در برابر شعرا و کسانی که از نظر عقیده مبغوض وی بوده‌اند، نکوهش کرده است (مثلاً نک: ۱۱۳/۱۱، ۵۳/۱۲؛ قس: لائوست، 80). البته باید یادآور شد که *البدایه*، خود از استشهادات شعری خالی نیست (مثلاً نک: ۱۸۳/۲، ۳۳۴-۳۳۵، جم).

قسمت دوم بخش دوم، یعنی دورۀ حیات ابن کثیر (نک: ۹/۱۴ بب) مانند دورۀ اخیر قسمت نخست این بخش ناظر بر تاریخ شام و دمشق، و خود در دو بخش است: بخش اول متکی بر *ذیل* برزالی بر *تاریخ* ابوشامه است و بخش دوم بیان دیده‌ها و شنیده‌های خود ابن کثیر؛ این قسمت مأخذ باارزشی برای تاریخ شهر دمشق شمرده می‌شود (نک: لائوست، 83). واپسین مطالب بخش دوم به وقایع سال ۷۶۷ق/۱۳۶۶م مربوط است.

دربارۀ دو بخش اخیر کتاب، بعضی از محققان پایان کار ابن کثیر را وقایع سال ۷۳۸ق و مطالب بعدی را از یکی از شاگردان او، احتمالاً از ابن حجی دانسته‌اند (نک: طباخ، ۳۷۷)؛ اما برخی دیگر معتقدند که القاب و عبارات ستایش آمیزی که در وقایع سال ۷۶۷ق به مناسبت سخن از درس تفسیر ابن کثیر از سوی بعضی شاگردان او افزوده شده، نمی‌تواند دلیلی بر آن باشد که تألیف این قسمت به کسی جز ابن کثیر نسبت داده شود (د همان، ۹۱-۹۲)، و نظر اخیر درست‌تر می‌نماید. با اینهمه، احتمالاً و دست کم در برخی نسخه‌های *البدایه* افزودگیهایی به دست کسانی جز خود مؤلف صورت گرفته است که منحصر به قسمت پایانی کتاب نیست (مثلاً نک: ۲۶۷/۹-۲۶۸، ۳۰۹).

همان‌گونه که کار ابن کثیر در قسمت اخیر *البدایه*، ذیلی بر نوشته‌های پیشینیان دربارۀ تاریخ دمشق بود، پس از او نیز دیگران، ذیلهایی بر نوشتۀ او پدید آوردند. از آن میان *ذیل* ابن حجی، شاگرد وی، مشتمل بر وقایع سالهای ۷۴۱ تا ۸۱۶ق شناخته‌تر است (سخاوی، ۳۱۰؛ نیز نک: لائوست، 85)؛ *انباء الغمر*، اثر ابن حجر، مشتمل بر وقایع پس از ۷۷۳ق را نیز ذیلی بر *تاریخ* ابن کثیر تلقی کرده‌اند (نک: ابن صیرفی، ۳۰۷-۳۰۸)؛ پسر ابن کثیر هم ذیلی بر تاریخ پدرش نوشته بود (نک: سخاوی، همانجا)؛ *تاریخ دمشق* ابن قاضی شهبه (از ۸۱۵ق بب)، با در میان بودن نوشتۀ ابن حجی، ذیلی دیگر بر *تاریخ* ابن کثیر است (لائوست، 86)؛ *تاریخ* بزرگ عینی (تا ۸۵۰ق) هم نوعی تألیف متکی بر این اثر ابن کثیر، ملهم از آن و ذیل بر آن شمرده می‌شود (همو، 87؛ برای دیگر ذیلها و مختصرهای آن، نک: ابوملحم، ۱/ت-ث).

تا فرا رسیدن عصر عثمانی، چند تن از مورخان دمشق مانند یوسف ابن عبدالهادی، نعیمی و ابن طولون کما بیش از اهمیت نوشتۀ تاریخی

ابن کثیر یاد کرده‌اند (نک: لائوست، 88-87). در دورهٔ عثمانی، هر چند مناسب برای یادآوری از مورخ عهد ممالیک نبود (همو، 88)، تاریخ ابن کثیر به قلم محمد بن محمد بن دلشاد به ترکی برگردانده شد (نک: عزاوی، ۱۹۹/۱).

نخستین‌بار *البدایة* (فقط دو بخش اول) در ۱۴ جلد در قاهره (۱۳۵۱-۱۳۵۸ق) چاپ شد. چاپ دیگر آن، در همان حجم، در ۱۹۶۶م در بیروت، و بار دیگر در همانجا در ۱۹۸۸م به کوشش علی شیری، و باز در همانجا و همان سال به تصحیح احمد ابوملحم و دیگران صورت گرفت.

بخش سوم این اثر به علت محتوای ویژهٔ آن ــ که پیوستگی موضوعی ظاهری با بخش نخستین ندارد ــ در چاپهای کتاب یا فروگذاشته شده، یا به صورتهای جداگانه بـه طبع رسیـده است. این بخش (با عنوان *النهایة*) یک بار به کوشش اسماعیل انصاری در ریاض (۱۳۸۸ق) در دو جلد، و بار دیگر در قاهره (۱۹۸۱م)، در یک مجلد (شامل دو جزء) منتشر، و اخیراً با عنوان *النهایة فی الفتن و الملاحم* به تصحیح احمد عبدالشافی در بیروت (۱۹۸۸م) طبع شده است. چاپ دیگری از این بخش با عنوان *النهایة* (*الفتن و الملاحم*) به کوشش محمد زینی در مصر در یک مجلد (شامل دو جزء) انتشار یافته است.

گذشته از چاپهای یاد شده، قسمتهایی از آن هم به مناسبت محتوا با نامهای ویژه استخراج و چاپ شده است: از آن جمله است: *بدایة الخلق* (شامل بخش اول اثر)، به کوشش محمد جمل، بیروت، ۱۹۸۵م؛ *المسیح عیسی بن مریم* (ع)، به کوشش ع. ح. محمود، قاهره، ۱۹۸۶م و بیروت، ۱۹۸۷م؛ *قصص الانبیاء*، که بارها چاپ شده است؛ *شمائل الرسول و دلائل نبوته و فضائله و خصائصه*، قاهره، ۱۳۵۱ق، و بار دیگر به کوشش م. عبدالواحد در همانجا در ۱۳۸۶ق؛ *مولد رسول الله*، به کوشش صلاح‌الدین منجد، بیروت، ۱۹۶۱م؛ *عمر بن عبدالعزیز*، به کوشش احمد شرباصی، ۱۹۶۲م.

مآخذ: ابن صیرفی، علی، *انباء الهصر بابناء العصر*، به کوشش حسن حبشی، قاهره، ۱۹۷۰م؛ ابن کثیر، *البدایة*؛ ابوملحم، احمد، مقدمه بر *البدایة و النهایة*، بیروت، ۱۴۰۵ق/ ۱۹۸۵م؛ دهمان، محمد احمد، «ذیل تاریخ الحافظ ابن کثیر»، *مجلة المجمع العلمی العربی*، دمشق، ۱۳۶۴ق/۱۹۴۵م، ج ۲۰ (۱-۲)؛ سخاوی، محمد، *الاعلان بالتوبیخ*، به کوشش روزنتال، بغداد، ۱۳۸۲ق/۱۹۶۳م؛ طباخ، محمود، «حول تاریخ الحافظ ابن کثیر»، *مجلة المجمع العلمی العربی*، دمشق، ۱۳۶۱-۱۳۶۲ق/۱۹۴۳م، ج ۱۸ (۱-۲)؛ عزاوی، عباس، *التعریف بالمؤرخین*، بغداد، ۱۳۷۶ق؛ نیز:
Laoust, H., «Ibn Kaṯīr historien», *Arabica*, 1955, vol. II.

یوسف رحیم‌لو

بُدُخ، نک: شاه داغ.

بَدَخشان، سرزمینی کوهستانی در فلات پامیر که بخشی از آن در خاک افغانستان، و بخشی دیگر استان خودگردان بدخشان تابع جمهوری تاجیکستان است. نام آن در طول تاریخ به صورت بذخشان و بلخشان نیز ضبط شده است (برای اقوال دربارهٔ ریشهٔ نام، نک: *ایرانیکا*، III/361).

بدخشان در عین اینکه سرزمینی کوهستانی به شمار می‌رود، زمینهای قابل کشت نیز دارد و از گذشته‌های دور، کشاورزی بخش مهمی از اقتصاد این سرزمین را تشکیل می‌داده است. بخش دیگری از زمینه‌های اقتصادی بدخشان، معادن سنگهای قیمتی به خصوص لعل و سنگ لاجورد است که بدخشان در طول تاریخ بدان شهره بوده است. این منطقه در شرق با استان سین کیانگ چین همجوار است و همواره به عنوان محوری ارتباطی میان خراسان و ماوراءالنهر با تبت و چین، اهمیت داشته است. منطقهٔ بدخشان به گواهی آثار باستانی به دست آمده، در دورهٔ مفرغ از تمدنی پر رونق برخوردار بوده (فرامکین، ۱۰۵)، و ظاهراً در دوران باستان، نقش مهمی در پیوند تمدنهای شرق ایفا کرده است.

تاریخ سیاسی: تاریخ بدخشان در دورهٔ هخامنشی و پس از آن، به ویژه در آگاهیهای مربوط به تاریخ باختر[1] قابل پی‌جویی است. برخی چون توماشک برآنند که «استان کوهستانی» که یونانیان از آن یاد کرده‌اند، ظاهراً بدخشان بوده است (غفورف، I/270-272). در دورهٔ ساسانی، بدخشان از مراکز تمدن هپتالی، و به قولی شهر بدخشان تختگاه آنان بود. برخی از محققان چون انوکی بر آن بودند که بدخشان خاستگاه اصلی هپتالیان بوده است (بارتولد، «بررسی...[2]»، 48؛ غفورف، I/407,416).

در اوایل عصر اسلامی و از زمان آغاز فتوح خراسان (ح ۳۰ق/ ۶۵۱م) تا پایان سدهٔ نخست، بدخشان گاه از استقلال نسبی برخوردار بوده، و چنین می‌نماید که در سدهٔ ۲ق/۸م نیز همچنان استقلال نسبی خود را حفظ کرده بوده است (بلاذری، ۴۰۷، ۴۱۷، ۴۱۹؛ طبری، ۳۲۶/۶-۳۳۰، ۵۵۵-۵۶۳/۷، ۴۳-۴۵، ۱۱۳-۱۳۸).

بدخشان به عنوان سرزمینی مرزی برای جهان اسلام از اهمیت نظامی و تجاری خاصی برخوردار بود و همین امر موجب می‌شد تا دستگاه خلافت به قبول تابعیت صوری آن تن در دهد (نک: مسعودی، ۶۴)؛ اما بناهایی چون قلعه و رباطی که توسط زبیده همسر هارون در بدخشان ساخته شده است، نشان از آن دارد که تابعیتی در این حد در اواخر سدهٔ ۲ق وجود داشته است (دربارهٔ رباط، نک: مقدسی، ۳۰۳؛ سمعانی، ۳۰۱/۱).

نام بدخشان ظاهراً نخست در منابع چینی مربوط به سده‌های ۱ و ۲ق/۷ و ۸م آمده که در آنها ناحیهٔ بدخشان جزو تخارستان ذکر شده است (مارکوارت، *ایرانشهر*[3]، 28). گزارش شده است که در حدود سال ۱۹۸ق/۸۱۴م فرمانروایی بومی به نام هاشم بن مجور خُتَّلی ظاهراً بی‌آنکه از سوی دستگاه خلافت منصوب شده باشد، زمام امور را در

1. Bactriana 2. «Istoriko-geograficheskiĭ...» 3. *Ērānšahr*.

منطقه به دست داشته است (بلاذری، ۴۱۹). مینورسکی احتمال داده که در عهد مأمون، فضل برمکی بدخشان را فتح کرده، و دروازه‌ای برای آن ساخته است (ص ۱۹۳). بدخشان در اوایل سدهٔ ۳ق/۹م با سرزمین شُغنان ولایت واحدی را تشکیل می‌داد که خمار بیک بر آن فرمان می‌راند (یعقوبی، ۲۹۲؛ نیز مارکوارت، «وهروت...[1]»، 101؛ بارتولد، «ترکستان...[2]»، 115). بر پایهٔ اشاره‌ای از اصطخری، در اواخر سدهٔ ۳ق، ابوالفتح (ظاهراً یفتلی)، و پس از او فرزندش ابونصر بر این ولایت حکم می‌رانده است (ص ۲۷۸؛ قس: ابن ماکولا، ۳۴۲/۷؛ سمعانی، ۷۰۲/۵).

مقدسی در سدهٔ ۴ق/۱۰م، بدخشان را بخشی از کورهٔ بلخ دانسته است (ص ۲۶۶)، اما این یادکرد الزاماً به معنای تابعیت سیاسی از بلخ نیست. در ۴۲۲ق علی بن اسد، والی بدخشان ــ که ناصرخسرو *جامع الحکمتین* خود را به نام وی تألیف کرده (آقابزرگ، ۳۹۲/۲۲) ــ ظاهراً فرمانروایی مستقل بوده است. در زمان سلطان مسعود غزنوی (حک ۴۲۱-۴۳۲ق/۱۰۳۰-۱۰۴۱م)، بدخشان چندی به تابعیت غزنویان درآمد و حکومت آن به همراه برخی نواحی پیرامونی به احمدعلی نوشتگین سپرده شد (بیهقی، ۳۲۰). چنین می‌نماید که در دهه‌های پسین بدخشان دیگر بار حکومتی مستقل را تجربه کرده، و غیاث‌الدین علیشاه ــ که در دورهٔ فتوح غوریان بر بدخشان حکم می‌راند ــ به عنوان «ملک» بدخشان شناخته شده است (سیفی، ۶۲۹؛ حافظ ابرو، ۵۶/۱).

در اواسط سدهٔ ۶ق/۱۲م تخارستان تحت حکومت شاخه‌ای از سلسلهٔ غوریان زیر فرمان فخرالدین غوری درآمد؛ شمس‌الدین غوری (حک ۵۵۸-۵۸۸ق/۱۱۶۳-۱۱۹۲م) قلمرو حکومت خود را گسترش داد و مناطقی از جمله بدخشان را تحت فرمان آورد (منهاج، ۳۸۷/۱؛ قس: باوزانی، ۱۶۰).

در جریان حملهٔ مغول در اوایل سدهٔ ۷ق/۱۳م، بدخشان با آنکه توسط چنگیز مسخر (جوینی، ۵۰/۱؛ رشیدالدین، ۴۶۰/۱)، ودستخوش خسارت شد (ابن بطوطه، ۴۳۶/۱)، اما به عقیدهٔ مورخانی چون بارتولد، کمتر از سرزمینهای پیرامونش آسیب دید و توانست استقلال خود را حفظ کند (همان، 116). با این حال، باید توجه داشت که در عصر جانشینان چنگیز، منطقهٔ بدخشان در کنار بلخ و کشمیر ــ دست کم به طور رسمی ــ بخشی از یک حکومت نیمه مستقل بود که قلمرو مشهورترین حکمران آن، سالی‌نویان در مرز دولت ایلخانان و چغتاییان قرار داشت. وی از تابعان ایلخانان ایران بود (رشیدالدین، ۸۷/۱-۸۸، ۶۱۵؛ نیز بارتولد، همان، 535).

در اوایل سلطنت اباقاخان (سل ۶۶۳-۶۸۰ق/۱۲۶۵-۱۲۸۱م)، برخی خان‌زادگان مغول که به دنبال استقلال محدود برای خود بودند، متوجه بدخشان شدند؛ از جمله در ۶۶۷ق، براق بدخشان و برخی نواحی پیرامون آن را برای مدتی کوتاه تحت فرمان آورد (وصاف، ۴۱) و چندی نیز قایدو بر آن سرزمین استیلا یافت (همو، ۱۹۰-۱۹۱). در اوان سلطنت غازان‌خان (سل ۶۹۴-۷۰۳ق/۱۲۹۵-۱۳۰۴م) قتلغ خواجه (پسر دوا) دیگر بار این تجربه را تکرار کرد و یک چند بدخشان را با شماری از ولایات خراسان به تصرف آورد (همو، ۲۱۸-۲۱۹).

در دهه‌های پسین گویا سلسله‌ای مستقل در بدخشان پدید آمد که از ثباتی درخور توجه برخوردار بود و به شیوهٔ موروثی اداره می‌شد. این سلسله برای بومیان خاطرهٔ شاهان باستانی باختر را زنده می‌کرد و پادشاهان آن از نسل اسکندر رومی و دختر داریوش سوم تصور می‌شدند (*سفرنامه ...*، ۵۷-۵۹؛ نیز زین‌العابدین، ۱۳۲). در وقایع این سالها، گاه به مناسبات سیاسی شاهان بدخشان با ایلخانان اشاراتی شده است (مثلاً نک: عبدالرزاق، ۲۴۲/۱).

تیمور (سل ۷۷۱-۸۰۷ق/۱۳۶۹-۱۴۰۴م) در پی جنگهای مکرر با بدخشانیان (نظام‌الدین، ۱۵-۱۶؛ شرف‌الدین، ۱۲۹/۱؛ عبدالرزاق، ۳۲۲/۱)، شاهان بدخشان را به باجگزاری واداشت و کوشید تا حکومت نسبتاً مستقل آنان را تحمل کند. در عهد تیمور و جانشینان او، گه‌گاه حضور شاهان بدخشان یا ایلچیان آنان در دربار تیموری این صلح را مستحکم می‌ساخت (مثلاً نک: کلاویخو، ۲۷۷-۲۷۸؛ غیاث‌الدین، ۲۷۲).

روی کار آمدن ابوسعید گورکانی، آغاز تحولی در سیاستهای تیموریان بود و موج جدیدی از کشورگشایی را به همراه داشت. ابوسعید پس از جلوس بر تخت سلطنت در ۸۵۵ق/۱۴۵۱م، به فتوحاتی در منطقهٔ بلخ دست زد که موج آن تا بدخشان نیز کشیده شد (عبدالرزاق، ۱۰۵۲/۲-۱۰۵۳). در برخی منابع، استیلای قطعی ابوسعید بر بدخشان در ۸۶۴ق/۱۴۶۰م دانسته شده است (امین، ۳۵۶/۲: نقل از نسخه‌ای کهن). در ۸۷۱ق/۱۴۶۷م ابوسعید پس از مدتی تحمل شاهان اسکندری بدخشان، سلطان محمد واپسین شاه اسکندری را به قتل رساند و این سلسله را منقرض ساخت (نک: زین‌العابدین، همانجا؛ نیز آقابزرگ، ۹(۲)/۵۲۴).

پس از مرگ ابوسعید، قلمرو او تقسیم شد و در عرض قلمرو اصلی، یعنی ماوراء النهر، شعبه‌ای از تیموریان در منطقهٔ بدخشان و حصار شادمان پدید آمد که در منابع آن عصر در برابر ماوراء النهر، بدخشانات خوانده می‌شد. شاخهٔ بدخشانات سهم محمود میرزا پسر ابوسعید بود که تا پس از ۸۹۲ق/۱۴۸۷م همچنان حکم می‌راند (علیشیر، ۱۷۳؛ خلیلی، ۵-۶). اگرچه شعبهٔ اصلی تیموریان در ۹۱۱ق/۱۵۰۵م به دست شیبانیان منقرض شد، اما شعبهٔ بدخشانات همچنان دوام یافت. ظاهراً این شعبه تا زمان حیات بابر (د ۹۳۷ق/۱۵۳۱م) سیادت او را پذیرا بوده است و شاهان بدخشان از سوی بابر تعیین می‌شده‌اند. مشهورترین آنان در این دوره، سلطان اویس پسر عم بابر مشهور به خان میرزا (حک قبل از ۹۱۷-۹۲۶ق/۱۵۱۱-۱۵۲۰م) بود. اما دربارهٔ دیگر شاهان چون ناصر میرزا و سلیمان میرزا، تعیین دورهٔ حکومت دشوارتر است (برای گزارشها، نک: عبدالواسع، ۲۱۰/۱؛ خلیلی، ۲-۳، ۸؛ قاضی احمد،

1. *Wehrot* ... 2. «Turkestan...»

۱۱۴/۱، ۹۰۱/۲؛ نویدی، ۱۴۸؛ محمدکاظم، ۴۵۲/۲؛ هدایت، ۳۱/۱، حاشیهٔ ۱). دربارهٔ سکه‌های این شاهان، به خصوص سلیمان میرزا نیز مطالعاتی توسط کسانی چون بالوگ[1] و لُویک[2] صورت گرفته است.

صرف‌نظر از تحرکات‌مقطعی، ازبکان‌شیبانی از زمان عبدالمؤمن خان متوجه بدخشان شدند (اسکندربیک، ۵۴۹؛ نیز غفورف، II/375). عبدالمؤمن‌خان در زمانی نزدیک به سال ۱۰۰۰ق/۱۵۹۲م، ضمن گسترش حکومت خود، بر بدخشان نیز استیلا یافت (شاملو، ۱۷۶-۱۷۸؛ اسکندربیک، ۴۴۳-۴۴۴؛ نیز باخروشین، II/82)، اما این تحولی دیرپا در صحنهٔ سیاسی بدخشان نبود و بی‌درنگ پس از مرگ عبدالمؤمن در حدود سال ۱۰۰۷ق/۱۵۹۸م، بدخشان استقلال خود را بازیافت و حکومت آن از سوی شخصیتهای متنفذ شهر به یکی از شاهزادگان تیموری واگذار شد (اسکندربیک، ۶۳۲).

در سالهای بعد، برخی از خانهای مقتدر ازبک، چون باقی‌خان بنیان‌گذار سلسلهٔ جانیان و ندرمحمدخان کوششی ناپایدار در جهت اعمال حاکمیت بر بدخشان داشته‌اند (همو، ۵۹۰-۵۹۵، ۶۲۴ بب؛ خلیلی، ۸-۹).

در دههٔ ۶۰ از سدهٔ ۱۱ق که جنگ قدرت در بدخشان میان اتالیق محمودبیک از سران قبیلهٔ قتغن و یاربیک که بخش مهمی از بدخشان را تحت فرمان خود داشت، پدید آمده بود، خان بخارا کوشید تا از محمودبیک به عنوان والی خود بر بدخشان حمایت کند، اما این حرکت فرجامی نیافت و یار بیک که از جانب بدخشانیان پشتیبانی می‌شد، توانست بار دیگر استقلال بدخشان را تأمین کند و سلسلهٔ میرهای بدخشان را بنیان نهد که پس از مرگش در ۱۱۱۹ق/۱۷۰۷م، تا اواخر قرن ۱۹م دوام یافت (باخروشین، II/88-89). محمدعلی مشهدی که در ۱۰۹۸ق/۱۶۸۷م، یعنی در عهد حکومت یار بیک، در کابل با یکی از سلاطین بابری ملاقات کرده، او را «امیر هند و خراسان و بدخشان» خوانده است (آقابزرگ، ۳۵۴/۲۱، به نقل از *مفتاح النجاة مشهدی*). با تکیه بر این سند، چنین می‌نماید که یاربیک تابعیت اسمی بابریان هند را پذیرفته بوده است. تحرکات نظامی پس از یاربیک همچون سپاه بردن رضاقلی میرزا (پسر نادرشاه) سردار ایرانی در ۱۱۴۹ق/۱۷۳۶م تا حدود بدخشان (فسایی، ۵۴۱/۱)، و نیز اعمال حاکمیت احمدشاه ابدالی (ابوالحسن مستوفی، ۶۳۳) حاصل دیرپایی نداشته است. در ۱۲۹۰ق/۱۸۷۳م، امیرشیرعلی پادشاه افغان بدخشان را ضمیمهٔ خاک خود ساخت (خلیلی، ۹-۱۰) و اندکی بعد گسترش نفوذ روسیه در آسیای مرکزی اوضاع را برای بدخشان نیز دگرگون ساخت. در ۱۳۰۸-۱۳۰۹ق/۱۸۹۱-۱۸۹۲م روسیه سراسر پامیر شرقی را تصرف کرد. در ۱۸۹۵م، براساس توافقِ صورت گرفته میان روسیه و بریتانیا، منطقهٔ پامیر میان افغانستان ــ که بریتانیا آن را حوزهٔ نفوذ خود می‌دانست ــ و امارت بخارا ــ که تحت الحمایهٔ روسیه بود ــ تقسیم شد (حسنی، 36).

گفتنی است که بخشی از تاریخ بدخشان مشتمل بر وقایع سالهای ۱۰۶۸-۱۳۲۵ق/۱۶۵۸-۱۹۰۷م توسط سنگ محمد بدخشی با عنوان *تاریخ بدخشان* مدون گشته که تتمهٔ آن به قلم افضل علی بیک سرخ افسر نگاشته شده است (به کوشش منوچهر ستوده، تهران، ۱۳۶۷ش) (برای کتاب‌شناسی بدخشان که توسط بارتولد فراهم آمده، و از سوی بنیگسن و کارر دانکس تکمیل شده است، نک: EI^2, I/854-855).

در طول سده‌های متقدم اسلامی مرکز منطقهٔ بدخشان شهری به نام بدخشان بود که به اشارهٔ منابع گوناگون جغرافیایی شهری کوچک بوده، اما آبادیهای بسیاری در حومهٔ آن قرار داشته است (*اشکال*...، ۱۷۲؛ ابن حوقل، ۴۴۹/۲؛ حدود...، ۱۰۵؛ ادریسی، ۴۸۴/۱، ۴۸۶-۴۸۷). دمشقی (د ۷۲۷ق/۱۳۲۷م) از واشجرد به عنوان مرکز بدخشان نام برده است (ص ۲۲۴). در سده‌های اخیر شهر فیض‌آباد مرکز بدخشان بوده (مثلاً زین‌العابدین، ۱۳۲)، و محققانی چون بارتولد برآنند که فیض‌آباد در همان‌محل بدخشان، تختگاه سنتی منطقه، بنا شده‌است(«ترکستان»، 116، «بررسی»، 51).

ویژگیهای فرهنگی: ازنظر قوم شناختی، بخش مهمی از بدخشان را فارسی زبانانی تشکیل می‌دهند که تاجیک خوانده می‌شوند (زین‌العابدین، همانجا؛ اعتمادالسلطنه، ۲۳۴۵/۴). مناطق دور از دسترس بدخشان، همچنین جایگاه زندگی برخی از اقوام ایرانی با شهرت محلی «غَلچه» به خصوص در پامیر غربی است که زبانهای بومی خود را از گذشته‌های دور حفظ کرده، و بدین‌ترتیب، موزه‌ای از زبانهای ایرانی را در منطقهٔ پامیر شکل داده‌اند. از جملهٔ اینها باید به سخن‌گویان زبانهای گروه شُغنان-روشانی شامل شُغنی، روشانی، خوفی، برتنگی، ارشری و سریکلی، و زبانهای پراکندهٔ دیگر چون اشکشمی، یازغلامی، سنگلیچی، وخی، ارموری، سنجی و منجی اشاره کرد که برخی مشترکاً در دو بخش بدخشان، و برخی اختصاصاً در بدخشان افغانستان یا استان خودگردان بدخشان رواج دارند (نک: هـ د، پامیر، گویشها). به هر تقدیر زبان مشترک میان تمام بدخشانیان زبان فارسی (تاجیکی) است (نک: ساکولوا، 362). بدخشان در طول تاریخ کمتر پذیرای اقوام مهاجر بوده است(لعلی، ۴۲؛ برای تفصیل جغرافیا و قومنگاری بدخشان، نک: *ایرانیکا*، III/355-360). مسألهٔ روابط بین قومی در بدخشان و نیز ساختارهای سنتی اجتماعی-سیاسی در بدخشان، در دهه‌های اخیر، توجه محققان را به خود جلب کرده است[3].

1. P. Balog 2. N. M. Lowick 3. Nazif Shahrani, M. et al., «Ethnic Relations and Access to Resources in Northeast Badakhshan», *Ethnic Processes and Intergroup Relations in Contemporary Afghanistan*, New York, 1978, pp. 15-25; id and B.D. Silver, «Ethnic Relations Under Closed Frontier Conditions: Northeast Badakhshan», *Soviet Asian Ethnic Frontiers*, ed.W.O. McCagg, pp. 174-192; Holzwarth, W., «Segmentation und Staatsbildung in Afghanistan: traditionale sozio-politiche Organisation in Badakhshan, Wakhan und Sheghnan», *Mardom Nāme*, 1980, pp. 177-235; Bushkov, V. and L. Monogarova, «Ethnic Processes in Gorny Badakhshan», *Central Asia and the Caucasus*, 1998-2001.

مذهب غالب در میان تاجیکان بدخشان شیعهٔ اسماعیلی (شاخهٔ نزاری) است که از سدهٔ ۵ق/۱۱م توسط ناصرخسرو به مردم این منطقه شناسانده شد و اثری ماندگار برجای نهاد. هزاره‌ها پیرو مذهب شیعهٔ اثنا عشری هستند و برخی از اقوام نیز اهل سنت و پیرو مذهب حنفیند (ابوالمعالی، ۷۲؛ اعتمادالسلطنه، همانجا؛ لعلی، ۴۲، ۱۴۹-۱۵۰؛ قس: زین‌العابدین، همانجا).

تصوف در طی سده‌های متمادی در بدخشان نقش مهمی ایفا کرده است. بیشترین نفوذ در بدخشان از آن طریقهٔ نقشبندیه بود، چنانکه از میراث ادبی آن، آثاری مانند *نسمات القدس* در شرح احوال مشایخ نقشبندیه به قلم محمدهاشم بدخشی (تألیف: ۱۰۳۱ق) برجای مانده است (برای نسخهٔ خطی، نک: منزوی، ۸۹۱/۱۱-۸۹۲). کبرویه به‌خصوص از زمانی که سیدعلی همدانی (د ۷۸۶ق/۱۳۸۴م)، منطقهٔ بدخشان را به عنوان پایگاه تبلیغ خود در ماوراءالنهر و خراسان برگزید، در بدخشان اهمیت یافت (برای آگاهی از تأثیر او بر فرهنگ بدخشان، نک: سلطانف، ۱۰۵-۱۰۹) و شاگردان برجستهٔ سیدعلی همدانی، نورالدین جعفر بدخشی (د ۷۹۷ق/۱۳۹۵م)، نویسندهٔ *خلاصة المناقب* (اسلام آباد، ۱۹۹۵م) و خواجه اسحاق ختلانی، پیر مشترک ذهبیه و نوربخشیه (شوشتری، ۱۴۳/۲-۱۴۴) از مردم بدخشان بوده‌اند. در نسلهای پسین نیز باید از کسانی چون حیدر بدخشی، مؤلف *منقبة‌الجواهر* در مقامات سیدعلی همدانی یاد کرد (برای نسخ خطی، نک: آقابزرگ، ۱۴۹/۲۳). دربارهٔ چشتیه باید گفت: سلیمان میرزا که در اواسط قرن ۱۰ق/۱۶م بر بدخشان حکم می‌رانده، از حامیان این طریقه و زمینه‌ساز رواج آن بوده است (نثاری، ۶۴).

از رجال صوفی متأخر، همچنین باید از ایشان سلطان، مرشدی نقشبندی از تاجیکهای درواز (بدخشان) یاد کرد که در نهضت باسماچیان حضور داشته، و نقشی پیچیده ایفا کرده است (طوغان، I/426-427, 439-440, 451, 465-466, 531).

بدخشان‌همواره یکی‌از مراکز رونق ادب‌فارسی بوده، و به‌خصوص در سده‌های اخیر شاعرانی پارسی گوی چون موجی بدخشانی، ابتری بدخشی، جمیل بدخشی، ملاشاه بدخشانی، ابراهیم بدخشانی نقشبندی، غیاثی بدخشانی، نظمی بدخشانی، دردی بدخشانی و مصرع بدخشانی از آنجا برخاسته‌اند. دربارهٔ ادبیات محلی بدخشان نیز تحقیقاتی توسط اسلوبین، شهرانی، و واندنبرگ و وانبل صورت گرفته است[1].

توجه به علوم فلسفی و طبیعی نیز در بدخشان به نحو شاخصی دیده می‌شود که از شخصیتهای نامور آن می‌توان به میرغیاث‌الدین علی حسینی اصفهانی ساکن بدخشان ـ که آثاری چون *خلاصة التنجیم و برهان‌التقویم* و *دانشنامهٔ‌جهان* را در ۸۶۹ و ۸۷۹ق تألیف‌کرده (آقابزرگ، ۴۶/۸، ۲۲۲/۷)، و شیخ محمد بدخشی (د ۹۲۲ق/۱۵۱۶م) ـ که بر شرح شمسیهٔ کاتبی حاشیه‌ای نوشته است (حاجی خلیفه، ۱۰۶۳/۲؛ نیز طاش‌کوپری‌زاده، ۲۱۴-۲۱۵) ـ اشاره کرد (برای بهلول بدخشانی، قاضی و محدث، نک: قنوجی، ۲۲۶/۳).

بدخشان افغانستان: بدخشان اکنون استانی مرزی در شرق افغانستان با مرکزیت فیض‌آباد است که شهرهایی چون اندراب، خان دولت، خان‌کلی و خدرجک‌را در خود دارد. مساحت‌آن ۴۵٬۵۵۶ کمـ۲ و جمعیت آن در برآورد سال ۲۰۰۰م برابر ۹۳۸٬۵۰۰ نفر بوده است. این استان میان آموی علیا در شمال، رشته کوه هندوکش در جنوب، و رود قندوز در غرب قرار گرفته، و از شمال شرقی با تاجیکستان، از مشرق با پاکستان و کشمیر و با دالانی به مرز چین پیوسته است. رود وخان نیز در درهٔ وخان از بدخشان جاری است که به رود پنج (آمودریا) می‌پیوندد. رود کوکچه نیز در این استان جریان دارد که از ریزابه‌های آموی است.

امروزه همچنان معادن سنگهای قیمتی بدخشان در اقتصاد منطقه نقشی مهم دارد، هرچند شماری از معادن دیگر متروکه شده است. افزون بر معادن لعل، در این استان معادن سنگ لاجورد و گوگرد نیز وجود دارد. در این منطقه کشاورزی بخش اصلی اشتغال مردم را تشکیل می‌دهد که مهم‌ترین محصولات آن گندم، جو، برنج و پنبه است (محمد نادرخان، سراسر کتاب).

بدخشان تاجیکستان: سرزمینهای پامیر غربی که به بخارا واگذار شد، پس از انحلال خانات بخارا در زمرهٔ متصرفات روسیه در ماوراءالنهر قرار گرفت و در ۱۳۰۴ش/۱۹۲۵م به عنوان «استان خودگردان بدخشان کوهستانی» شناخته شد. این استان که در شرق تاجیکستان جای گرفته، در شمال با قرقیزستان، در مشرق با چین (استان سین کیانگ) و در جنوب با افغانستان مجاور است و از پاکستان و کشمیر تنها با دالانِ وخان که در خاک افغانستان قرار دارد، جدا شده است. مرکز آن شهر خوروق (خاروغ)، و از دیگر شهرهای آن وَنج، مُرغاب، روشان، ویر و راشت قلعه است. بخش شرقی این استان، فلاتی مرتفع است، در حالی که بخش غربی آن ارتفاع نسبی کمتری دارد. این استان دارای چند دریاچه، از جمله قاراکول در شمال، و یاشیل کول در نواحی مرکزی است. اصلی‌ترین رود آن پنج (آموی) در غرب و شعبه‌های آن چون رود غند است و افزون بر آن، رودهایی چون آق سو در غرب، و مرغاب در مرکز جریان دارد. مساحت آن ۳۶٬۷۱۰ کمـ۲ و جمعیت آن بر اساس برآورد سال ۱۹۹۰م، برابر ۱۶۰ هزار نفر بوده است که حدود ۹۰٪ آنان در بخش غربی زندگی می‌کردند. کشاورزی در بخش غربی رونق دارد و محصولات مهم آن گندم، سیب‌زمینی و سبزیجات است، اما در بخشهای شرقی بیشتر دامداری رایج است. بخشی از اقتصاد این استان نیز بر معادن، به خصوص سنگ

1. Slobin, M., «Persian Folksong Texts From Afghan Badakhshan», *Iranian Studies*, 1970, III/91-103; Shahrani, E., «The Falaks of the Mountains», *Afghanistan*, 1973, XXVI(1)/68-75; Van den Berg, G. and J. van Belle, « The Performance of Poetry and Music by the Isma'ili People of Badakhshan», *Persica*, 1996, XV/49-76.

آهن، طلا، نمک خوراکی، میکا، زغال‌سنگ و سنگ آهک استوار است (BSE³, VII/269؛ نیز ایتنبرگ، نقشهٔ 47-46؛ دربارهٔ تشکلهای اجتماعی ـ سیاسی بدخشان در فرآیند فروپاشی شوروی، نک: بشیری، npn).

مآخذ: آقابزرگ، *الذریعة*؛ ابن بطوطه، *رحلة*، به کوشش طلال حرب، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ ابن حوقل، محمد، *صورة الارض*، به کوشش کرامرس، لیدن، ۱۹۳۹م؛ ابن ماکولا، علی، *الاکمال*، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۲ق/۱۹۷۲م؛ ابوالحسن مستوفی، *گلشن مراد*، به کوشش غلامرضا طباطبایی مجد، تهران، ۱۳۶۹ش؛ ابوالمعالی، محمد، *بیان الادیان*، به کوشش دانش پژوه، تهران، ۱۳۷۶ش؛ ادریسی، محمد، *نزهة المشتاق*، بیروت، ۱۴۰۹ق/۱۹۸۹م؛ اسکندربیک منشی، *عالم آرای عباسی*، تهران، ۱۳۵۰ش؛ *اشکال العالم*، منسوب به ابوالقاسم جیهانی، ترجمهٔ کهن علی بن عبدالسلام کاتب، به کوشش فیروز منصوری، تهران، ۱۳۶۸ش؛ اصطخری، ابراهیم، *مسالک الممالک*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۲۷م؛ اعتمادالسلطنه، محمدحسن، *مرآة البلدان*، به کوشش عبدالحسین نوایی و هاشم محدث، تهران، ۱۳۶۸ش؛ امین، محسن، *اعیان الشیعة*، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ باوزانی، السandro، *ایرانیان*، ترجمهٔ مسعود رجب‌نیا، تهران، ۱۳۵۹ش؛ بلاذری، احمد، *فتوح البلدان*، به کوشش رضوان محمد رضوان، بیروت، ۱۳۹۸ق/۱۹۷۸م؛ بیهقی، ابوالفضل، *تاریخ*، به کوشش علی‌اکبر فیاض، مشهد، ۱۳۵۶ش؛ جوینی، عطاملک، *تاریخ جهانگشای*، به کوشش محمد قزوینی، لیدن، ۱۳۲۹ق/۱۹۱۱م؛ حاجی خلیفه، *کشف*؛ حافظ ابرو، عبدالله، *ذیل جامع التواریخ رشیدی*، به کوشش خانبابا بیانی، تهران، ۱۳۱۷ش؛ *حدود العالم*، به کوشش منوچهر ستوده، تهران، ۱۳۶۲ش؛ خلیلی خلیل‌الله، «یمگان»، *آریانا*، ۱۳۵۴ش، س ۳۳، شم ۲؛ دمشقی، محمد، *نخبة الدهر*، به کوشش مرن، لایپزیگ، ۱۹۲۳م؛ رشیدالدین فضل‌الله، *جامع التواریخ*، به کوشش محمد روشن و مصطفی موسوی، تهران، ۱۳۷۳ش؛ زین‌العابدین شیروانی، *بستان السیاحة*، تهران، ۱۳۱۵ش؛ *سفرنامهٔ مارکوپولو*، ترجمهٔ حبیب‌الله صحیحی، تهران، ۱۳۵۰ش؛ سلطانف، ماهر خواجه، «شخصیت و تأثیر میرسیدعلی همدانی در تاجیکستان»، *دانش*، ۱۳۷۱ش، شم ۲۹ـ۳۰؛ سمعانی، عبدالکریم، *الانساب*، به کوشش عبدالله عمر بارودی، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ سیفی هروی، *تاریخ نامهٔ هرات*، به کوشش محمد زبیر صدیقی، کلکته، ۱۳۶۲ق/۱۹۴۳م؛ شاملو، ولی قلی، *قصص الخاقانی*، به کوشش حسن سادات ناصری، تهران، ۱۳۷۱ش؛ شرف‌الدین علی یزدی، *ظفرنامه*، به کوشش عصام‌الدین اورونبایف، تاشکند، ۱۹۷۲م؛ شوشتری، نورالله، *مجالس المؤمنین*، تهران، ۱۳۷۶ق؛ طاش کوبری‌زاده، احمد، *الشقائق النعمانیة*، بیروت، ۱۳۹۵ق/۱۹۷۵م؛ طبری، *تاریخ*؛ عبدالرزاق سمرقندی، *مطلع سعدین و مجمع بحرین*، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۵۳ش؛ عبدالواسع نظامی، *منشأ الانشاء*، به کوشش رکن‌الدین همایونفرخ، تهران، ۱۳۵۷ش؛ علیشیر نوایی، *مجالس النفائس*، ترجمهٔ کهن فخری هراتی و محمد بن مبارک قزوینی، به کوشش علی‌اصغر حکمت، تهران، ۱۳۶۳ش؛ غیاث‌الدین نقاش، «روزنامچه»، همراه *خطای نامه*، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۷۲ش؛ فرامکین، گرگوار، *باستان‌شناسی در آسیای مرکزی*، ترجمهٔ صادق ملک شهمیرزادی، تهران، ۱۳۷۲ش؛ فسایی، حسن، *فارس‌نامهٔ ناصری*، به کوشش منصور رستگار فسایی، تهران، ۱۳۶۷ش؛ قاضی احمد قمی، *خلاصة التواریخ*، به کوشش احسان اشراقی، تهران، ۱۳۵۹ـ۱۳۶۳ش؛ قنوجی، صدیق، *ابجد العلوم*، به کوشش عبدالجبار زکار، بیروت، ۱۹۸۴م؛ کلاویخو، ر.، *سفرنامه*، ترجمهٔ مسعود رجب‌نیا، تهران، ۱۳۳۷ش؛ لعلی، علیداد، *سیری در هزاره‌جات*، قم، ۱۳۷۲ش؛ محمدکاظم، *عالم آرای نادری*، به کوشش محمدامین ریاحی، تهران، ۱۳۶۴ش؛ محمد نادرخان، *راهنمای قطغن و بدخشان*، تهذیب برهان الدین کوشککی، به کوشش منوچهر ستوده، تهران، ۱۳۶۷ش؛ مسعودی، علی، *التنبیه و الاشراف*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۹۳م؛ مقدسی، محمد، *احسن التقاسیم*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۰۶م؛ منزوی، *خطی مشترک*؛ منهاج سراج، *طبقات ناصری*، به کوشش عبدالحی حبیبی، کابل، ۱۳۴۲ش؛ مینورسکی، و.، *حواشی و تعلیقات بر حدود العالم*، ترجمهٔ میرحسین شاه، کابل، ۱۳۴۲ش؛ نثاری، حسن، *مذکر احباب*، به کوشش نجیب مایل هروی، تهران، ۱۳۷۷ش؛ نظام‌الدین شامی، *ظفرنامه*، به کوشش محمدپناهی سمنانی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ نویدی‌شیرازی، زین‌العابدین، *تکملة الاخبار*، به کوشش عبدالحسین‌نوایی، تهران، ۱۳۶۹ش؛ وصاف، *تاریخ*، تحریر عبدالمحمد آیتی، تهران، ۱۳۴۶ش؛ هدایت، رضا قلی، *مجمع الفصحاء*، به کوشش مظاهر مصفا، تهران، ۱۳۳۶ش؛ یعقوبی، احمد، «البلدان»، همراه *الاعلاق النفیسة* ابن رسته، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۹۱م؛ نیز:

Bakhrushin, S.V. et al., *Istoriya narodov Uzbekistana*, Tashkent, 1947; Barthold, W.W., «Istoriko-geograficheskiĭ obzor Irana», *Sochineniya*, Moscow, 1971, vol. VII; id, «Turkestan v epokhu mongol'skogo nashestviya», ibid, 1963, vol. I; Bashiri, I., «Muslims and Communists Vie for Power in Tajikistan», *Bulletin* (Association for the Advancement of Central Asian Research), 1993, vol. VI, no. 1; BSE³; EI²; Gafurov, B.G. et al., *Istoriya tadzhikskogo naroda*, Moscow, 1963; Hasanit, M., *Turkiston bosqini*, Tashkent, 1992; *Iranica*; Itenberg, I.M. et al., *Atlas mira*, Moscow, 1962; Markwart, J., *Ērānšahr*, Berlin, 1901; id, *Wehrot und Arang*, Leiden, 1938; Sokolova, V.S., «Shugnano-rushanskaya yazykovaya gruppa», *Yazyki narodov SSSR*, Moscow, 1966, vol. I; Togan, A.Z.V., *Bugünkü türkili (Türkistan) ve yakın tarihi*, Istanbul, 1981.

احمد پاکتچی

بَدَخْشانی، سید سهراب ولی (د پس از ۸۵۶ق/۱۴۵۲م)، مشهورترین نویسندهٔ اسماعیلی نزاری در منطقهٔ بدخشان، در یکی دو قرن پس از سقوط الموت (۶۵۴ق/۱۲۵۶م).

از زندگی بدخشانی آگاهیهای دقیقی در دست نیست. وی در آغاز سدهٔ ۹ق/۱۵م در منطقهٔ کوهستانی بدخشان و احتمالاً در خانواده‌ای غیر اسماعیلی تولد یافته، و به گفتهٔ خود (ص ۶۸ـ۶۹)، در جوانی به کیش اسماعیلی درآمده است. اسماعیلیهٔ بدخشان تقریباً همگی از امامان شاخهٔ محمد شاهی (نک: ه د، ۶۹۹/۸ـ۷۰۱) پیروی می‌کردند. بدخشانی در زمان بیست و نهمین و شاید سی‌امین امامان نزاری محمد شاهی، یعنی طاهر بن رضی‌الدین (د ۸۶۸ق/۱۴۶۴م) و رضی‌الدین دوم (د ۹۱۵ق/۱۵۰۹م) می‌زیسته که مقارن با زمانی بوده که ابوسعید (حک ۸۵۴ ـ۸۷۳ق/۱۴۵۰ـ۱۴۶۹م)، نوادهٔ امیرتیمور، بدخشان را به مستملکات تیموریان در ماوراءالنهر اضافه کرده بوده است. در دوران حکومت ابوسعید و جانشینش، سلطان احمد (۸۷۳ـ۸۹۹ق) که جداً از مدافعان مذهب اهل سنت بودند، اسماعیلیان بدخشان در معرض آزار و ستم قرار داشتند و مجبور به مراعات دقیق تقیه بودند و از این‌رو آثار مذهبی چندانی پدید نیاوردند (نک: دفتری، 446-435). در چنین روزگاری تألیف کتاب *سی و شش صحیفه* توسط بدخشانی از اهمیت ویژه‌ای برخوردار بود.

در دورهٔ الموت و چند سدهٔ بعدی، سنت ادبی خاصی میان اسماعیلیان نزاری بدخشان پدیدار گشت که آمیزه‌ای از اصول عقاید اسماعیلیهٔ دورهٔ فاطمی، و در حقیقت همان بود که در تألیفات ناصرخسرو مانند *وجه دین* انعکاس یافته بود. این سنت التقاطی به وضوح در کتاب *سی و شش صحیفهٔ* بدخشانی که در بعضی از نسخ خطی محفوظ در آسیای مرکزی *صحیفة الناظرین* نیز نامیده شده (نک: ایوانف، 163)، انعکاس یافته است. این کتاب که فصول یا صحیفه‌های آن، به مطالبی دربارهٔ آفرینش، کیهان‌شناسی، عقل کل، نفس کل و دیگر مطالب مربوط به فلسفهٔ ماوراءالطبیعهٔ اسماعیلی و همچنین مبدأ و معاد و قیامت، بهشت

و دوزخ و تأویلات اسماعیلی آنها و نیز نبوت و امامت، اختصاص دارد، عمدتاً مبتنی است بر مکتوبات و تفکر ناصر خسرو که از وی معمولاً با عنوان «حضرت حجةالحق امیر سید ناصر خسرو» و یا نظایر آن یاد شده است (ص ۷، ۹، ۱۳، ۲۲، ۳۰، ۴۸، ۵۸، ۶۹). در متن چاپ شدهٔ سی و شش صحیفه (ص ۱۳-۱۷) یکی از قصاید ناصرخسرو نیز نقل شده است. همچنین از طریق نوشته‌های ناصرخسرو است که بدخشانی (ص ۶، ۳۰) سلسله مراتب پنجگانهٔ علوی، یعنی عقل و نفس و جَد و فتح و خیال را که در تفکر و کیهان‌شناسی ابویعقوب سجستانی و دیگر متفکران و داعیان سرزمینهای ایرانی دورهٔ فاطمی یافت می‌شود، نقل کرده است.

بدخشانی در این کتاب عناوین «دعوت هادیه» و «ارباب تعلیم» را (که اولی مورد استفادهٔ اسماعیلیان نخستین و اسماعیلیان دورهٔ فاطمی، و دومی مورد استفادهٔ اسماعیلیان نزاری دورهٔ الموت بوده) به جامعهٔ مذهبی خود اطلاق می‌کند، و از سلسله مراتب دعوت اسماعیلیهٔ دورهٔ فاطمی نیز که در زمان الموت و بعد از آن هیچ گاه در میان نزاریه تحقق نیافت، سخن به میان می‌آورد، یعنی پس از ناطق، اساس و امام مراتب باب، حجت، داعی و مأذون را برمی‌شمارد (ص ۸، ۲۵-۲۶، ۳۰، ۳۴، ۴۷، ۵۵). وی همچنین به تاریخ ادواری مقدس بشر و پیامبران یا ناطقان آن دوره‌ها ــ که از باورهای مهم اسماعیلیان نخستین و دورهٔ فاطمی بوده ــ اشاره دارد (ص ۳۸-۳۹).

بدخشانی به آثار نزاری دورهٔ الموت، به خصوص فصول امامان و نیز آثار نصیرالدین طوسی، دسترسی داشته است و از حسن صباح نیز با عنوان اسماعیلی وی، یعنی سیدنا نام برده است (ص ۵۵) و همچنین به اختصار به تأویل اسماعیلی قیامت اشاره می‌کند که طبق تعالیم نزاریان دورهٔ الموت همانند زمان کشف امام بوده (ص ۵۳)، همان‌گونه که هر امام بالقوه قائم قیامت بوده است (همو، ۴۸، ۴۹، ۵۴). از دیگر معتقدات اسماعیلیان نزاری پس از اعلام قیامت که سیدسهراب بدخشانی یادآور می‌گردد، می‌توان به انقسام مردم عالم به ۳ گروه اهل وحدت، اهل ترتب (شامل اسماعیلیه) و اهل تضاد (شامل غیر اسماعیلیه) اشاره کرد که پس از سقوط الموت نیز همچنان در آثار اسماعیلیان فارسی زبان ایران و آسیای مرکزی و افغانستان انعکاس یافته است (نک: ص ۳۵، ۶۲-۶۴، ۶۶).

بدخشانی افزون بر سی و شش صحیفه که نسخ خطی آن اکنون در مجموعه‌های خصوصی در بدخشان تاجیکستان، بدخشان افغانستان و نیز در نواحی اسماعیلیه‌نشین شمال پاکستان مانند هونزا و چیترال محفوظ است، کتاب دیگری نیز با عنوان *روضة المتعلمین* داشته (همو، ۵۵) که تاکنون یافت نشده است. وی در *سی و شش صحیفه* از آثار دیگر خود مانند *اسرار النطفه* (ص ۱۹) و *رسالهٔ حدودیه* (ص ۴۶) نیز نام برده است (دربارهٔ دیگر آثار، نک: ایوانف، 164-163؛ قس: غالب، ۳۰۴-۳۰۵، که به خطا شماری آثار مجهول المؤلف را به وی نسبت داده است). کتاب سی و شش صحیفه ظاهراً در میان اسماعیلیان بدخشان و نواحی مجاور اشاعهٔ قابل توجهی پیدا کرده بوده است و در دوره‌های بعد نیز از مراجع نویسندگان نزاری آنجا از جمله خیرخواه هراتی (د پس از ۹۶۰ق/۱۵۵۳م) که در کتاب کلام پیر خود از آن بارها نقل کرده (نک: ص ۵۲-۵۶، ۹۴-۱۱۶)، به شمار می‌رفته است.

مآخذ: بدخشانی، سیدسهراب ولی، سی و شش صحیفه، به کوشش هوشنگ اجاقی، تهران، ۱۳۳۹ش؛ خیرخواه هراتی، محمدرضا، کلام پیر، به کوشش ایوانف، بمبئی، ۱۳۵۲ق/۱۹۳۴م؛ غالب، مصطفى، *اعلام الاسماعيلية*، بیروت، ۱۹۶۴م؛ نیز:
Daftary, F., *The Ismāʿīlīs: Their History and Doctrines*, Cambridge, 1990; Ivanow, W., *Ismaili Literature: A Bibliographical Survey*, Tehran, 1963.

فرهاد دفتری

بَدَخشانیِ نَقْشبَنْدی، محمدابراهیم خلیل‌الله (۱۰۸۷-۱۱۶۵ق/۱۶۷۶-۱۷۵۲م)، از صوفیان طریقهٔ نقشبندیه. وی در شاهجهان‌آباد دهلی زاده شد، ولی اصل او از بدخشان بود، زیرا نیاکان وی از آنجا مهاجرت کرده، و در هندوستان سکنیٰ گزیده بودند. پدرش، محمدعلی نیز که به «حاجی‌بابا» شهرت داشت، از ترکستان به هندوستان مهاجرت کرده بود (واله، ۹۴/۱-۹۵؛ صبا، ۱۶؛ هدایت، ۵۳).

محمد ابراهیم بدخشانی از مریدان میرجلال‌الدین حسین بدخشانی بود. وی در جوانی در سپاه فتح‌الله‌خان خوستی ــ که از امیران اورنگزیب عالمگیر بود ــ خدمت می‌کرد و شاهزاده محمد معزالدین با او مصاحبت داشت. محمد معزالدین، همان‌گونه که بدخشانی پیشگویی کرده بود، در هندوستان به حکومت رسید و لقب جهاندارشاه یافت. معروف است که چندی بعد معزالدین نسبت به امور و احکام دینی بی‌اعتنا شد و این رفتار غضب بدخشانی را در پی داشت، به نحوی که با او ترک رابطه کرد. بدخشانی در اواخر عمر به سفر پرداخت و از مناطقی چون احمدآباد، دکن، گجرات، مالوه و راجپوتانه دیدن کرد (واله، ۹۵/۱-۹۷).

با اینکه گفته‌اند وی علوم ظاهری را نیاموخت (صبا، هدایت، همانجاها)، تألیفات و آثاری به نام او در دست است، از جمله: یک مثنوی در ۶ هزار بیت و ۵ دفتر که به اشارهٔ پیر خود، میرجلال‌الدین بدخشی در بحر رمل مسدس به نظم درآورد. بخشی از این مثنوی در *ریاض الشعراء* نقل شده است. در این اثر در برخی موارد، قواعد وزن شعر به درستی رعایت نشده، و این شاید به سبب امی بودن و تعلیم ندیدن او بوده است (بغدادی، ۳۸/۱؛ واله، ۹۵/۱-۹۸؛ صبا، همانجا)؛ نیز داستان *احسن القصص* که الهام گرفته از داستان یوسف و *زلیخای* جامی است (اته، ۵۳). وی شرحی نیز بر برخی از آثار شاه نعمت‌الله ولی نگاشته است (هدایت، همانجا).

بدخشانی در خانقاهی که در لکهنو داشت، درگذشت. برخی منابع تاریخ درگذشت وی را ۱۱۶۰ق ذکر کرده‌اند (بغدادی، صبا، همانجاها؛ آقابزرگ، ۱۴/۹؛ هدایت، همانجا).

مآخذ: آقابزرگ، *الذريعة*؛ اته، هرمان، *تاریخ ادبیات فارسی*، ترجمهٔ رضازاده شفق، تهران، ۱۳۵۶ش؛ بغدادی، *هدیه*؛ صبا، محمدمظفر حسین، *تذکرهٔ روز روشن*، به کوشش

محمدحسین رکن‌زاده آدمیت، تهران، ۱۳۴۳ش؛ واله داغستانی، علیقلی، *ریاض الشعراء*، نسخهٔ عکسی موجود در کتابخانهٔ مرکز؛ هدایت، رضاقلی، *ریاض العارفین*، تهران، ۱۳۴۴ش.

مرجان افشاریان

بَدَخشی، تخلص دو شاعر سدهٔ ۹ق/۱۵م در سرزمین خراسان قدیم. با آنکه این دو شاعر در عصر خویش از شاعران برجستهٔ درباری به شمار می‌رفته، و از احترام ویژه‌ای برخوردار بوده‌اند، دربارهٔ زندگی آنان اطلاعات دقیق و جامعی در دست نیست؛ حتی برخی از تذکره‌نویسان آن دو را یک تن پنداشته، و در شرح احوال آنان به راه خطا رفته‌اند (نک: مدرس، ۲۴۰/۱؛ *دائرة‌المعارف...*، ۱۰۳/۴). آنچه موجب تمییز زندگی‌نامهٔ این دو شاعر از یکدیگر می‌گردد، یکی شخصیتهای حکومتی معاصر آنان، یعنی الغ‌بیگ و امیر علیشیر نوایی است که هر یک از این شاعران به دربار یکی از آن دو منتسب بوده‌اند و دیگر رساله‌ای است در معما (نک: دنبالهٔ مقاله).

۱. **ملامحمد بدخشی**: در برخی از تذکره‌ها از او با نام حمید بدخشی نیز یاد شده است (آفتاب‌رای، ۱۰۵/۱؛ علی حسن‌خان، ۵۶). تاریخ ولادت و وفات او معلوم نیست. همین قدر می‌دانیم که معاصر امیرعلیشیر نوایی است و مدت ۳۰ سال ملازم درگاه او بوده، و با بهره‌مندی از عنایتهای او در آسایش و آرامش، روزگار گذرانده است (میرخواند، ۲۸۰/۷؛ خواندمیر، *حبیب‌السیر*، ۳۴۷/۴، *فصلی...*، ۵۷؛ *ایرانیکا*، III/362).

اصل وی از قریهٔ اشکیمش یا اشکمش از قرای قندز (قندوز کنونی) از توابع خراسان قدیم بوده است (نک: علیشیر، ۹۵؛ رازی، ۱۰۱/۲؛ بابر، ۱۸۱) و از آنجا که اشکمیش از قرای بدخشان محسوب نمی‌شده، روشن نیست که شاعر، از چه رو بدخشی تخلص می‌کرده است (نک: همانجا). بدخشی مدتی در این روستا به تحصیلات مقدماتی پرداخت، سپس برای تکمیل معلومات خود به هرات رفت، در حین تحصیل از غایت خوش طبعی به «لوندی و رندی» افتاد و در کوچه و بازار بی دستار و بی پای افزار گردش می‌کرد تا آنکه سرانجام لطف الٰهی او را از وادی گمراهی به‌راه راست آورد و توفیق توبه نصیب او شد (علیشیر، همانجا).

به گزارش تذکره‌نویسان، بدخشی، شاعری خوش گفتار و شیرین کلام، و در رسایی سخن و حسن خلق و طبع لطیف کم‌نظیر بوده است (میرخواند، نیز خواندمیر، همانجاها). وی افزون بر سرودن شعر در قالبهای گوناگون، به نظم معما و گرد آوردن قواعد این فن نیز همت گماشته، و رساله‌ای در قواعد معما نوشته (همانجا) که در میان مردم عصر او مشهور بوده است (علیشیر، بابر، همانجاها؛ نصرآبادی، ۵۰۸). ظهیرالدین محمد بابر معماهای او را خوب نمی‌داند، ولی به خوش‌صحبتی او اشاره می‌کند و می‌نویسد که ملامحمد بدخشی مدتی در شهر سمرقند ملازم وی بوده است (همانجا). معماهایی از این شاعر در تذکرهٔ نصرآبادی موجود است (همانجا). *دائرة‌المعارف آریانا* که سرگذشت او را با سرگذشت بدخشی سمرقندی، شاعر دربار الغ‌بیگ آمیخته است، سال وفات وی را ۹۲۹ق/۱۵۲۳م ذکر می‌کند (همانجا) که قابل اعتماد نیست.

۲. **ملک الشعرا مولانا بدخشی سمرقندی**: برخی از معاصران نام او را محمد دانسته‌اند (خیام‌پور، ۱۲۵؛ *لغت‌نامه...*) که موردتردید است، زیرا در هیچ یک از تذکره‌های معتبر فارسی او را بدین نام نخوانده‌اند. ملا بدخشی در شهر سمرقند می‌زیست و در دربار الغ‌بیگ کورگان (۷۹۶-۸۵۳ق/۱۳۹۴-۱۴۴۹م) حاضر می‌شد و قصیده‌هایی در مدح او می‌سرود. الغ‌بیگ نیز به او التفات داشت و بزرگان و شاعران سمرقند او را در سخنوری استاد می‌دانستند (نک: دولتشاه، ۳۱۶؛ خواندمیر، *حبیب السیر*، ۳۸/۴؛ علیشیر، ۱۹؛ زنوزی، ۸۴/۲؛ احمد هاشمی، ۳۱۹؛ واله، ۲؛ آذر، ۳۴۲؛ هدایت، ۱۹۷/۱؛ *ایرانیکا*، همانجا). اوحدی ضمن تأکید بر استادی بدخشی در «جمیع مراتب سخن»، او را در قصیده‌سرایی «از بی بدیلان زمان» می‌خواند و به قصیده‌ای با ردیف «آفتاب» به عنوان شاهدی بر توانایی و لطف طبع شاعر استناد می‌جوید (ص ۲۰۵). دیوان بدخشی را دیوانی مشهور، در دیار سمرقند دانسته‌اند (دولتشاه، زنوزی، همانجاها؛ نیز: آقابزرگ، ۹(۱)/۱۲۸).

مآخذ: آذر بیگدلی، لطفعلی، *آتشکده*، بمبئی، ۱۲۷۷ق؛ آفتاب‌رای لکهنوی، *ریاض العارفین*، به کوشش حسام‌الدین راشدی، تهران، ۱۳۵۵ش/۱۹۷۶م؛ آقابزرگ، *الذریعة*؛ احمدعلی هاشمی سندیلوی، *مخزن الغرائب*، به کوشش محمدباقر، لاهور، ۱۹۶۸م؛ اوحدی بلیانی، تقی‌الدین، *عرفات‌العاشقین*، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ ملی ملک، شم ۵۳۲۴؛ بابر، ظهیرالدین محمد، *بابرنامه*، ترجمهٔ آنت بوریج، لندن، ۱۹۷۱م؛ خواندمیر، غیاث‌الدین، *حبیب‌السیر*، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۵۳ش؛ همو، *فصلی از خلاصة الاخبار*، به کوشش گویا اعتمادی، تهران، ۱۳۴۵ش؛ خیام‌پور، عبدالرسول، *فرهنگ سخنوران*، تهران، ۱۳۷۲ش؛ *دائرة‌المعارف آریانا*، کابل، ۱۳۴۱ش/۱۹۶۲م؛ دولتشاه سمرقندی، *تذکرة‌الشعراء*، به کوشش محمد رمضانی، تهران، ۱۳۳۸ش؛ رازی، امین احمد، *هفت اقلیم*، به کوشش جواد فاضل، تهران، ۱۳۴۰ش؛ زنوزی، محمدحسن، *ریاض الجنة*، نسخهٔ عکسی موجود در کتابخانهٔ مرکز؛ علی حسن خان، *صبح گلشن*، به کوشش محمد عبدالمجید، کلکته، ۱۲۹۵ق؛ علیشیر نوایی، *مجالس النفائس*، به کوشش علی‌اصغر حکمت، تهران، ۱۳۲۳ش؛ *لغت‌نامهٔ دهخدا*؛ مدرس، محمدعلی، *ریحانة‌الادب*، تبریز، ۱۳۴۶ش؛ میرخواند، محمد، *روضة‌الصفا*، تهران، ۱۳۳۹ش؛ نصرآبادی، محمد طاهر، *تذکره*، تهران، ۱۳۱۷ش؛ واله داغستانی، علیقلی، *ریاض‌الشعراء*، میکروفیلم کتابخانهٔ ملی ملک، شم ۴۳۰۱؛ هدایت، محمود، *گلزار جاویدان*، تهران، ۱۳۵۳ش؛ نیز: *Iranica*.

ملیحه مهدوی

بَدَخشی، شاه محمد (د ۱۰۷۲ق/۱۶۶۲م)، فرزند قاضی آخوند ملاعبدی (عبدمحمد یا عبداحمد)، مشهور به «ملاشاه»، ملقب به «آخوند» و «لسان الله» و متخلص به «شاه»، شاعر، عالم و عارف سلسلهٔ قادریه. اصل ملاشاه از بدخشان است و وی در دههٔ آخر سدهٔ ۱۰ق در روستای أرکسا از توابع بدخشان چشم به جهان گشود. تاریخ ولادت او را در منابع مختلف، میان سالهای ۹۹۰ تا ۹۹۸ق آورده‌اند (نک: خان لاهوری، ۳۲۵-۳۲۶؛ احمد، ۱۲۵/۲؛ چوهدری، ۳۵۷؛ «دائرة‌المعارف...»[1]، V/293؛ رضوی، II/115) که از آن میان تاریخ

1. *Türkiye*...

۹۹۲ق/۱۵۸۴م که توکل بیک کولابی ـ شاگرد و مرید وی ـ به آن تصریح کرده، صحیح‌تر به نظر می‌رسد (نک: همو، نیز احمد، همانجاها).

ملاشاه تحصیلات مقدماتی را در زادگاه خود و نیز در روستای موسوارک نزد ملاخواجه علی فراگرفت و در ۲۱ سالگی برای تکمیل تحصیلات به بلخ سفر کرد. در آنجا علوم معقول و منقول را نزد ملاحسین قبادیانی آموخت (داراشکوه، *سکینة...*، ۱۵۴؛ احمد، ۱۲۶/۲؛ چوهدری، همانجا). ملاشاه در ۱۰۲۳ق/۱۶۱۴م به کشمیر رفت و ۳ سال در سرینگر سکنیٰ گزید. گفته‌اند که در این زمان شوقی وافر به عرفان و تصوف یافت و به ریاضت و زهد روی آورد و در جست‌وجوی پیر طریقت به دهلی و سپس آگره سفر کرد. در آگره آوازهٔ شیخ میان میرشاه لاهوری (د ۱۰۴۵ق/۱۶۳۵م) را شنید و به لاهور رفت و به سلک ارادتمندان او درآمد. هر چند ملاشاه در آغاز به گفتهٔ خود چندان مورد توجه و عنایت شیخ واقع نشد، اما اصرار و استواری او در راه طلب، سرانجام او را در جمع مریدان خاص میان میر جای داد (داراشکوه، همان، ۱۶۲-۱۶۳؛ کنبو، ۲۸۴/۳-۲۸۵؛ اخلاص، ۲۲۲؛ غلام‌سرور، ۱۷۳/۱). بدخشی نزد استاد خود به سیر و سلوک و طی مراحل عرفانی پرداخت و سرانجام نیز از او خرقهٔ خلافت و ارشاد دریافت کرد. وی در ۱۰۳۸ق/۱۶۲۹م به فرمان شیخ خود به منطقهٔ هری‌پَربَت در نزدیکی قلعهٔ کشمیر کوچ کرد و در آنجا به وعظ و ارشاد و دستگیری مریدان مشغول شد. ملاشاه بدخشی تا زمان درگذشت میان‌میر، تابستان را در کشمیر، و زمستان را در لاهور در خدمت وی به‌سر می‌برد؛ اما از آن زمان به بعد در کشمیر اقامت گزید و در دامنهٔ کوه ماران، خانقاه و باغی به نام «چشمهٔ شاهی» احداث کرد (بختاورخان، ۴۱۰/۲؛ راشدی، ۴۳۲/۱).

بسیاری از صوفیان نام‌آور آن عصر از جمله دو تن از شاهزادگان بابری، یعنی داراشکوه و جهان آرا بیگم، در شمار مریدان بدخشی بودند. داراشکوه در آثار خود به تفصیل به شرح احوال و اقوال و نیز شطحیات شیخ خود پرداخته است (نک: *سکینة*، ۱۵۲ بب، *حسنات...*، ۲۶، ۶۰، ۶۴، *دیوان*، ۱۷، ۱۸، ۲۴، ۲۸، ۵۸؛ نیز نک: طباطبایی، ۲۹۰/۱؛ بیکرما، 4, 5, 65؛ عبدالحی، ۱۶۷/۵). جهان آرا بیگم، دختر بزرگ شاهجهان (حک ۱۰۳۷-۱۰۶۸ق) نیز *رسالهٔ صاحبیه* را در شرح احوال ملاشاه تدوین کرد و به گفتهٔ مؤلف *شاهجهان نامه* در اوایل دههٔ ۱۰۵۰ق مسجدی برای مریدان بدخشی در کشمیر بنا نهاد (کنبو، ۹۶/۳). برخی دیگر از مریدان ملاشاه اینانند: ولی رام (بنوالی پسر هیرامن کاتیهه که از هندوان بود)، حاجی صالح کشمیری، ملامحمد سعید، ملامحمد امین کشمیری، ملاعبدالنبی و توکل بیک کولابی که مجموعه‌ای با عنوان *نسخهٔ احوال شاهی* در شرح احوال استادش گرد آورده، و آن را براساس گزارش سالانهٔ زندگانی و تعالیم وی از ۱۰۳۸ق تا زمان وفات تنظیم کرده است (داراشکوه، *سکینة*، ۱۲۴، ۱۴۶، ۱۷۶-۱۷۷؛ رضوی، II/20,71,110).

شاه محمد بدخشی مورد احترام و توجه بسیاری از صوفیان، ادیبان و نیز دولتمردان عصر خود بود. فانی کشمیری، شاعر معروف کشمیر در سدهٔ ۱۱ق از او به بزرگی یاد کرده، و در منظومه‌های خود او را بسیار ستوده است (نک: رضازاده ملک، ۳۷/۲-۳۸). چنانکه مؤلف *واقعات کشمیر* نقل کرده، بدخشی با بابانصیب کشمیری، پرآوازه‌ترین صوفی سلسلهٔ ریشیهٔ کشمیر نیز مصاحبت داشته است (دیده‌مری، ۳۴۳؛ نیز نک: راشدی، ۴۴۱/۱-۴۴۲). آوازهٔ او و شخصیت پرجاذبه‌اش حتیٰ شاهجهان را نیز به سلک دوستداران وی کشاند. شاهجهان نخستین‌بار در ۱۰۵۰ق و پس از آن در ۱۰۵۵ق در کشمیر با او دیدار کرد و چنانکه گفته‌اند، بارها از او با عنوان «شاه معنوی هندوستان» نام برد (کنبو، ۲۷۴/۲-۲۷۵، ۷۷/۳، ۹۶؛ لاهوری، ۲۰۷/۲، ۴۲۱؛ لودی، ۱۲۹).

ملاشاه گاه تحت تأثیر جذبات عرفانی و حالات سکر، سخنان شطح‌آمیزی بر زبان می‌راند و همین امر سبب شد که برخی از علما و فقهای کشمیر به کفر و ارتداد او فتوا دهند؛ تا آنجا که حتیٰ تذکره نگار مشهور آن عصر، میرزا محمدطاهر نصرآبادی نیز به دیدهٔ انکار در او نگریسته، و زبان به طعن او گشوده است (نک: ص ۶۳؛ نیز واله، ۱۳۶ الف؛ هدایت، ۱۵۲؛ میرحسین دوست، ۱۶۶؛ عبدالرشید، ۲۰۱؛ اکرام، ۴۳۱؛ صفا، ۵(۲)/۱۲۳۴؛ رضوی، II/116).

چنانکه گفته‌اند بدخشی در آغاز سلطنت اورنگ زیب (۱۰۶۸-۱۱۱۸ق)، نخست به سعایت برخی مورد غضب پادشاه قرار گرفت، اما اندکی بعد به سبب یک قطعه رباعی که وی در تاریخ جلوس اورنگ زیب سرود، بخشوده شد. ملاشاه از ۱۰۶۹ق/۱۶۵۹م تا پایان عمر در لاهور ماند و همانجا وفات یافت و در قبرستان میان‌میر به خاک سپرده شد. آرامگاه او تاکنون پابرجاست (بختاورخان، ۴۱۱/۲؛ خافی خان، ۷۸/۲؛ قابل خان، ۱۱۱۰/۲؛ اخلاص، ۲۲۳؛ احمد، ۱۳۴/۲-۱۳۵؛ اکرام، ۴۳۲؛ جاوید، ۲۰۲-۲۰۳).

اساس اندیشهٔ عرفانی ملاشاه وحدت وجود است و از این جهت از آراء محیی‌الدین ابن عربی پیروی می‌کند. وی طریقت و حقیقت را مراتب شریعت می‌دانست و معتقد بود که نهایتِ طلب سلوک، و نهایتِ سلوک معرفت است که آن را نهایت نیست (ص ۱۸۵، ۱۸۷-۱۸۹؛ داراشکوه، *سکینة*، ۱۶۵-۱۶۶، ۱۶۹-۱۷۰). شیوهٔ سلوک او به نقل از داراشکوه، مبتنی بر بسط و رجا بود، هر چند خود در دوران سلوک ریاضتهای سخت و طاقت‌فرسایی را متحمل شد، اما بر مریدان خود آسان می‌گرفت. افزون بر آن، بر ذکر خفی و حبس نفس (پاس انفاس) نیز تأکید می‌ورزید (داراشکوه، همان، ۱۵۶، ۱۶۷، نیز برای ریاضتهای وی، نک: ۱۵۵-۱۵۶، ۱۵۹).

آثار:

۱. *تفسیرشاه*، یا *شاه تفاسیر*، تفسیری است عرفانی بر سوره‌های فاتحه، بقره، آل عمران و یوسف، به زبان فارسی و عربی. ملاشاه این اثر را در ۱۰۵۷ق تدوین کرد و قسمت آخر آن، یعنی تفسیر سورهٔ یوسف را به نظم فارسی، در قالب مثنوی سرود. از این اثر چندین نسخه موجود است (نک: منزوی، ۵۸/۱-۵۹؛ استوری، I(1)/18-19؛ احمد، ۱۳۸/۲؛

اسماعیل، ۹۰ ب؛ خان لاهوری، ۳۳۳؛ ریو، II/691؛ *بانکیپور*، III/112).

۲. *دیوان*. ظاهراً دو دیوان شعر از او باقی مانده که در بردارندهٔ غزلیات، بخشی از رباعیات، قصاید و مثنویات اوست (برای نسخه‌های آن، نک: خان لاهوری، ۳۳۴؛ اسماعیل، ۸۹؛ چوهدری، ۳۶۲؛ ریو، II/690-691).

۳. *شرح رباعیات*، شامل رباعیات عرفانی که ملاشاه آن را به پیروی از جامی و محمد دوانی (د ۹۰۸ق) در وحدت وجود سروده، و خود نیز آنها را شرح کرده است (نک: منزوی، ۱۶۱۴/۳؛ خان لاهوری، ۳۳۵،۳۳۴؛ احمد، ۱۵۶/۲-۱۶۰).

۴. مثنویات. مجموعهٔ مثنویهای ملاشاه در ۹ رساله جمع آمده که اینهاست: *رسالهٔ بسم الله*، *رسالهٔ حمد و نعت و منقبت*، *رسالهٔ یوسف و زلیخا*، *رسالهٔ دیوانه*، *رسالهٔ مرشد*، *رسالهٔ ولوله*، *رسالهٔ هوش*، *رساله در تعریفات خانه‌ها*، *باغات و منازل کشمیر*، و *رسالهٔ نسبت* (نک: همو، ۱۴۰/۲-۱۵۶؛ خان لاهوری، ۳۳۳-۳۳۴، ۳۴۱-۳۴۶؛ اسماعیل، ۸۹-۹۰؛ منزوی، ۱۹۱۰/۳؛ بانکیپور، III/114-115؛ عبدالله، I/358-359؛ اته، I/862-863).

۵. *مکتوبات*، مجموعهٔ نامه‌هایی عرفانی است با سرآغاز «دولت دیدار نصیب» در هدایت و ارشاد مریدان. دو نسخه از آن موجود است (نک: منزوی، ۲۰۱۱/۳؛ احمد، ۱۶۰/۲-۱۶۳). داراشکوه شماری از این نامه‌ها را در *سکینة الاولیاء* آورده است (نک: ص ۱۸۰-۱۹۶).

افزون بر اینها در *کلیات* ملاشاه علاوه بر آثار یاد شده، رقعات و قصاید عربی نیز دیده می‌شود (برای اطلاع، نک: خان لاهوری، ۳۳۳-۳۳۵؛ چوهدری، همانجا). گزیده‌هایی نیز از سروده‌های او در قالب غزل و رباعی در تذکره‌های عرفانی و ادبی به چشم می‌خورد (نک: داراشکوه، همان، ۱۹۶-۲۰۴؛ اخلاص، ۲۲۴؛ واله، ۱۳۶ ب؛ هدایت، ۱۵۲-۱۵۳؛ صفا، ۵(۲)/۱۲۳۵-۱۲۳۶؛ راشدی، ۴۳۰/۱ ب).

مآخذ: احمد، ظهورالدین، پاکستان میں فارسی ادب کی *تاریخ*، لاهور، ۱۹۷۴م؛ اخلاص، کشن چند، *همیشه بهار*، به کوشش وحید قریشی، کراچی، ۱۹۷۳م؛ اسماعیل، شاه محمد، «ملاشاه ــ تفسیر قرآن اور عربی کلام»، *خدا بخش لائبریری جرنل*، پتنه، ۱۹۸۳م، شم ۲۴؛ اکرام، محمد، *رود کوثر*، لاهور، ۱۹۹۲م؛ بختاورخان، محمد، *مرآة‌العالم: تاریخ اورنگ زیب*، به کوشش ساجده س. علوی، لاهور، ۱۹۷۹م؛ بدخشی، شاه محمد، «مکتوبات»، همراه *سکینة الاولیاء* (نک: هم، داراشکوه)؛ جاوید، قاضی، *پنجاب کی صوفی دانشور*، لاهور، ۱۹۸۶م؛ چوهدری، محمدحنیف، «حضرت ملاشاه و شعر او»، *گوهر*، تهران، ۱۳۵۳ش، س ۲، شم ۴؛ خافی‌خان نظام‌الملکی، محمدهاشم، *منتخب اللباب*، به کوشش کبیرالدین احمد، کلکته، ۱۸۷۴م؛ خان لاهوری، یمین، *تاریخ شعر و سخنوران فارسی در لاهور*، لاهور، ۱۹۷۱م؛ داراشکوه، محمد، *حسنات العارفین*، به کوشش مخدوم رهین، تهران، ۱۳۵۲ش؛ همو، *دیوان*، به کوشش احمد نبی خان، لاهور، ۱۹۶۹م؛ همو، *سکینة الاولیاء*، به کوشش تاراچند و محمدرضا جلالی نائینی، تهران، ۱۳۴۴ش؛ دیده‌مری، محمداعظم، *واقعات کشمیر*، ترجمهٔ حمید یزدانی، ۱۹۹۵م؛ راشدی، حسام‌الدین، *تذکرهٔ شعرای کشمیر*، لاهور، ۱۹۸۳م؛ رضازاده ملک، رحیم، تعلیقات بر *دبستان المذاهب* کیخسرو اسفندیار، تهران، ۱۳۶۲ش؛ صفا، ذبیح‌الله، *تاریخ ادبیات در ایران*، تهران، ۱۳۶۴ش؛ طباطبایی، غلامحسین، *سیرالمتأخرین*، لکهنو، چ سنگی؛ عبدالحی، *نزهة الخواطر*، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۶ق/۱۹۷۶م؛ عبدالرشید، *تذکرهٔ شعرای پنجاب*، لاهور، ۱۳۴۶ش؛ غلام‌سرور لاهوری، *خزینة الاصفیا*، کانپور، ۱۹۲۹م؛ قابل‌خان، ابوالفتح، *آداب عالمگیری*، گردآوری صادق مطلبی انبالوی، به کوشش عبدالغفور چودهری، لاهور، ۱۹۷۱م؛ کنبو، محمدصالح، *عمل صالح (شاهجهان‌نامه)*، به کوشش غلام یزدانی و وحید قریشی، لاهور، ۱۹۶۷م؛ لاهوری، عبدالحمید، *بادشاه نامه*، به کوشش کبیرالدین احمد و عبدالرحیم، کلکته، ۱۸۶۸م؛ لودی، شیرعلی، *مرآة الخیال*، به کوشش ملک الکتاب شیرازی، بمبئی، ۱۳۲۴ق؛ منزوی، *خطی مشترک*؛ میرحسین دوست سنبهلی، *تذکرهٔ حسینی*، لکهنو، ۱۲۹۳ق؛ نصرآبادی، محمدطاهر، *تذکره*، به کوشش وحید دستگردی، تهران، ۱۳۱۷ش؛ واله داغستانی، علیقلی، *ریاض الشعراء*، نسخهٔ عکسی موجود در کتابخانهٔ مرکز؛ هدایت، رضاقلی، *ریاض‌العارفین*، به کوشش مهرعلی گرگانی، تهران، ۱۳۴۴ش؛ نیز:

Abdullah, S. M., *A Descriptive Catalogue of the Persian, Urdu and Arabic Manuscripts in the Panjab University Library*, Lahore, 1942; *Bankipore*; Bikrama, J. H., *Dārā Shikūh: Life and Works*, New Delhi, 1982; Ethé, H., *Catalogue of the Persian Manuscripts in the Library of the India Office*, Oxford, 1903; Rieu, Ch., *Catalogue of the Persian Manuscripts in the British Museum*, Oxford, 1966; Rizvi, A. A., *A History of Sufism in India*, New Delhi, 1983; Storey, C. A., *Persian Literature*, London, 1970; *Türkiye dianet vakfı İslâm ansiklopedisi*, Istanbul, 1992.

محمدجواد شمس

بَدَخشی، محمدامین (ز ۱۰۲۰ق/۱۶۱۱م)، فرزند علی‌الدین جهانگیر، از صوفیان نقشبندیهٔ مجددیهٔ سدهٔ ۱۱ق. از آنجا که وی بیشتر عمر خود را بیرون از هند گذرانیده، تذکره‌نویسان شبه قاره کمتر از او یاد کرده‌اند.

وی در بدخشان متولد شد و پس از خرابی زادگاهش در اثر هجوم ازبکان و فوت پدر و مادر، رهسپار هند گردید. در لاهور ابتدا با شیخ آدم بنوری (د ۱۰۵۳ق/۱۶۴۳م) آشنا شد؛ سپس به وسیلهٔ وی دست ارادت به خواجه محمد معصوم سرهندی (د ۱۰۷۹ق/۱۶۶۸م)، فرزند و جانشین شیخ احمد سرهندی مؤسس سلسلهٔ نقشبندیهٔ مجددیه داد (سرهندی، ۳۱/۲، ۳۳). بدخشی در ۱۰۵۰ق/۱۶۴۰م در سرهند اقامت داشت و همراه غلام محمد، فرزند شیخ آدم بنوری در جلسات درس خواجه محمد سعید، خواجه محمد معصوم و شاه محمد یحییٰ (فرزندان شیخ احمد سرهندی) حاضر می‌شد (همو، ۳۰/۲-۳۱). وی در ۱۰۵۱ق همراه شیخ آدم بنوری رهسپار مکه شد و تا ۱۱۰۲ق/۱۶۹۱م در آنجا ماند، سپس به مصر رفت و در آنجا درگذشت (نک: همو، ۳۲/۲، ۳۳).

آثار: بدخشی در ضمن سفرهای خود از استادان بزرگی بهره‌مند شد و آثاری تألیف نمود که نسخه‌هایی از آنها موجود است، از جمله:

۱. *مناقب الحضرات* (یا *مناقب احمدیه*، *حضرات احمدیه*، *مناقب آدمیه*)، که تذکره‌ای است دربارهٔ زندگی و اقوال مشایخ نقشبندیهٔ مجددیه، شیخ احمد سرهندی و فرزندانش. این کتاب به زبان فارسی است و دارای یک مقدمه و ۳ مطلب و ۱۱ باب و خاتمه است (نقوی، ۷۴۴؛ منزوی، *خطی...*، ۹۰۶/۱۱، ۲۳۳۱/۱۲؛ احمد، ۶۴۷؛ استوری، I(2)/991-992). ترجمهٔ اردوی این اثر در ۱۹۴۰م در لاهور به چاپ رسیده است.

۲. *نتایج الحرمین*، در ۳ جلد، که جلد اول آن تفسیر صوفیانه‌ای از سورهٔ فاتحه، جلد دوم در کرامات شیخ بنوری و جلد سوم در شرح احوال اوست (منزوی، همان، ۹۲/۱، ۹۳، ۹۰۶/۱۱، ۹۰۷، ۲۳۴۸/۱۲).

۳. *کرامات آدمیه*، که زندگی‌نامهٔ شیخ آدم بنوری و احتمالاً جلد سوم *نتایج‌الحرمین* است (منزوی، *فهرستواره*...، ۲۳۱۶/۳، خطی، ۲۰۴۰/۳، ۹۰۵/۱۱،۲۳۰۱/۱۲؛ نیز نک: اته، I/317).

۴. *المفاوضة بین الانسان و الکعبة*، که شرح گفت‌وگو و مناظره‌ای است میان شیخ آدم بنوری و شیخ احمد قشاشی در برتری کعبه یا انسان مؤمن و انبیاء. این کتاب به فارسی است (منزوی، همان، ۱۹۵۹/۳-۱۹۶۰).

۵. *نکات الاسرار*، که اصل آن از شیخ آدم بنوری است و بدخشی آن‌را در ۴فصل گردآوری و تدوین کرده‌است (همان، ۲۰۷۸/۳، ۹۰۵/۱۱، فهرست...، ۸۴۳/۲).

۶ـ۹. *فقه ضروریه در مذاهب اربعه؛ مناسک الحج و العمرة و فضائلها و آداب‌الزیارات؛ منتخب‌احادیث جوامع و مسانیدحضرات؛ اختصار التاریخ فی فضایل الحرمین الشریفین* (دانشنامه...، ۴۷۶/۲).

مآخذ: احمد، ظهورالدین، «اولیاء کرام کی تذکری»، *تاریخ ادبیات مسلمانان پاکستان و هند*، لاهور، ۱۹۷۱م، ج ۴؛ *دانشنامهٔ جهان اسلام*، تهران، ۱۳۷۵ش؛ سرهندی، محمداحسان، *روضة القیومیة*، به کوشش اقبال احمد فاروقی، لاهور، ۱۴۰۹ق/ ۱۹۸۹م؛ منزوی، *خطی مشترک*؛ همو، *فهرست نسخه‌های خطی کتابخانهٔ گنج بخش*، اسلام‌آباد، ۱۳۵۷-۱۳۶۱ش؛ همو، *فهرستوارهٔ کتابهای فارسی*، تهران، ۱۳۷۶ش؛ نقوی، علیرضا، *تذکره‌نویسی فارسی در هند و پاکستان*، تهران، ۱۳۴۳ش؛ نیز:
Ethé, H., *Catalogue of Persian Manuscripts in the Library of the India Office*, Oxford, 1903; Storey, C. A., *Persian Literature*, London, 1972.

غلامعلی آریا

بَدَخْشی، ملامحمد (د ۹۲۲ق یا ۹۲۳ق/۱۵۱۶ یا ۱۵۱۷م)، از صوفیان حنفی سلسلهٔ نقشبندیه. نسبت وی به صورت بَلَخشی نیز آمده (نک: غزی، ۸۹/۱؛ نبهانی، ۲۹۴/۱).

او در بدخشان به دنیا آمد و همانجا نزد عمویش به آموختن بخشی از قرآن پرداخت (غزی، همانجا؛ نبهانی، ۲۹۵/۱؛ طاش کوپری‌زاده، ۳۵۸). پس از آن به دمشق رفت و در آنجا به جمع مریدان مولانا زاده شیخ محمد عبدالله اترازی، مشهور به «ابن مولیٰ اترازی» از خلفای شیخ عبیدالله احرار (د ۸۹۵ق/۱۴۹۰م) پیوست و پس از وفات شیخ با عنوان خلیفهٔ او به ارشاد مریدان پرداخت و طریق ترک دنیا و تجرد را در پیش گرفت (سعدالدین، ۵۸۴/۲ - ۵۸۵؛ طاش کوپری‌زاده، ۳۵۷؛ غزی، همانجا؛ خانی، ۱۷۲).

بدخشی را از معتقدان محیی‌الدین ابن عربی دانسته‌اند (غزی، همانجا)، و نیز گفته‌اند که وی بر خواطر وقوف داشت و بدون سعی در کسب علوم ظاهری، از طریق کشف و الهام به حقایقی دست یافته بود و به همین دلیل، مریدان خود را از مطالعه و تحصیل علوم ظاهری منع می‌کرد (طاش کوپری‌زاده، ۳۵۷-۳۵۸؛ غزی، ۸۹/۱-۹۰؛ نبهانی، ۲۹۴/۱-۲۹۵). خواجه‌محمدقاسم (از نوادگان خواجه‌عبیدالله‌احرار) که با ملامحمد بدخشی و ملااسماعیل شروانی (د ۹۴۲ق/۱۵۳۵م) از مریدان خواجه عبیدالله احرار در دمشق مصاحبت داشته، از اختلاف نظر آن دو دربارهٔ فراگیری علوم ظاهری و همچنین از ارتباط میان آن دو و اشتیاق ملااسماعیل به دیدار ملامحمد یاد کرده است (نک: سعدالدین، ۵۸۵/۲-۵۸۶؛ طاش کوپری‌زاده، غزی، همانجاها).

سلطان سلیم عثمانی هنگام فتح دمشق دوبار در مجلس بدخشی حاضر شد که در بار دوم شیخ سلطان را به رعایت حقوق مردم سفارش کرد (نک: ابن طولون، *اعلام*...، ۲۸۷-۲۸۸؛ سعدالدین، ۵۸۶/۲؛ طاش کوپری‌زاده، ۳۵۷؛ غزی، ۸۹/۱؛ خانی، همانجا).

از آنجا که بدخشی مخالف فراگیری علوم و نیز مطالعهٔ کتب بود، طبعاً اثری از خود برجای نگذاشته است. از احوال مریدان و خلفای وی نیز اطلاعی در دست نیست. وی در قبرستان صالحیه دمشق در پایین قبر ابن عربی (د ۶۳۸ق/۱۲۴۰م) به خاک سپرده شد (نک: ابن طولون، *القلائد*...، ۱۲۲/۱؛ «دائرة المعارف...[1]»، V/293).

مآخذ: ابن طولون، محمد، *اعلام الوریٰ*، به کوشش محمد احمد دهمان، دمشق، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۴م؛ همو، *القلائد الجوهریة*، به کوشش محمد احمد دهمان، دمشق، ۱۴۰۱ق/۱۹۸۰م؛ خانی خالدی نقشبندی، عبدالمجید، *الحدائق الوردیة*، دمشق، ۱۳۰۸ق؛ سعدالدین، محمد، *تاج التواریخ*، استانبول، ۱۲۸۰ق؛ طاش کوپری‌زاده، احمد، *الشقائق النعمانیة*، به کوشش احمد صبحی فرات، استانبول، ۱۴۰۵ق؛ غزی، محمد، *الکواکب السائرة*، به کوشش جبرائیل سلیمان جبور، بیروت، ۱۳۶۴ق/۱۹۴۵م؛ نبهانی، یوسف، *جامع کرامات الاولیاء*، به‌کوشش ابراهیم عطوه عوض، قاهره، ۱۴۰۹ق/ ۱۹۸۹م؛ نیز:
Türkiye diyanet vakfı İslâm ansiklopedisi, Istanbul, 1922.

محمدجواد شمس

بَدَخْشی، نورالدین‌جعفر (۷۴۰-۷۹۷ق/۱۳۳۹-۱۳۹۵م)، عارف، صوفی و شاگرد برجستهٔ میرسید علی همدانی (د ۷۸۶ق/۱۳۸۴م). نورالدین در روستاق بازار، واقع در غرب بدخشان به دنیا آمد (ابن‌کربلایی، ۱۵۸/۱؛ شوشتری، ۱۱۷/۲؛ ریاض، ۸۱-۸۲). از دوران کودکی و جوانی وی اطلاعی در دست نیست، اما چنانکه خود در معروف‌ترین اثرش، *خلاصة المناقب* آورده است، پیش از ملاقات با میرسیدعلی همدانی در ۷۷۳ق، از زادگاه خود مهاجرت کرده، و در ختلان ساکن شده بود (ص ۱۸۹-۱۹۰) و در همان سال به تشویق یکی از دوستانش به نام اخی علی حق گوی، به دیدار میرسید علی همدانی به روستای علیشاهیان یا علیشاه رفت و از همان ابتدا شیفتهٔ او شد (همو، ۱۹۰-۱۹۳)؛ اما میرسیدعلی که ظاهراً هنوز آمادگی لازم برای بیعت را در او نمی‌دید، پذیرفتن او را چند ماهی به تعویق انداخت تا سرانجام در عید فطر همان سال او را به شاگردی خود قبول کرد (همو، ۱۹۳-۱۹۵، ۲۰۲).

از آن هنگام تا زمان مرگ میرسیدعلی همدانی، نورالدین جعفر همواره ملازم او بود و از ارشاد و تربیت او بهره‌مند می‌شد. وی با استفاده از این ارشادات و با مجاهدهٔ خالصانه، نزد میرسیدعلی مقامی رفیع یافت و یکی از شاگردان خاص او شد، چنانکه سید در چند مورد در حضور خود به نورالدین اجازهٔ بیعت داد و مردم را به بیعت با او تشویق

1. *Türkiye*...

نمود (همو، ۲۹۴ـ ۲۹۵)؛ همچنین هرگاه که به سفر می‌رفت، وظیفهٔ تدریس و ارشاد مریدان را بر عهدهٔ نورالدین می‌گذاشت و خود از طریق نامه‌هایی که مـی‌فرستاد، با او ارتبـاط داشت (نک: ظفر، مقدمه بـر *خلاصة...*، «یج-ید»، مقدمه بر *زبدة...*، ۱۱).

میرسیدعلی همدانی هنگامی که به قصد سفر حج قریهٔ علیشاهیان را ترک می‌گفت، بدخشی را بر مسند خود نشاند، به او اجازهٔ قبول توبهٔ طالبان و تعلیم ذکر به مریدان را داد و پوستین و آفتابهٔ خود را به او بخشید (نک: بدخشی، ۲۹۵ـ۲۹۶). پس از بازگشت از سفر حج نیز بخشی از لـوازم شخصی خـود را در اختیار او گـذارد (همـو، ۲۹۶). سیـد غالباً بدخشی را در حضور دیگر مریدان می‌ستود (همو، ۲۹۳ـ۲۹۵)، اما گاه نیز در مواردی بر او عتاب می‌کرد (مثلاً نک: همو، ۲۰۶ـ۲۰۷، ۲۹۲ـ ۲۹۳، ۲۹۶).

بدخشی در هنگام مرگ میرسید علی در خانقاه فتح‌آباد در قریهٔ رستاق بازار اقامت داشت و در آنجا از طریق نامه‌ای که شمس‌الدین ماخانی از سوی قوام‌الدین بدخشی برای او آورده بود، از درگذشت سید باخبر شد (همو، ۲۷۲ـ۲۷۳، ۲۷۶ـ۲۷۹). پس از آن در ۷۸۷ق/۱۳۸۵م به ختلان آمد و در خانقاه اعظم آن شهر ساکن شد و به یادبود شیخ درگذشته‌اش، تألیف کتاب *خلاصة المناقب* را آغاز کرد (همو، ۷ـ۸).

با آنکه بدخشی از نزدیک‌ترین مریدان میرسیدعلی همدانی و از شاگردان خاص او بود، پس از درگذشت سید، دامادش خواجه اسحاق جانشین او شد (ریاض، ۸۳؛ شاه همدانی، ۵۳؛ اذکایی، ۶۴). چنانکه ابن کربلایی در حاشیهٔ *روضات الجنان* آورده است، بدخشی در ۱۶ رمضان ۷۹۷ در ۵۷ سالگی درگذشت (همانجا).

آثار:

۱. *خلاصة المناقب*، در مناقب میرسید علی همدانی، مهم‌ترین اثر بدخشی است و یک سال پس از درگذشت شیخ خود، آن را در ختلان تألیف کرده است. این کتاب قدیم‌ترین و پر اهمیت‌ترین منبع اطلاعات دربارهٔ میرسیدعلی به شمار می‌رود؛ چه، مؤلف خود مدت درازی ملازم او بوده، و حکایتها و اقوالی را که آورده، خود از زبان سید شنیده است. در این کتاب برخی اصطلاحات و مفاهیم عرفانی نیز با استفاده از آیات و احادیث شرح داده شده است. نخستین بار ترجمهٔ آلمانی این کتاب به قلم توفل در ۱۹۶۲م در لیدن انتشار یافت (افشار، ۳۲۶). پس از آن، سیده اشرف ظفر با استفاده از نسخه‌های خطی موجود، این کتاب را تصحیح کرد و در ۱۹۹۵م توسط مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان در اسلام‌آباد به چاپ رسانید.

۲. *اصطلاحات صوفیه*، که در آن برخی از مهم‌ترین مفاهیم عرفانی واصطلاحات صوفیان شرح و توضیح داده شده است. این رساله به کوشش ایرج افشار در مجلهٔ *فرهنگ ایران زمین* (ج ۱۶) به چاپ رسیده است.

۳. *شرح اوراد فتحیهٔ* [همدانی]، که یک نسخه از آن در کتابخانهٔ دانشگاه پنجاب لاهور و نسخهٔ دیگری در کتابخانهٔ دارالعلوم اسلامیهٔ پیشاور موجود است (ظفر، مقدمه بر *خلاصة*، «یز»).

نورالله شوشتری در *مجالس المؤمنین* (۱۳۵/۲) و معصوم علیشاه در *طرائق الحقائق* (۴۳۳/۲) کتاب *احباب* را به نورالدین جعفر نسبت داده‌اند.

مآخذ: ابن کربلایی، حافظ حسین، *روضات الجنان*، تهران، ۱۳۴۹ش؛ اذکایی، پرویز، *مروّج اسلام در ایران صغیر*، همدان، ۱۳۷۰ش؛ افشار، ایرج، حاشیه بر «*اصطلاحات الصوفیه* اثر شیخ نورالدین جعفر بدخشانی»، فرهنگ *ایران زمین*، تهران، ۱۳۵۴ش، ج ۱۶؛ بدخشی، نورالدین جعفر، *خلاصة المناقب*، به کوشش اشرف ظفر، اسلام‌آباد، ۱۹۹۵م؛ ریاض، محمد، *احوال و آثار و اشعار میرسیدعلی‌همدانی*، کراچی، ۱۳۷۰ش؛ شاه همدانی، حسین، *شاه همدان، میرسیدعلی همدانی*، ترجمهٔ محمد ریاض، اسلام‌آباد، ۱۹۹۵م؛ شوشتری، نورالله، *مجالس المؤمنین*، تهران، ۱۳۷۶ق؛ ظفر، اشرف، مقدمه بر *خلاصة المناقب* (نک: هم، بدخشی)؛ همو، مقدمه بر *زبدة‌المناقب* (ترجمهٔ اردوی *خلاصة المناقب*)، کراچی، ۱۹۹۳م؛ معصوم علیشاه، محمد معصوم، *طرائق الحقائق*، به کوشش محمد جعفر محجوب، تهران، ۱۳۱۸ش.

فاطمه لاجوردی

بَدْر، ناحیه‌ای در حجاز و نیز نام نخستین نبرد مهم میان مسلمانان و مشرکان مکه در رمضان ۲ق/مارس ۶۲۴م.

بدر واحه‌ای بر سر راه مدینه به مکه بوده که به سبب داشتن چاههای آب شهرتی درخور موقعیت خود داشته است. دربارهٔ نام‌گذاری این ناحیه چندین روایت می‌توان یافت، از جمله اینکه بدر نام دارنده یا حفر کنندهٔ چاهی در این ناحیه بوده است (ابوعبید، ۲۳۱/۱؛ یاقوت، ۵۲۴/۱) و گفته‌اند که مردانی از قبیلهٔ بنی‌غفار در آنجا سکنیٰ داشته‌اند (ابوعبید، همانجا؛ ابن قتیبه، ۱۵۲؛ یمانی، ۳۳). ناحیهٔ بدر به سبب برخورداری از منابع آب و سرسبزی، نزهتگاه اعراب به شمار می‌آمد و همچنین گونه‌ای بازار بوده است که اعراب به طور موسمی برای داد و ستد کالا در آنجا گرد می‌آمدند (واقدی، ۴۴/۱؛ طبری، ۴۳۸/۲؛ یاقوت، همانجا؛ نیز نک: علی، ۳۷۶/۷).

بدر هم‌اکنون، شهری است کوچک، در ۱۵۳ کیلومتری جنوب غربی مدینه و ۳۴۳ کیلومتری شمال مکه که قبایلی از حجاز در آن اقامت دارند و جمعیت آن به بیش از ۱۵ هزار نفر می‌رسد (برای اطلاع از اوضاع کنونی و دیگر شرایط جغرافیایی بدر، نک: یمانی، ۲۵، ۳۳ـ۳۵، ۳۹ـ۴۵).

بیشترین شهرت بدر به سبب وقوع نخستین رویارویی بزرگ و گستردهٔ پیامبر(ص) با مشرکان مکه در آنجاست که از آن غالباً با عنوان «بدر الکبریٰ» یاد می‌شود. در هیچ یک از دو غزوهٔ دیگری که به همین ناحیه مربوط است و یکی پیش از بدر بزرگ (نک: واقدی، ۱۲/۱) و دیگری مدتی پس از آن روی داد (نک: دنبالهٔ مقاله)، نبرد مهمی اتفاق نیفتاد. غالب سیره‌نگاران سده‌های نخستین، واقعهٔ بدر را گزارش کرده‌اند؛ گواینکه پاره‌ای از این گزارشها در جزئیات متفاوتند. می‌دانیم که مسلمانان از هنگام مهاجرت پیامبر(ص) به مدینه و استقرار در آن شهر تا رمضان ۲ق، درگیریهای پراکنده‌ای با مشرکان مکه داشتند. این درگیریها غالباً در شکل تعرض به کاروانهای تجاری و اموال بزرگان مکه بود، زیرا پیامبر(ص) بر آن بود که رویارویی با مشرکان مکه را با قطع یا تهدید رشتهٔ حیات اقتصادی آنان آغاز کند (برای نمونه، نک:

واقدی، ۹/۱).

در سبب وقوع غزوهٔ بدر بزرگ گفته‌اند که یکی از بزرگ‌ترین کاروانهای تجاری مکیان به سرکردگی ابوسفیان (ه‍ م) به سوی شام در حرکت بود (نک: عروه، ۱۳۱؛ واقدی، ۲۷/۱) و مسلمانان احتمالاً درصدد تعرض بدان بودند (همو، ۲۸/۱)، اما به هر حال، کاروان به شام رسید و پیامبر(ص) کسانی را مأمور گزارش از بازگشت این کاروان کرده بود (عروه، ۱۳۱-۱۳۲؛ واقدی، ۱۹/۱-۲۰). از آن سوی، ابوسفیان که اوضاع را به دقت زیرنظر داشت و گویا از وجود مأموران رسول خدا(ص) آگاهی یافته بود، کسی را به مکه گسیل کرد تا مشرکان را از قصد مسلمانان برای تعرض به کاروان تجاری مطلع کند (عروه، ۱۳۲؛ واقدی، ۲۸/۱؛ ابن هشام، ۲۵۷/۲-۲۵۸). این خبر که عمداً به نحو خاصی به اطلاع مکیان رسید، در میان بزرگان شهر جنب و جوشی پدید آورد، ولی چنین به نظر می‌رسد که در آغاز، موضوع جلوگیری از تعرض به کاروان تجاری، احتمالاً به سبب تصوری که از اوضاع مسلمانان مدینه وجود داشت، چندان جدی تلقی نشد؛ به ویژه که بنابر روایات، اندکی پیش از ورود فرستادهٔ ابوسفیان به مکه، عاتکه دختر عبدالمطلب رؤیایی دید که از آن به نابودی و نگون بختی بزرگان مکه تعبیر شد (عروه، ۱۳۴؛ واقدی، ۲۹/۱-۳۰؛ ابن هشام، ۲۵۸/۲؛ ابن حبیب، ۳۳۷-۳۳۸). این رؤیا در تضعیف روحیهٔ مشرکان تأثیری بسزا نهاد؛ چنانکه ابولهب (ه‍ م) از پیوستن به سپاهی که برای حفاظت از کاروان تدارک دیده شد، خودداری کرد (واقدی، ۳۳/۱؛ ابن هشام، ۲۶۱/۲؛ ابن حبیب، ۳۳۷-۳۳۸) و امیة بن خلف (ه‍ م) نیز به اصرار و تشویق ابوجهل (ه‍ م)، به این سپاه پیوست (عروه، همانجا؛ واقدی، ۳۶/۱-۳۷؛ ابن هشام، همانجا؛ طبری، ۴۳۰/۲). ابوجهل در تمامی مراحل تجهیز این سپاه و نیز تشویق مشرکان به جنگ با پیامبر(ص) در مراحل بعدی، نقشی اساسی داشت (نک: دنبالهٔ مقاله) و احتمالاً گمان می‌برد که فرصت مناسبی برای از میان برداشتن پیامبر(ص) و سرکوب مسلمانان فراهم آمده است (نک: وات، 11).

معلوم نیست سپاه مشرکان که شمار ایشان به ۹۵۰ تن می‌رسید و شامل بزرگان مکه بود (نک: بلاذری، *انساب...*، ۲۹۰/۱؛ ابن قتیبه، همانجا)، چه موقع به سوی بدر حرکت کرد، اما گفته‌اند که پیامبر(ص) بنابر قول مشهور، با ۳۱۳ تن از اصحاب خود (دربارهٔ شمار اصحاب از مهاجر و انصار، نک: ابن اسحاق، ۳۰۷؛ ابن هشام، ۳۶۳/۲-۳۶۴؛ ابن سعد، ۱۹/۲-۲۰). در شب ۱۲ یا ۱۳ از ماه رمضان ۲ق/مارس ۶۲۴م از مدینه خارج شد (واقدی، ۲۳/۱؛ قس: طبری، ۴۳۱/۲). گرچه در منابع موجود تصریح نشده که مقصد پیامبر(ص) از آغاز، ناحیهٔ بدر بوده است، اما می‌توان حدس زد که مسلمانان می‌دانستند که کاروان مکیان برای داد و ستد به بدر می‌آید یا دست کم از آنجا گذر می‌کند. احتمالاً مسلمانان تا نزدیک ناحیهٔ بدر، نمی‌دانستند که به جای کاروان تجاری، با سپاه مشرکان مکه روبه‌رو می‌شوند؛ زیرا چنانکه در روایتی به تصریح آمده است، دست کم برخی از مسلمانان گمان نمی‌بردند که جنگ بزرگی پیش‌رو باشد (ابن هشام، ۲۵۸/۲؛ طبری، ۴۲۱/۲).

به هر حال، پیامبر(ص) دربارهٔ رویارویی با مشرکان مکه ــ که در حوالی بدر بودند ــ با اصحاب رایزنی فرمود و پس از آنکه از همراهی صمیمانهٔ ایشان، و به ویژه انصار اطمینان حاصل کرد، تصمیم به نبرد گرفت (عروه، ۱۳۵-۱۳۶؛ واقدی، ۴۸/۱-۴۹؛ ابن هشام، ۲۶۶/۲-۲۶۷؛ نیز نک: فزاء، ۱۲۱/۱-۱۲۴). آنگاه سپاه پیامبر(ص) به سوی بدر به راه ادامه داد (برای منازلی که پیامبر(ص) در سراسر راه تا بدر پیمود، نک: باشمیل، ۱۲۷)، تا بدانجا رسید (واقدی، ۵۱/۱؛ ابن هشام، ۲۷۸/۲؛ طبری، ۴۴۶/۲). از آن سوی، چون ابوسفیان چنین پنداشت که کاروان در تعرض مسلمانان قرار ندارد، به مکیان پیغام داد که از همان راه بازگردند و خود راه کاروان را از بدر کج کرد، با اینهمه، ابوجهل برای برپایی جشن و سرور در بدر اصرار ورزید (عروه، ۱۳۶؛ واقدی، ۴۴/۱؛ ابن هشام، ۲۷۰/۲؛ طبری، ۴۳۷/۲-۴۳۸).

پیامبر(ص) پس از رایزنی با اصحاب، موقعیت برتری را در ناحیه اتخاذ فرمود و همین امر موجب شد تا مشرکان در شرایط نامساعدی قرار گیرند (عروه، ۱۳۷-۱۳۸؛ طبری، ۴۲۴/۲؛ نیز نک: وات، 12؛ برای تحلیلی از موقعیت برتر مسلمانان، نک: فراء، ۱۲۵/۱-۱۲۹). با آنکه شمار مشرکان و ساز و برگ جنگی ایشان بسی بیشتر از مسلمانان بود (طبری، ۴۷۷/۲)، ولی در مقایسه با وضع تزلزل آمیز مشرکان مکه، مسلمانان از روحیه‌ای قوی برخوردار بودند (واقدی، ۶۱/۱؛ ابن هشام، ۲۷۴/۲؛ نیز نک: زهری، ۶۴؛ عروه، ۱۳۹؛ طبری، ۴۲۵/۲-۴۲۶) و از این جهت بر مشرکان برتری داشتند (نیز نک: وات، 13)؛ به ویژه وقتی در آغاز نبرد، در یک جنگ تن به تن حمزة بن عبدالمطلب، امام علی(ع) و عبیدة بن حارث، توانستند عتبة بن ربیعه و پسرش ولید و برادرش شیبه را از پای درآورند (عروه، ۱۴۱؛ ابان احمر، ۶۲-۶۳؛ ابن هشام، ۲۷۷/۲-۲۷۸؛ طبری، ۴۴۴/۲-۴۴۵). در نبرد عمومی نیز که ظاهراً نخست با تیراندازی آغاز شد (ابن هشام، ۲۷۹/۲)، به زودی شکست در لشکر مشرکان افتاد و بسیاری از بزرگان ایشان همچون امیة بن خلف و ابوجهل ــ که حتیٰ پس از کشته شدن عتبه و برادر و فرزندش همچنان بر جنگ پای می‌فشردند (واقدی، ۷۰/۱) ــ هر یک به نحوی به قتل رسیدند (عروه، ۱۴۲-۱۴۳؛ واقدی، ۹۰/۱-۹۱؛ ابن هشام، ۲۸۰/۲، ۲۸۸-۲۸۹، ۳۶۸) یا اسیر شدند (همو، ۴/۲ بب؛ نیز نک: بلاذری، همان، ۲۹۷/۱-۳۰۳، ۳۰۵-۳۰۶). با آنکه گفته‌اند: در طی نبرد، پیامبر(ص) در سایه‌بانی بر نبرد اشراف داشت (نک: واقدی، ۶۷/۱؛ ابن هشام، ۲۷۲/۲؛ نیز نک: ابن بطوطه، ۱۴۲/۱؛ یمانی، ۱۶۰، ۱۶۵)، ولی به گفتهٔ امام علی(ع)، در این نبرد کسی از پیامبر(ص) به دشمن نزدیک‌تر نبود (ابن سعد، ۲۳/۲؛ طبری، ۴۲۶/۲).

شمار کشتگان سپاه مشرکان را در این نبرد ۷۰ تن و شمار اسیران را نیز در همین حدود آورده‌اند، ولی در هر دو شمار اختلافاتی در روایات دیده می‌شود (ابن هشام، ۳۶۵/۲ بب، ۳۷۲، ۲/۳ بب؛ قس: واقدی، ۱۴۶/۱، ۱۵۲؛ ابن قتیبه، ۱۵۵)، حال آنکه از سپاه مسلمانان حدود ۱۴ تن در

میانهٔ پیکار یا پس از آن به شهادت رسیدند (واقدی، ۱۴۵/۱؛ ابن سعد، ۱۷/۲ـ ۱۸؛ قس: ابن هشام، ۳۶۴/۲ـ ۳۶۵). پیامبر(ص) با اسیران به نیکویی رفتار کرد و جز یکی دو تن از مشرکان سرسخت، دیگران با پرداخت فدیه یا حتیٰ بدون آن و طبق برخی روایات، به شرط سوادآموزی به دیگران آزاد شدند (همو، ۲۹۸/۲، ۳۰۳، ۳۰۶، ۳۱۴ـ ۳۱۶؛ ابن سعد، ۲۲/۲، ۲۶).

از آن سوی مشرکان مکه خشمگینانه در انتظار انتقام بودند (واقدی، ۱۹۹/۱ـ ۲۰۰؛ ابن هشام، ۶۴/۳ـ ۶۵) و پس از ناکامی مسلمانان در غزوهٔ احد (ه م)، ابوسفیان صریحاً جنگ احد را در برابر روز بدر دانست (واقدی، ۲۹۶/۱ـ ۲۹۷) و پیامبر(ص) را برای سال دیگر به نبرد در «بدر الصفراء» ــ که بازاری موسمی بود ــ وعده داد. با آنکه پیامبر(ص) و اصحاب به وعده‌گاه آمدند، اما ابوسفیان و مشرکان از میانهٔ راه بازگشتند (همو، ۳۸۴/۱ـ ۳۸۸؛ ابن هشام، ۱۰۰/۳، ۲۲۰ بب).

اهمیت جنگ بدر تا بدانجا بود که سورهٔ انفال (ه م) در شأن این غزوه نازل گردیده، و در آن از جنگ بدر به عنوان «یوم الفرقان» یاد شده است (نک: عروه، ۱۴۴ـ ۱۴۵؛ واقدی، ۱۳۱/۱ بب؛ صالحی، ۳۰/۴؛ نیز نک: وات، 16). در آیهٔ دیگری از قرآن کریم (آل عمران/۳/۱۲۳) با تصریح به «بدر»، نصرت مسلمانان در این نبرد، از جانب خداوند اعلام شده است (نک: شیخ طوسی، *التبیان*، ۵۷۸/۲؛ قرطبی، ۱۹۰/۴ بب).

تأثیر غزوهٔ بدر برای هر دو سوی نبرد تا سالها بعد همچنان ادامه داشت؛ چنانکه از شرکت در بدر همچون افتخاری در میان مسلمانان یاد می‌شد (مثلاً نک: بلاذری، *انساب*، ۳۶/۵، ۷۰). پس از وفات پیامبر(ص) نیز اصحاب بدر میان دیگران امتیاز خاص داشتند؛ چنانکه وقتی عمر بن خطاب برای مسلمانان از سهم فتوحات عطایی در نظر گرفت، اصحاب بدر را جایگاهی خاص بخشید (همو، *فتوح*...، ۴۴۹ـ ۴۵۱) و حضور اصحاب بدر در پاره‌ای حوادث مهم نیمهٔ دوم سدهٔ ۱ق، از جمله بیعت با امیرالمؤمنین علی(ع)، از دید مسلمانان مهم تلقی می‌شد (مثلاً نک: شیخ مفید، *الجمل*، ۹۰، ۱۰۱، ۱۱۰؛ قس: ابن بطهٔ عکبری، ۵۹۶/۲). مکیان نیز با آنکه بعدها اسلام آوردند، اما ضربت بدر را فراموش نکردند و به ویژه پس از آنکه نزاعها و رقابتهای قبیلگی دوباره سر برآورد، مسألهٔ شکست در بدر جایگاهی خاص یافت؛ چنانکه در دورهٔ خلافت امیرالمؤمنین علی(ع) در ماجرای صفین، ولید بن عقبة بن ابی مُعیط که پدرش در جریان بدر به هلاکت رسیده بود (نک: ابن هشام، ۲۹۸/۲)، صریحاً از انتقام روز بدر سخن گفت و معاویه او را تشویق کرد (بلاذری، *انساب*، ۴(۱)/۹۹؛ دربارهٔ حضور امام علی(ع) در بدر، مثلاً نک: شیخ مفید، *الارشاد*، ۶۷/۱ بب؛ مجلسی، ۷۹/۴۱). در سالیان بعد نیز، یزید بن معاویه، پس از واقعهٔ کربلا، با تمثّل به بیتی از ابن زِبَعریٰ (ه م) به نوعی کینهٔ امویان را از اصحاب بدر، به ویژه خاندان علوی نشان داد (نک: ابن جوزی، ۱۵۸/۴).

به عنوان نمونه‌ای از تأثیر غزوهٔ بدر می‌توان به شمار ۳۱۳ تن اصحاب پیامبر(ص) در این نبرد اشاره کرد که در پاره‌ای از روایاتِ مربوط به ظهور حضرت حجّت (ع) به عنوان شمار اصحاب خاص آن حضرت یاد شده است (مثلاً نک: شیخ طوسی، *الغیبة*، ۴۷۷؛ مقدسی، ۵۹، ۱۲۳).

مآخذ: ابان احمر، *المبعث و المغازی*، به کوشش رسول جعفریان، قم، ۱۳۷۵ش؛ ابن اسحاق، محمد، *السیر و المغازی*، به کوشش سهیل زکار، بیروت، ۱۳۹۸ق/۱۹۷۸م؛ ابن بطوطه، رحلة، به کوشش محمد عبدالمنعم عریان، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ ابن بطهٔ عکبری، عبیدالله، *الابانة عن شریعة الفرق الناجیة*، به کوشش رضا بن نعسان معطی، ریاض، ۱۴۰۹ق/۱۹۸۸م؛ ابن جوزی، عبدالرحمان، *المنتظم*، به کوشش سهیل زکار، بیروت، ۱۴۱۵ق/۱۹۹۵م؛ ابن حبیب، محمد، *المنمق*، به کوشش خورشید احمدفارق، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ ابن سعد، محمد، *الطبقات الکبریٰ*، بیروت، دارصادر؛ ابن قتیبه، عبدالله، *المعارف*، به کوشش ثروت عکاشه، قاهره، ۱۹۶۰م؛ ابن هشام، عبدالملک، *السیرة النبویة*، به کوشش مصطفیٰ سقا و دیگران، بیروت، داراحیاء التراث العربی؛ ابوعبید بکری، عبدالله، *معجم ما استعجم*، به کوشش مصطفیٰ سقا، قاهره، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ باشمیل، محمد احمد، *غزوة بدر الکبریٰ*، قاهره، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ بلاذری، احمد، *انساب الاشراف*، ج ۱، به کوشش محمد حمیدالله، قاهره، ۱۹۵۹م، ج۴(۱)، به کوشش ماکس شلوسینگر، بیت‌المقدس، ۱۹۷۱م، ج ۵، به کوشش گویتین، بیت‌المقدس، ۱۹۳۶م؛ همو، *فتوح البلدان*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۶۵م؛ زهری، محمد، *المغازی النبویة*، به کوشش سهیل زکار، دمشق، ۱۴۰۱ق/۱۹۸۱م؛ شیخ طوسی، محمد، *التبیان*، به کوشش احمد حبیب قصیر عاملی، نجف، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۴م؛ همو، *الغیبة*، قم، ۱۴۱۱ق؛ شیخ مفید، *الارشاد*، قم، ۱۴۱۳ق؛ همو، *الجمل*، قم، ۱۴۱۳ق؛ صالحی، محمد، *سبل الهدیٰ و الرشاد*، به کوشش ابراهیم ترزی و عبدالکریم عزبادی، قاهره، ۱۴۱۱ق/۱۹۹۰م؛ طبری، *تاریخ*؛ عروة بن زبیر، *مغازی رسول‌الله(ص)*، به‌کوشش محمد مصطفیٰ‌اعظمی، ریاض، ۱۴۰۱ق/ ۱۹۸۱م؛ علی، جواد، *المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام*، بیروت، ۱۹۷۱م؛ فراء، طه عثمان، «جغرافیة موقعة بدر»، *الجزیرة العربیة فی عصر الرسول(ص) و الخلفاء الراشدین*، حجاز، ۱۴۱۰ق/۱۹۸۹م؛ قرآن کریم؛ قرطبی، محمد، *الجامع لاحکام القرآن*، قاهره، ۱۳۸۷ق/ ۱۹۶۷م؛ مجلسی، محمدباقر، *بحار الانوار*، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ مقدسی، یوسف، *عقد الدرر*، به کوشش عبدالفتاح محمد حلو، قاهره، ۱۳۹۹ق/ ۱۹۷۹م؛ واقدی، محمد، *المغازی*، به کوشش مارسدن جونز، لندن، ۱۹۶۶م؛ یاقوت، بلدان؛ یمانی، محمدعبده، بدرالکبریٰ، جده/دمشق، ۱۴۱۵ق/۱۹۹۴م؛ نیز:
Watt, W.M., *Muhammad at Medina*, Oxford, 1956.

علی بهرامیان

بَدْر، پیر بدرالدین بهاری (د ۲۷ رجب ۸۴۴ق/۲۲ دسامبر ۱۴۴۰م)، معروف به پیر بدر و بدر عالم، از صوفیان مشهور در بهار و بنگال. وی فرزند شیخ فخرالدین ثانی و نوهٔ شیخ شهاب الدین حق گوی بود (عبدالحی، ۳۶/۳). نیای او، شیخ فخرالدین زاهدی ــ که از معاصران قطب الدین بختیار اوشی کاکی بود ــ در میروت اقامت داشت و در همانجا مدفون گشت (غوثی، ۳۶). جد او، شهاب الدین حق گوی در زمان حکومت محمد شاه، فرزند تغلق شاه به دهلی رفت و در آنجا سکنیٰ گزید، اما به سبب انتقاد از سلطان مورد خشم قرار گرفت و به قتل رسید و از همین روی لقب «حق گوی» یافت (دهلوی، ۱۳۷؛ غوثی، ۳۷ـ ۳۸؛ کشمیری، ۹۱ـ ۹۲). پدر بدرالدین، شیخ فخرالدین ثانی در دهلی اقامت داشت و در همان شهر نیز درگذشت و به خاک سپرده شد (دهلوی، همانجا، حاشیه؛ غوثی، ۴۷؛ کشمیری، ۹۵).

هنگامی که سید جلال مخدوم جهانیان برای ملاقات با فیروزشاه از آچه به دهلی آمده بود، به خانقاه فخرالدین ثانی رفت و با او ملاقات کرد.

در این دیدار فخرالدین نزد مخدوم جهانیان از بسیاری فرزندان و سختی معیشت شکوه کرد. سید جلال مخدوم جهانیان او را مورد تفقد قرار داد و هر یک از فرزندانش را به نمایندگی از خود به منطقه‌ای فرستاد. در این میان منطقهٔ بهار و بنگال برای بدرالدین در نظر گرفته شد (غوثی، ۴۷- ۴۸؛ کشمیری، ۹۵-۹۶؛ قدوسی، ۸۵). از سوی دیگر، شیخ شرف‌الدین یحییٰ منیری نیز ــ که در آن هنگام در بهار ساکن بود ــ در نامه‌ای موافقت خود را با سفر بدرالدین به بهار اعلام کرد و او را به آنجا فراخواند (همانجا؛ رضوی، I/316). به این ترتیب، بدرالدین که پیش از آن نزد پدر خود و نیز شیخ جلال الدین حسن حسینی بخاری به تحصیل علوم ظاهری و باطنی پرداخته بود، از دهلی به بهار رفت؛ اما هنگامی به بهار رسید که شیخ شرف الدین یحییٰ درگذشته بود (۷۸۲ق/۱۳۸۰م) (عبدالحی، رضوی، همانجاها؛ قدوسی، ۸۵-۸۶).

بدر الدین پس از ازدواج با دختری از خانواده‌ای هندو به سنارگائون[1] و چیتاگونگ[2] در بنگال شرقی مهاجرت کرد (رضوی، همانجا). این نواحی در آن هنگام مناطقی دور افتاده بودند و زندگی در آنها خالی از خطر نبود. اقامت پیر بدر در آنجا و طرز سلوک و رفتار او در چشم اهالی بومی ــ که عمدتاً بوداییان و هندوانی عامی بودند (نک: تیتوس، 45-44) ــ عملی عجیب و متهورانه می‌نمود و آنان را به شدت تحت تأثیر قرار داد، چنانکه گروهی از آنان به تدریج به اسلام گرویدند (رضوی، همانجا؛ نیز نک: قدوسی، ۸۶-۸۷). پیر بدر پس از مدتی اقامت در بنگال شرقی آنجا را ترک گفت و به بهار بازگشت و تا پایان عمر خود در آنجا ماند. وی در طول اقامت خود در بهار روابط دوستانه‌ای با خاندان شرقی حاکم برجونپور برقرار کرد (رضوی، I/317).

پیر بدر ظاهراً تنها فرزند دختری به نام بی‌بی ابدال داشته که زنی پارسا و با تقوا بوده است (قدوسی، ۸۷). بدر عالم در بهار درگذشت و در همانجا به خاک سپرده شد. مزار او در بهار ــ که به چهوتی درگاه (درگاه کوچک) مشهور است ــ زیارتگاه مردم آنجاست. علاوه بر چهوتی درگاه، شمار دیگری مزارهای نمادین پیر بدر ــ که غالباً رو به دهانهٔ رودخانه‌ها ساخته شده‌اند ــ در مناطق مختلف چیتاگونگ و ارکان و دیگر نقاط بنگال شرقی یافت می‌شود (عبدالحی، رضوی، همانجاها؛ قدوسی، ۸۳، ۸۷).

نام پیر بدر بیش از هر چیز با دریاها و رودخانه‌ها مرتبط است. این ارتباط پیش از او نیز ظاهراً در خانوادهٔ وی وجود داشته است، چنانکه دربارهٔ نیای او، فخرالدین زاهدی نیز حکایتهایی دربارهٔ نجات بخشیدن کشتیها و مسافران دریایی نقل شده است (غوثی، ۳۶؛ کشمیری، ۹۲). بنا بر روایتهای عامه، بدرالدین سوار بر ماهی و یا سوار بر صخره‌ای به بنگال آمد و این خود نشانگر سلطهٔ او بر رودها و دریاهاست (قدوسی، ۸۶؛ رضوی، I/316). نام او از یک سو همراه (و گاه مترادف) با خواجه خضر ــ که او نیز از مقدسان نجات بخش ملاحان است (نک: تیتوس، 140-139) ــ ذکر می‌شود، و از سوی دیگر به عنوان یکی از پنج پیر (ه م) به شمار می‌رود. پنج پیر که جمعی متشکل از قاضی میان، زنده قاضی، شیخ فرید، خواجه خضر و پیر بدر عالم است، مجموعه‌ای از مقدسانند که مورد احترام و ستایش عمیق هر دو گروه مسلمانان و هندوها در بنگالند و مردم در دشواریها، به خصوص در سفرها و خطرات دریایی از آنان یاری می‌طلبند (رضوی، I/317). هم از این‌رو، ملاحان بنگالی ــ که به توانایی معنوی پیر بدر در نجات خود از طوفان و دیگر سختیهای دریا معتقدند ــ در هنگام بروز هر نوع خطری با خواندن ورد «الله، نبی، پنج پیر، بدر، بدر» از پنج پیر و به خصوص از بدر یاری می‌طلبند (قدوسی، ۸۵- ۸۶؛ رضوی، I/317-318).

مآخذ: دهلوی، عبدالحق، *اخبار الاخیار*، سکهر، فاروق اکیدمی؛ عبدالحی، *نزهة الخواطر*، حیدر آباد دکن، ۱۳۷۱ق/۱۹۵۱م؛ غوثی شطاری، محمد، *گلزار ابرار*، به کوشش محمد ذکی، پتنه، ۱۹۹۴م؛ قدوسی، اعجاز الحق، *تذکرهٔ صوفیائی بنگال*، لاهور، ۱۹۶۵م؛ کشمیری همدانی، محمد صادق، *کلمات الصادقین*، به کوشش محمد سلیم اختر، اسلام آباد، ۱۹۸۸م؛ نیز:

Rizvi, A. A., *A History of Sufism in India*, New Delhi, 1985; Titus, M. T., *Indian Islam*, New Delhi, 1979.

فاطمه لاجوردی

بَدِر (نصیرالدوله)، میرزا احمد (۱۲۸۷-۱۳۴۹ق/۱۸۷۰-۱۹۳۱م)، وزیر و سیاست پیشهٔ ایران در اواخر دورهٔ قاجار و اوایل عصر پهلوی. او فرزند عبدالوهاب آصف‌الدوله (ه م)، از دولتمردان معروف عصر ناصری است. میرزا احمد در رشت زاده شد و در تهران دانشهای مرسوم و متداول زمان را تحصیل کرد و برخی را نیز از پدر آموخت. آنگاه نزد معلمان ایرانی و اروپایی زبان فرانسه و علوم ریاضی و طبیعی را فرا گرفت (یغمایی، ۱۷۶؛ نوایی، ۴۰).

او از نوجوانی با شیوهٔ خدمت در دیوان و دربار آشنا شد. در ۱۳۰۱ق ناصرالدین شاه پدرش را که لقب نصیرالدوله داشت، به آصف‌الدوله ملقب ساخت و لقب پدر را به پسر بخشید. میرزا احمد در این هنگام ۱۲ ساله بود و ظاهراً به گفتهٔ اعتمادالسلطنه در مراسم لقب بخشی مقام وزارت تجارت را نیز به دست آورد، اما همو در حوادث دو روز بعد، از نادرستی این موضوع خبر می‌دهد (ص ۳۴۵-۳۴۶؛ بامداد، ۷۸/۱). این واقعه را صدیق‌الممالک شیبانی، مورخ دیگر عصر قاجار در شمار حوادث سال ۱۳۰۳ق/۱۸۸۵م آورده (ص ۲۳۶)، اما روایت اعتماد السلطنه به سبب نزدیکی و ارتباط او با شاه و دربار از صحت بیشتری برخوردار است.

پس از مرگ عبدالوهاب آصف‌الدوله در ۱۳۰۴ق/۱۸۸۶م، ورثهٔ او ۵۰ هزار تومان به ناصرالدین‌شاه تقدیم داشتند و اجازهٔ اطلاق لقب «جناب» را برای نصیرالدولهٔ نوجوان به دست آوردند و بدین‌سان، او «منشی حضور» شاه شد. بدر تا ۱۳۱۳ق/۱۸۹۵م که ناصرالدین شاه کشته شد، این مقام را حفظ کرد و سپس به خدمت وزارت خارجه درآمد (اعتمادالسلطنه، ۵۴۵؛ یغمایی، ۱۷۶-۱۷۷). در وزارت خارجه، از آن‌رو که تحصیلات گسترده‌ای داشت و علوم قدیم و دانشهای روز را به خوبی فرا گرفته بود و بر ادبیات فارسی و زبانهای خارجی تسلط کافی

1. Sunargaon 2. Chittagong

داشت، به سرعت پیشرفت کرد. در ۱۳۲۲ق/۱۹۰۴م مأمور خدمت در سفارت ایران در بلژیک شد و اندکی بعد مقام وزیر مختاری ایران در آن کشور را به دست آورد و با گذشت زمان در میان سفیران کشورهای خارجی در بلژیک اعتبار فراوان و شهرتی درخور یافت (سپهر، ۱۲۸؛ وحیدنیا، ۷۹؛ نوایی، همانجا؛ یغمایی، ۱۷۷).

دوران سفارت او ۶ سال طول کشید. پس از بازگشت به ایران رئیس دیوان عالی تمیز شد و سپس در ۱۳۳۴ق در کابینهٔ نخست میرزا حسن‌خان وثوق‌الدوله (همسر خواهرش) به سمت معاونت وزارت خارجه منصوب گردید و اندکی بعد کفیل این وزارتخانه شد (وحیدنیا، همانجا؛ یغمایی، ۱۷۸). نصیرالدوله در دورهٔ دوم صدارت وثوق‌الدوله که از ۸ شوال ۱۳۳۶ق/۲۶ تیر ۱۲۹۷ش آغاز شد و حدود دو سال دوام داشت، وزیر معارف بود و در این دوران توانست از عهدهٔ خدمات مهمی به فرهنگ و معارف کشور برآید. این دولت تا ۸ شوال ۱۳۳۸ق/۴ تیر ۱۲۹۹ش بر سر کار بود و در این تاریخ به سبب انعقاد قرارداد ۱۹۱۹م با انگلیس و مخالفت عمومی با آن ساقط شد (یغمایی، ۱۷۶- ۱۷۸؛ صفایی، ۴۳۲، ۴۴۱).

بدر پس از آن تا چند سال کار مهمی نداشت و اوقات را برای رسیدگی به امور شخصی می‌گذراند. تا آنکه در اوایل سال ۱۳۰۵ش در دورهٔ ششم مجلس نمایندهٔ سیرجان شد (*اسامی...*، ۷۲؛ قس: شجیعی، ۳۰۷، که او را نمایندهٔ کرمان دانسته است)، اما پیش از افتتاح مجلس، مستوفی‌الممالک، رئیس الوزرای وقت، او را بـه وزارت معـارف برگماشت (ملکی، ۲۰۵/۱). دوران اخیر وزارت او کوتاه بود و از ۲۲ خرداد تا ۱۸ بهمن ۱۳۰۵ ادامه داشت (سعادت، ۷۵؛ نیز نک: یغمایی، ۲۹۱).

پس از آن نصیرالدوله بجز عضویت در کمیسیون معارف منصبی نداشت، تا آنکه در ۴ بهمن ۱۳۰۹، در ۶۲ سالگی درگذشت (اقبال آشتیانی، ۳۷). پیکر او را در حرم حضرت عبدالعظیم به خاک سپردند و وثوق‌الدوله رئیس الوزرای سابق در رثای او قطعه‌ای سرود (یغمایی، ۱۸۶-۱۸۷). نصیرالدوله مردی میانه قامت، هوشمند، نیک محضر، گشاده‌رو، و مشوق علم و هنر بود و در دوران وزارت خود به سادگی می‌زیست.

خدمات و فعالیتهای فرهنگی: بدر از جمله وزیران نامی معارف ایران بود و در راه توسعه و گسترش دانشهای جدید در کشور سخت کوشید. از خدمات برجستهٔ او تأسیس و تکمیل مدارس بود. وثوق‌الدوله رئیس الوزرای وقت نیز با او همراهی کامل داشت و پیشنهادهای وی را تا جایی که بودجهٔ دولت اجازه می‌داد، می‌پذیرفت و خواسته‌های او را برآورده می‌کرد (نک: همو، ۱۷۹-۱۸۰).

نصیرالدوله برای اجرای کامل قانون اداری وزارت معارف ــ که پیش از او به تصویب رسیده بود ــ شورای عالی معارف را تشکیل داد (همو، ۱۸۳-۱۸۴). اقدام پسندیدهٔ دیگر او، تأسیس دارالمعلمین (دانشسرا) مرکزی و تبدیل مدرسهٔ دخترانهٔ «فرانکوپرسان» به دارالمعلمات بود (۱۲۹۷ش). دارالمعلمین مرکزی در ۱۲۹۸ش افتتاح شد و در آغاز دو کلاس داشت، یکی ابتدایی و دیگری عالی؛ ریاست آن را ابوالحسن فروغی برعهده داشت و استادان نام‌آوری چون عباس اقبال، غلامحسین رهنما و بدیع‌الزمان فروزانفر در آن تدریس می‌کردند (قاسمی، ۵۰۲، ۵۰۴؛ نوایی، ۳۶-۳۸).

بدر در ۱۲۹۷ش ۳ مدرسهٔ متوسطهٔ جدید دایر کرد. مدرسهٔ سلطانی به ریاست سلطان العلما، مدرسه سیروس به ریاست محسن قریب، و مدرسه‌ای دیگر به ریاست آقامیرزا ضیاءالدین. در این زمان آموزش ابتدایی و متوسطه گسترش بسیار یافت و افراد بی‌بضاعت به صورت رایگان در این مدارس آموزش می‌دیدند (قاسمی، ۲۵۷، ۳۲۲). او از محل تصویب‌نامهٔ ۴ ماده‌ای هیأت وزرا (۲۸ جمادی‌الاول ۱۳۳۶) جمعاً ۳۰ دبستان دو کلاسه تا چهار کلاسهٔ پسرانه و ۱۰ مدرسهٔ دخترانه و ۹ دبیرستان یک یا دو کلاسه همراه با کلاسهای دبستانی در تهران و چند مدرسه در شهرستانها تأسیس کرد (همو، ۳۲۲، ۳۲۵-۴۲۴).

از خدمات دیگر نصیرالدوله در دوران وزارت، تصویب نظام‌نامه‌ای برای حل مشکلات داروفروشان و اطبا بود که براساس آن از داروفروشان تهران و شهرستانها امتحان به عمل آمد و کسانی که از عهده برآمدند، اجازهٔ ادامهٔ کار یافتند. همچنین وی مقرر کرد که دانشجویان مدرسهٔ طب هفته‌ای دو روز در بیمارستان دولتی حضور یابند و پزشکی عملی را از استادان بیاموزند (یغمایی، ۱۸۲-۱۸۳).

از اقدامات دیگر نصیرالدوله، تفکیک کلاس موزیک از مدرسهٔ دارالفنون و تشکیل مدرسه‌ای جدید برای آموزش موسیقی بود. شاگردان این مؤسسهٔ آموزشی را که زیرنظر وزارت معارف اداره می‌شد، افراد نظامی و غیرنظامی تشکیل می‌دادند (قاسمی، ۲۸۹). از کارهای دیگر دورهٔ اول وزارت او، انتشار مجلهٔ *اصول تعلیم* یا *اصول تعلیمات* بود که شمارهٔ اول آن در ۱۴ رجب ۱۳۳۸ق/۳ آوریل ۱۹۲۰م به چاپ رسید و پس از انتشار ۶ شماره، ادارهٔ آن بر عهدهٔ ابوالحسن فروغی رئیس دارالمعلمین عالی نهاده شد. *سالنامهٔ معارف ایران* نیز در ۱۲۹۷ش منتشر شد. این سالنامه اطلاعات گرانبهایی از اوضاع فرهنگی آن عصر را دربردارد (همو، ۱۲۳-۱۲۴، ۲۵۴-۲۵۵).

بدر در دوران کوتاه وزارت معارف خود در کابینهٔ مستوفی الممالک در ۱۳۰۵ش نیز خدمات مهمی انجام داد. از جمله کتابخانهٔ معارف را تأسیس کرد که بعداً نام آن به کتابخانهٔ ملی تغییر یافت و حدود ۱۵ هزار جلد از کتابهای کتابخانهٔ سلطنتی به آنجا منتقل گردید (صفایی، ۵۲۱- ۵۲۲). در همین زمان او لایحهٔ تعلیمات عمومی را به مجلس برد و در راه تصویب و اجرای آن کوشید. براساس این لایحه آموزش رایگان به تصویب مجلس رسید (مروارید، ۳۲/۲-۳۳).

بـدر در سالهای آخر عمـر به عضویت کمیسیـون معارف درآمـد. اعضای دیگر این کمیسیون مشیرالدوله پیرنیا، مؤتمن الملک پیرنیا، یحییٰ دولت‌آبادی، محمد مصدق و چند تن دیگر بودند. وظیفهٔ اعضا برنامه‌ریزی برای کمیسیون و انتخاب کتابهای مناسب برای چاپ بود

(باستانی‌پاریزی، ۵۴۴).

بدر شخصی دانشمند، ادیب و میهن‌پرست بود و دانشمندان را ارج می‌نهاد. آثار و نوشته‌هایی از او برجای مانده است که ترجمهٔ کتاب *معرفة‌الارض*، *تاریخ نادرشاه* و *رساله در حساب* و *خواص اعداد* از آن جمله‌اند. اشعار اندکی از او در دست است که نشانهٔ ذوق سلیم اوست. وی در آن روزگار که جوانان متأثر از تمدن غربی به فرهنگ ملی خود کمتر توجه و اعتنا می‌کردند و در تغییر خط از الفبای فارسی به لاتین تبلیغاتی صورت می‌گرفت، چکامه‌ای سرود و در آن فرنگ رفتگان را از ورود در این معرکه برحذر داشت (حکمت، ۱۶۳-۱۶۴؛ یغمایی، ۱۸۵-۱۸۶). او به حفظ آثار ملی و هنری ایران علاقه‌مند بود و خود چند مجلد مرقع از خطوط استادان قدیم، چند جلد کتاب خطی نفیس و یک مجلد *قرآن* کریم به خط آقا ابراهیم قمی را به موزهٔ ملی اهدا کرد (همو، ۱۸۶). ظاهراً این آثار بعدها به کتابخانهٔ ملی انتقال یافت (نک: ملی، ۱/دو).

مآخذ: *اسامی نمایندگان مجلس شورای ملی*، به کوشش عطاءالله فرهنگ تهرانی، تهران، ۱۳۵۶ش؛ اعتمادالسلطنه، محمدحسن، *روزنامهٔ خاطرات*، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۴۵ش؛ اقبال آشتیانی، عباس، «میرزا عبدالوهاب خان آصف‌الدوله»، یادگار، تهران، ۱۳۲۷ش، س ۵، شم ۶-۷؛ باستانی پاریزی، محمد ابراهیم، *تلاش آزادی*، تهران، ۱۳۴۷ش؛ بامداد، مهدی، *شرح حال رجال ایران*، تهران، ۱۳۵۷ش؛ حکمت، علی‌اصغر، *سی خاطره*، تهران، ۱۳۵۵ش؛ سپهر، عبدالحسین، *مرآت الوقایع مظفری*، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۶۸ش؛ سعادت نوری، حسین، *رجال دورهٔ قاجاریه*، تهران، ۱۳۶۴ش؛ شجیعی، زهرا، *نمایندگان مجلس شورای ملی در بیست و یک دورهٔ قانون‌گذاری*، تهران، ۱۳۴۴ش؛ شیبانی، ابراهیم، *منتخب التواریخ*، به کوشش ایرج افشار، ۱۳۶۶ش؛ صفایی، ابراهیم، *رهبران مشروطه*، تهران، ۱۳۶۲ش؛ قاسمی پویا، اقبال، *مدارس جدید در دورهٔ قاجاریه*، تهران، ۱۳۷۷ش؛ مروارید، یونس، *از مشروطه تا جمهوری*، تهران، ۱۳۷۷ش؛ ملکی، حسین (زاوش)، *دولتهای ایران در عصر مشروطیت*، تهران، ۱۳۷۰ش؛ ملی، خطی؛ نوایی، عبدالحسین، «دارالمعلمین عالی و پروگرام مدارس»، *تاریخ معاصر ایران*، تهران، ۱۳۷۷ش، س ۲، شم ۵؛ وحیدنیا، سیف‌الدوله، «رجال معاصر»، وحید، تهران، ۱۳۵۰ش، دورهٔ جدید، شم ۱؛ یغمایی، اقبال، *وزیران علوم و معارف و فرهنگ ایران*، تهران، ۱۳۷۵ش.

علی آل‌داود

بَدْرانِ عُقَیلی، نک: عقیلیان.

بَدْرانِ مُشَعْشَعی، نک: مشعشعیان.

بَدْرِ بْنِ حَسْنَوَیه، نک: آل حسنویه.

بَدْرِ بْنِ خورشید، نک: اتابکان لرستان.

بَدْرُ الْجَمالی، ابوالنجم امیرالجیوش (د ۴۸۷ یا ۴۸۸ق/۱۰۹۴ یا ۱۰۹۵م)، وزیر و سپهسالار نامدار مصر به روزگار مستنصر فاطمی. بدر، غلامی ارمنی تبار و در خدمت جمال‌الدوله ابوالحسن علی بن عمار، حاکم طرابلس شام بود که از خردسالی نزد او تربیت شد و به همو منسوب گردید و بدرالجمالی خوانده شد.

بدرالجمالی به سبب برخورداری از خصایص نظامی و سیاسی، در دستگاه امیر جمال‌الدوله که از اتباع فاطمیان به شمار می‌رفت، ترقی کرد (ابن صیرفی، ۵۵؛ *السجلات...*، ۶۳؛ مقریزی، *المقفی...*، ۲/۳۹۴) تا در ربیع‌الآخر ۴۵۵ مستنصر فاطمی او را ولایت دمشق داد؛ اما اختلاف میان بدرالجمالی و سپاهیان دمشق که اشرار و احداث (ﻫ م) شهر نیز بدانها پیوسته، و بر امیر شوریدند، سبب شد که او در رجب ۴۵۶ حکومت دمشق را رها کند (ابن میسر، ۲/۱۵؛ ابن قلانسی، ۹۱-۹۲؛ ابن اثیر، ۱۰/۳۰؛ ذهبی، سیر...، ۱۹/۸۱-۸۲). در ۴۵۸ق پس از درّی مستنصری، حاکم دمشق، بدرالجمالی باز به حکومت آن دیار و بقیهٔ قلمرو نفوذ فاطمیان در شام منصوب شد. حکومت دوم او نیز چندان به درازا نکشید؛ چه، وقتی خبر مرگ فرزندش را در عسقلان شنید، عملاً عزلت گزید. این واقعه مصادف بود با شورش دمشقیان بر ضد او که ابن تغری بردی (۵/۸۰) آن را ناشی از ستمگری بدرالجمالی دانسته است؛ و چون در رمضان ۴۶۰ از شهر بیرون رفت، مقر حکومتش را سوزاندند و او نیز به دمشق باز نگشت (ابن میسر، ۲/۱۹؛ ابن قلانسی، ۹۲-۹۳؛ ذهبی، *العبر*، ۲/۳۵۷؛ مقریزی، همان، ۲/۳۹۴-۳۹۵).

در آن ایام اوضاع شام سخت آشفته بود و حکام محلی و مردم آن سرزمین از فاطمیان دلخوش نبودند و چنانکه یاد شد، با امرای منصوب از سوی آنان در می‌آویختند. به علاوه، دولت نیرومند سلجوقی که از عصر طغرل با سلطهٔ فاطمیان و بساسیری به نبرد برخاسته بود، در این روزگار به عنوان بزرگ‌ترین دشمن ایشان همواره مترصد فرصتی برای تضعیف قدرت و نفوذ آنان بود. هجوم ترکمانان به شام و رقابت امرای محلی بر سر توسعهٔ نفوذ خود، و آشوبهایی که قبایل عرب در فلسطین به پا می‌کردند، از دیگر سببهای این آشفتگی بود. بدرالجمالی در چنین احوالی و شاید برای اعادهٔ کامل نفوذ فاطمیان، از سوی خلیفه حکومت یافت؛ اما ناکامی او در حفظ دمشق به عنوان یکی از مهم‌ترین مراکز شام، و ضعف دستگاه خلافت موجب شد تا این سرزمین به تدریج از دست فاطمیان به در رود. دربارهٔ شهرهایی که پس از ترک دمشق به عنوان قلمرو بدرالجمالی و حوزهٔ اقتدار او یاد شده، میان مورخان اختلاف است. به نظر می‌رسد که پس از دمشق در عکا و بعضی از شهرهای ساحلی فلسطین اقامت گزید، زیرا دو سه سال پس از آن وقتی ترکمانان روی به شام نهادند، گروهی از آنان به عکا و بلاد ساحلی رفتند و با بدرالجمالی متحد شدند (ابن میسر، ۲/۲۰؛ مقریزی، همان، ۲/۳۹۵).

به روایت ابن حجر (۱/۱۳۰) بدرالجمالی پس از خروج از دمشق به صور رفت و آنجا را از دست عین‌الدوله ابن ابی عقیل به در آورد. اما بعضی از مورخان آورده‌اند که او در ۴۶۲ق به محاصرهٔ آنجا دست زد و ابن ابی عقیل از امیر قرلو سرکردهٔ ترکان شام مدد خواست و قرلو به محاصرهٔ صیدا که از آنِ بدرالجمالی بود، پرداخت. بدر به ناچار صور را رها کرد (ابن اثیر، ۱۰/۶۰). به گزارش سبط ابن جوزی (ص ۱۵۳، ۱۵۷-۱۵۸) بدرالجمالی در ۴۶۴ق با ناوکیه ـــ ترکمانانی که به سرکردگی اتسز بن اوق (ﻫ م) از برابر الب ارسلان گریخته و به شام آمده بودند ـــ برضد اعراب شورشی فلسطین همداستان شد و ایشان را راند

(قس: دفتری، ۲۳۹)؛ اما سپس میان خود آنان اختلاف افتاد و ترکمانان نیز به صور نزد ابن ابی عقیل رفته، همراه او بدرالجمالی را در عکا محاصره کردند، ولی کاری از پیش نبردند (مقریزی، همانجا؛ مصطفیٰ، ۳۶۰).

مقارن حکومت بدرالجمالی بر دمشق و کوششهای او برای تصرف شهرهای شام، ناصرالدوله حمدانی به عنوان سپهسالار مصر بر خلیفه چیرگی بسیار یافته، و همهٔ امور را در دست گرفته بود و چنانکه گفته‌اند، می‌خواست شریف ابوطاهر حیدرة بن حسن را که بدرالجمالی او را از دمشق رانده بود، به خلافت بنشاند، اما در ۴۶۵ق/۱۰۷۳م به قتل رسید و جانشین او ایلدگز نیز همان شیوه را در پیش گرفت و مستنصر برای رهایی از این تنگنا بدر را به کمک خواست (ابن تغری بردی، ۱۳/۵ـ۱۵، ۲۰ـ۲۲، ۹۰). گفته‌اند که مستنصر توسط بعضی از یاران خود با نوشتن نامه، بدرالجمالی را به مصر خواند (ابن حجر، ۱۳۱/۱) و به روایتی عبدالله بن مستنصر خود به شام رفت و از بدر یاری خواست و هر دو به مصر بازگشتند (ابن تغری بردی، ۲۰/۵ـ۲۲). بدرالجمالی از دعوت خلیفه خشنود شد و راه را برای ترقی خویش هموار دید، اما شرط کرد که لشکریان خویش خاصه جنگجویان ارمنی را نیز به مصر آورد. بدین‌ترتیب با دهها کشتی از طریق مدیترانه وارد دمیاط و پس از آن تنیس شد و روی به قاهره نهاد و در اواخر جمادی‌الاول ۴۶۶ بدانجا رسید و مورد استقبال خلیفه واقع شد (مقریزی، همان، ۳۹۵/۲ـ۳۹۶).

از گزارش ابن خلکان (۴۴۹/۲) برمی‌آید که چون بدرالجمالی وارد مصر شد، وزارت و قاضی‌القضاتی یافت. اما به نظر می‌رسد که او مدتی بعد که دشمنان خلیفه را از میان برده بود، بدین‌مناصب رسید؛ چه، ابن تغری بردی (۱۰۱/۵) آورده است که بدر در ۴۶۸ق وزیر شد، در حالی که پیش از آن پایگاهی بلندتر از وزارت داشت و این منصب را گرفت تا کسی با او به رقابت بر نخیزد. در این روزگار امور مصر و یکپارچگی دولت از هم گسیخته بود و وزرا و خلفا جز نام و لقب قدرتی نداشتند. در هر جا گروهی به شورش برخاسته، به غارت و راهزنی می‌پرداختند. بدرالجمالی در چنین احوالی وارد مصر شد و ورود او پایان بداقبالیهای خلیفهٔ منکوب و ضعیف بود (ابن صیرفی، ۵۵؛ ابن خلکان، همانجا). اگرچه بدر نیز خود بر خلیفه چیرگی تمام یافت و همهٔ امور را در دست گرفت (ابن میسر، ۳۰/۲؛ مقریزی، همان، ۳۹۷/۲). چنین می‌نماید که میان خلیفه و بدرالجمالی، برای سرکوب بسیاری از امرا و فرماندهان مصر توافق شده بود؛ چه، بدر اندکی پس از ورود، آنان را به مهمانی خواند و یک یک را به قتل رساند و بعضی از عوامل آشوب و مخالفت را از میان برداشت. ظاهراً پس از این بود که از سوی خلیفه، القابی چون امیرالجیوش، سیدالاجل، کامل قضاة المسلمین و هادی دعاة المؤمنین، وزیر و قاضی القضاة و داعی الدعاة یافت و نایبانی به عنوان قاضی و داعی برگماشت (ابن میسر، ۲۳/۲؛ مقریزی، همانجا) و در واقع ریاست امور دینی، قضایی، کشوری و لشکری همه بدو تفویض شد (دفتری، ۲۳۶) و این وسیع‌ترین اختیاراتی بود که یک وزیر تا آن هنگام بدان دست یافته بود.

بدرالجمالی پس از آن به دفع شورشها و مخالفتهایی که در شهرهای مصر برضد خلیفه جریان داشت، پرداخت. در ۴۶۷ق با بی‌رحمی دمیاط را از آشوبگران پاک کرد و شورشیان لواته را شکست داد و اسکندریه را نیز که راه خلاف می‌پیمود، به اطاعت واداشت (ابن میسر، ۲۴/۲؛ ابن ظافر، ۷۶)؛ اما در همین زمان، شکلی خوارزمی عکا را تصرف کرد و نایب بدرالجمالی را راند، ولی خانوادهٔ بدرالجمالی را به مصر روانه کرد (مقریزی، همان، ۳۹۸/۲؛ قس: سبط ابن جوزی، ۱۷۱؛ مصطفیٰ، ۳۶۰ـ۳۶۱). در همین سال بدرالجمالی هاشمیان مکه را به تهدید و تطمیع واداشت که خطبه به نام فاطمیان بخوانند (سبط ابن جوزی، ۱۷۴) و سیطرهٔ خود را تا حجاز وسعت داد. اگرچه این سیطره چندان به درازا نکشید و در ۴۷۳ق باز خطبه به نام عباسیان شد (دفتری، ۲۴۰). در سال بعد نیز لشکری به سوی دمشق فرستاد، اما تنها نتیجهٔ این لشکرکشی آن بود که نام فاطمیان را در دمشق از خطبه انداختند و پس از آن هرگز سلطهٔ ایشان بر دمشق تجدید نشد (ابن میسر، همانجا).

در ۴۶۹ق بدرالجمالی اعراب و غلامان شورشی صعید مصر را به سختی سرکوب کرد و سپس اسوان را از دست کنزالدوله محمد گرفت (ابن ظافر، مقریزی، همانجاها). در این میان اتسز لشکر به مصر آورد. بدر به مقابله رفت و او را شکست داد و به گریز واداشت (ابن میسر، ۲۵/۲؛ قس: مقریزی، همانجا؛ سبط ابن جوزی، ۱۸۲ـ۱۸۳). در ۴۷۰ق نیز بدرالجمالی کوشید که دمشق را تسخیر کند، اما ناکام ماند. در لشکرکشی بعدی در ۴۷۱ یا ۴۷۲ق نزدیک بود کار به نتیجه رسد که اتسز از تاج‌الدوله تُتُش سلجوقی مدد خواست و مصریان ناچار محاصره را برداشتند (ابن میسر، ۲۶/۲؛ مقریزی، همان، ۳۹۹/۲).

در ۴۷۷ق اوحد، پسر بدرالجمالی در اسکندریه شورید. بدرالجمالی خود بدانجا رفت و شهر را گرفت و شورشیان و پسر خود را کشت (ابن میسر، مقریزی، همانجاها؛ قس: ابن ظافر، همانجا). گفته‌اند که سال بعد نیز یکی دیگر از پسران او با ۴ تن از امرا بر قتل پدر خود همداستان شد، ولی بدرالجمالی همه را کشت (ابن جوزی، ۲۴۲/۱۶). سرانجام، دیگر کوششهای بدرالجمالی برای تسلط بر برخی از شهرهای شام به نتیجه رسید و در ۴۸۲ق لشکری به فرماندهی نصیرالدولهٔ جیوشی به شام فرستاد و توانست صور، صیدا، جبیل و عکا را تسخیر کند، ولی از محاصرهٔ بعلبک طرفی نبست (ابن میسر، ۲۸/۲؛ مقریزی، *المقفیٰ*، همانجا؛ ابن تغری بردی، ۱۲۸/۵). این نصیرالدولهٔ جیوشی که ظاهراً به نیابت از مصر حکومت صور را در دست گرفته بود، در ۴۸۶ق خود را مستقل خواند، ولی لشکریان مصری او را با یارانش گرفتند و به سوی بدرالجمالی فرستادند و بدر همه را گردن زد (ابن میسر، ۲۹/۲؛ ابن قلانسی، ۱۲۴؛ ابن تغری بردی، ۱۳۸/۵). مدتی پس از این وقایع در ۴۸۷ یا ۴۸۸ق بدرالجمالی بیمار شد و در ۸۰ سالگی درگذشت، در حالی که ۲۰ سال بدون منازع بر مصر فرمان رانده بود (ابن قلانسی، ۱۲۷ـ۱۲۸؛ مقریزی، همان، ۳۹۹/۲ـ۴۰۰؛ ابن خلکان، ۴۴۹/۲؛ ابن تغری بردی،

۱۳۹/۵). گفته‌اند که پیش از مرگ، پسر خود افضل بن بدرالجمالی (ه م) را به وزارت تعیین کرد و از فرماندهان و امرا خواست تا نسبت به او وفادار بمانند (ابن قلانسی، ۱۲۸؛ ابن خلکان، ۴۵۰/۲).

بدرالجمالی را اولین کس از «ارباب سیوف» دانسته‌اند که وزارت مصر یافت (مقریزی، همان، ۴۰۲/۲) و پس از او وزیران فاطمی صاحب همهٔ مناصب لشکری و کشوری بودند. او مردی مخوف و سفاک و پر هیبت بود و برای هموار کردن راه پیشرفت و توسعه و نفوذ خود از هیچ کاری روی‌گردان نبود؛ چنانکه بسیاری از رجال و امرای مصر را کشت (ابن میسر، ۳۰/۲؛ مقریزی، همان، ۴۰۰/۲، *الخطط*، ۳۸۲/۱). حتیٰ در قتل فرزندان خویش نیز تردید نکرد. ابن صیرفی (ص ۵۱-۵۴) ۴ تن از وزیران مصر را که به دست او کشته شدند، نام برده است. عبدالرحمان ابن جوزی نیز به گونه‌ای مبالغه‌آمیز آورده است که بدرالجمالی بسیاری از علمای اهل سنت مصر را کشت یا تبعید کرد (۲۴۲/۱۶). با اینهمه، دوران او در قیاس با دوران پیش از وی، دورهٔ آسودگی و آرامش بود. در آغاز وزارت او، به سبب خشک سالی چند ساله، مردم در عسرت به سر می‌بردند. بدر هر جا سراغ غله در انباری می‌گرفت، بیرون می‌آورد؛ نیز زمینهای کشاورزی را ۳ سال به زارعان وانهاد و خراج نطلبید، تا فراوانی نعمت شد. خرابیهای سابق را ترمیم کرد و راهها را امن گردانید و بازرگانی رونق یافت (ابن حجر، ۱۳۴/۱؛ ابن دواداری، ۴۰۰-۳۹۹/۶؛ مقریزی، *المقفیٰ*، ۴۰۱/۲، *الخطط*، همانجا). او در آبادانی ملک نیز می‌کوشید. بنای دومین سور قاهره را او آغاز کرد و نیز باب الزویله، باب النصر و باب الفتوح از ساخته‌های اوست (ابن صیرفی، ۵۶؛ مقریزی، همان، ۳۷۹-۳۷۷/۱، *المقفیٰ*، ۳۹۹/۲). مشهد الرأس در عسقلان، جامع العطارین در اسکندریه، مسجد النصر در اسوان را هم او ساخت (ابن ظافر، ۷۷؛ مقریزی، همان، ۳۹۹-۳۹۸/۲؛ ابن خلکان، ۴۵۰/۲). بازاری در قاهره که مقریزی (نک: *الخطط*، ۳۶۳/۱، ۳۷۵) از آن با عنوان سوق امیرالجیوش یاد کرده، احتمالاً از بناهای اوست.

مآخذ: ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن تغری بردی، *النجوم*؛ ابن جوزی، عبدالرحمان، *المنتظم*، به‌کوشش محمد و مصطفیٰ عبدالقادر عطا، بیروت، ۱۴۱۲ق/۱۹۹۲م؛ ابن حجر عسقلانی، احمد، *رفع الاصر عن قضاة مصر*، به کوشش حامد عبدالحمید و محمدمهدی ابوسنه، قاهره، ۱۹۵۷م؛ ابن خلکان، *وفیات*؛ ابن دواداری، ابوبکر، *کنز الدرر*، به کوشش صلاح‌الدین منجد، قاهره، ۱۳۸۰ق/۱۹۶۱م؛ ابن صیرفی، علی، *الاشارة الیٰ من نال الوزارة*، به کوشش عبدالله مخلص، قاهره، ۱۹۲۴م؛ ابن ظافر، علی، *اخبار الدول المنقطعة*، به کوشش آندره فره، قاهره، ۱۹۷۲م؛ ابن قلانسی، حمزه، *ذیل تاریخ دمشق*، به کوشش آمد رُز، بیروت، ۱۹۰۸م؛ ابن میسر، محمد، *اخبار مصر*، به کوشش هانری ماسه، قاهره، ۱۹۱۹م؛ دفتری، فرهاد، *تاریخ و عقاید اسماعیلیه*، ترجمهٔ فریدون بدره‌ای، تهران، ۱۳۷۵ش؛ ذهبی، محمد، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش شعیب ارنؤوط و دیگران، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۴م؛ همو، *العبر*، به کوشش محمد سعید بن بسیونی زغلول، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ سبط ابن جوزی، یوسف، *مرآة الزمان*، به کوشش علی سویم، آنکارا، ۱۹۶۸م؛ *السجلات المستنصریة*، به کوشش عبدالمنعم ماجد، قاهره، ۱۹۵۴م؛ مصطفیٰ، شاکر، «فلسطین فی مابین العهدین الفاطمی و الایوبی»، *الموسوعة الفلسطینیة*، الدراسات الخاصة، بیروت، ۱۹۹۰م، ج ۲؛ مقریزی، احمد، *الخطط*، بیروت، دارصادر؛ همو، *المقفی الکبیر*، به کوشش محمد یعلاوی، بیروت، ۱۴۱۱ق/۱۹۹۱م.

صادق سجادی

بَدْرُالْحَمامی، ابوالنجم بدربن عبدالله (د ۳۱۱ق/۹۲۳م)، معروف به حمامی و بدرکبیر، از امرای نامدار طولونی و عباسی در سدهٔ ۳ و اوایل سدهٔ ۴ق. دربارهٔ پیشینهٔ بدر قبل از ظهور در صحنهٔ تاریخ مصر و شام اطلاعی در دست نیست. از آنجا که وی را از غلامان رومی احمد ابن طولون دانسته‌اند (مقریزی، ۴۰۲/۲)، می‌توان حدس زد که وی در یکی از برخوردهای ابن طولون یا دیگر امرای مسلمان با رومیان اسیر شده، و در زمرهٔ بندگان فرمانروای مصر جای گرفته است. او را به همین مناسبت بدرالحمامی طولونی نیز خوانده‌اند (خطیب، ۱۰۷/۷؛ عظیمی، ۲۷۴). لقب او حَمامی منسوب به حمام به معنی کبوتر است (ابن اثیر، *اللباب*، ۳۸۵/۱، نیز نک: *الکامل*، ۱۰۴/۸؛ خطیب، ۱۰۵/۷؛ ابن منظور، ۱۷۱/۵).

بعضی از مورخان و نویسندگان قدیم و معاصر، احوال این بدر را با یکی دیگر از غلام ـ امیران نامدار معاصرش، بدر معتضدی که مدتها حکومت و سپهسالاری داشت، خلط کرده‌اند و بدرالحمامی را از موالی معتضد عباسی خوانده (مثلاً صفدی، *امراء...*، ۳۵، *الوافی...*، ۹۴/۱۰؛ ابن منظور، همانجا؛ نیز نک: ابن خلکان، ۱۹۹/۶؛ ابن کثیر، ۱۰۲/۱۱)، لقب «صغیر» به او داده‌اند (مثلاً *تاریخ...*، ۲۷۴).

به هر حال، نخستین اشاره به بدرالحمامی در منابع تاریخی، به حوادث سال ۲۸۰ق/۸۹۳م باز می‌گردد که از او در زمرهٔ سرداران خمارویه بن احمد بن طولون در جنگ طرسوس یاد شده است (طبری، ۳۴/۱۰؛ ابن شداد، ۱(۲)/۲۸۰). چون هارون بن خمارویه به حکومت نشست، به سبب کم سالی و ناتوانیش در ادارهٔ امور، ابوجعفر ابن اُبی رشتهٔ کارها را در دست گرفت. با اینهمه، کار مصر و شام روی به پریشانی نهاد و هر یک از امرای بزرگ، بخشی از سپاه را به خود اختصاص داده، از امیر طولونی و ابوجعفر فرمان نمی‌بردند. به هر روی، وقتی در دمشق برضد طولونیان شورشی برپا شد، بدرالحمامی و حسین ابن احمد مادرایی بدانجا شتافتند و کارها را سامان دادند (۲۸۳ق/۸۹۶م) و طُغج بن جُف را به امارت نشاندند (ابن تغری بردی، ۱۰۱/۳؛ ابن اثیر، *الکامل*، ۴۸۸/۷؛ مقریزی، ۴۰۳/۲). در ۲۸۹ق قرمطیان به شام تاختند و همه جا را به باد غارت دادند و طغج بن جف نیز از آنان شکست یافته، از هارون بن طولون مدد خواست. بدرالحمامی که در همان ایام در مصر به سبب رفتار هارون سخت خشمناک شده بود، مأمور دفع قرمطیان شد و بدانجا رفت و قرمطیان را شکست داد و حسن بن زکرویهٔ قرمطی را به قتل رساند (طبری، ۱۰۰-۹۴/۱۰؛ ابن اثیر، همان، ۵۲۶/۷).

دربارهٔ بعضی از حوادث بعدی میان مورخان اختلاف است. به گزارش ابن تغری بردی (۱۰۹-۱۰۳/۳) پس از قتل حسن قرمطی، برادرش فرماندهی قرمطیان را به دست گرفت و مصریان را شکست داد. مکتفی خلیفهٔ بغداد که اوضاع را زیرنظر داشت، به رغم دشمنی با طولونیان، سپاهی بزرگ به فرماندهی محمد بن سلیمان کاتب به دفع قرمطیان فرستاد. محمد بن سلیمان شام را از وجود آنان پاک کرد و

روانهٔ بغداد شد و چندی بعد به دستور خلیفه، برای جنگ با هارون بن خمارویه روی به شام نهاد و در حدود دمشق، بدر و فائق هر دو به او پیوستند. در حالی که برخی دیگر از نویسندگان آورده‌اند که بدر پس از پیروزی بر قرمطیان به مصر بازگشت و اندکی بعد از سوی هارون امارت دمشق یافت و در شعبان ۲۹۰/ژوئیهٔ ۹۰۳ در آنجا به حکومت نشست (ابن منظور، ۱۷۱/۵). از آن سوی، محمد بن سلیمان پس از سرکوب قرمطیان قصد عراق داشت که بدرالحمامی و فائق هر دو به او نامه نوشتند و او را به تسخیر شام و مصر خواندند. محمد بن سلیمان نیز با موافقت خلیفه روی به مصر آورد. در حدود مصر، بدر و فائق ــ و به روایتی، حسین بن احمد مادرایی ــ به او پیوستند و بر مصر مستولی شدند (۲۹۲ق) و دولت طولونی منقرض شد (کندی، ۲۴۴- ۲۴۸؛ طبری، ۱۰/۱۱۸-۱۱۹؛ ابن اثیر، همان، ۷/۵۳۵-۵۳۶).

طبری و ابن اثیر از امارت بدر بر دمشق یاد نکرده‌اند، ولی مقریزی (۴۰۴/۲) و کندی (ص ۲۴۸)، هر دو امارت او را بر دمشق پس از انقراض طولونیان مصر دانسته‌اند. ابن تغری بردی (۱۵۶/۳) همچنین آورده است که بدر پس از پیروزی بر قرمطیان به بغداد رفت و مورد استقبال قرار گرفت و از خلیفه خلعت و عطا یافت. از آن پس از بدر خبری در دست نیست و روایت ابن عساکر که بدر را در ۲۸۳ق در اصفهان نشان می‌دهد (نک: ابن منظور، ۱۷۲/۵)، گویا مربوط به بدر معتضدی است؛ چه بدرالحمامی در این تاریخ به روایت ابن تغری بردی و مقریزی و ابن اثیر در دمشق بوده است. اما آنچه دربارهٔ حضور بدر در ۲۹۵ق در اصفهان آورده‌اند، مربوط به بدرالحمامی است. در این تاریخ عبدالله بن ابراهیم مسمعی در اصفهان قصد طغیان کرد و بدر از سوی خلیفه، والی آنجا و مأمور مقابله با او شد. وی عبدالله را به صلح وادار به اطاعت کرد (قس: گردیزی، ۱۸۵) و نایبی بر اصفهان گماشت و به بغداد بازگشت. به گزارش ابوعلی مسکویه، بدر در این دوره ریاست «معاون» را نیز در دست داشت. اصحاب معاون قوایی شبه نظامی یا شبیه به شرطه بودند که رئیس آنان را صاحب‌المعونه می‌خواندند و وی وظایفی چون حسبت و نوعی قضا را نیز عهده‌دار بود (ماوردی، ۳۱۷- ۳۱۸؛ نیز نک: هـ د، احداث)؛ بدر تا ۳۰۰ یا ۳۰۱ق بر آن منصب بود و در آن تاریخ، حکومت و اعمال حرب و ریاست معاون فارس و کرمان را یافت (ابونعیم، ۲۳۹/۱؛ ابن اثیر، همان، ۱۲/۸، ۷۴؛ ابوعلی مسکویه، ۲۶/۵؛ همدانی، ۲۲۸).

به گزارش ابن خلکان (۴۳۲/۶) در ۲۹۶ق، بدر از کسانی بود که همراه با امرای دیگر از سوی خلیفه مأمور جنگ با لیث بن علی صفاری شد؛ اما به نظر می‌رسد که صاحب *تاریخ سیستان* در ذکر این واقعه (ص ۲۸۸) میان بدرالحمامی و بدر معتضدی خلط کرده است. در ۳۰۴ق که کثیر بن احمد بر اطراف سیستان مستولی شد، بدرالحمامی که عامل فارس بود، به دستور خلیفه سپاهی به آنجا فرستاد و چون این سپاه شکست خورد، بدر به تن خویش رهسپار آنجا شد و کثیر بن احمد به صلح پیش آمد و به اطاعت گروید (ابن اثیر، همان، ۱۰۴/۸- ۱۰۵). در همان سال ابوزید خالد بن محمد مادرایی، عامل خراج کرمان بر مقتدر شورید و خواست تا فارس را تسخیر کند. بدر به جنگ او رفت و به قتلش رساند (همان، ۱۰۶/۸). بدر تا صفر یا ربیع‌الاول ۳۱۱ که درگذشت، همچنان امارت فارس را داشت و چون درگذشت، در شیراز به خاکش سپردند و سپس پیکرش را به بغداد برده، در آنجا دفن کردند (همدانی، همانجا؛ ابن اثیر، *اللباب*، ۳۸۵/۱).

گفته‌اند که بدر مردی نیک سیرت و دادگستر بود و دانشمندان را حمایت می‌کرد. او خود از بعضی از محدثان زمانش روایت کرده است (ابونعیم، همانجا؛ خطیب، ۱۰۵/۷). آثار عمرانی و نفقات بدر بر فقرا و محتاجان در حجاز و مصر زبانزد خلق بود (مقریزی، ۴۰۳/۲). گویا در اصفهان گیاهی برای دفع سم مار پیدا کرد که پس از او رایج شد (ابن رسته، ۱۵۷) و به نام وی شهرت یافت.

مآخذ: ابن اثیر، *الکامل*؛ همو، *اللباب*، بیروت، دارصادر؛ ابن تغری بردی، *النجوم*؛ ابن خلکان، *وفیات*؛ ابن رسته، *الاعلاق النفیسة*، لیدن، ۱۸۹۱م؛ ابن شداد، *الاعلاق الخطیرة*، به کوشش یحیی زکریا عباره، دمشق، ۱۹۹۱م؛ ابن کثیر، *البدایة و النهایة*، به کوشش احمد ابوملحم و دیگران، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ ابن منظور، *مختصر تاریخ دمشق* ابن عساکر، به کوشش مأمون صاغرجی، دمشق، ۱۹۸۴م؛ ابوعلی مسکویه، احمد، *تجارب الامم*، به کوشش آمدرز، قاهره، ۱۹۱۴م؛ ابونعیم اصفهانی، احمد، *ذکر اخبار اصبهان*، لیدن، ۱۹۳۱م؛ *تاریخ سیستان*، به کوشش محمدتقی بهار، تهران، ۱۳۱۴ش؛ خطیب بغدادی، احمد، *تاریخ بغداد*، قاهره، ۱۳۴۹ق؛ صفدی، خلیل، *امراء دمشق فی‌الاسلام*، به کوشش صلاح‌الدین منجد، بیروت، ۱۹۸۳م؛ همو، *الوافی بالوفیات*، به‌کوشش ژاکلین سوبله و علی عماره، ویسبادن، ۱۹۸۱م؛ طبری، *تاریخ*؛ عظیمی حلبی، محمد، *تاریخ حلب*، به کوشش ابراهیم زعرور، دمشق، ۱۹۸۴م؛ کندی، محمد، *الولاة و القضاة*، به کوشش رُون گست، بیروت، ۱۹۰۸م؛ گردیزی، عبدالحی، *زین‌الاخبار*، به‌کوشش عبدالحی حبیبی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ ماوردی، علی، *الاحکام السلطانیة*، بیروت، ۱۴۰۵ق؛ مقریزی، احمد، *المقفی الکبیر*، به کوشش محمد یعلاوی، بیروت، ۱۹۹۱م؛ همدانی، محمد، *تکملة تاریخ الطبری*، همراه ج ۱۱ *تاریخ طبری*.

صادق سجادی

بَدْرخان، یا بدرخان پاشا (۱۲۱۷- ۱۲۸۵ق/۱۸۰۲- ۱۸۶۸م)، از امرای کرد که جنبشی بزرگ بر ضد سلطهٔ ترکان عثمانی در مناطق کردنشین پدید آورد. او در جزیرهٔ ابن عمر، مرکز امارت‌نشین بوتان در خاندانی از قبیلهٔ بُختی کُرد ــ که از سدهٔ ۸ق/۱۴م حکومت آن ناحیه را جز در برخی فترتها در دست داشتند ــ زاده شد و پس از مرگ پدرش در ۱۲۲۷ق/۱۸۱۲م به امارت نشست (کندال، 29-28). در این روزگار جنبشهای ملی اقوام مختلف قلمرو عثمانی و از جمله کرد، به موازات کوششهای استقلال‌طلبانه وارد مرحلهٔ نوینی شد و به ویژه سیطره‌جویی سلطان عبدالحمید، انگیزهٔ کردها را در مبارزه تشدید کرد (نک: انتصار، 49؛ نیکیتین، 186).

در نیمهٔ اول سدهٔ ۱۳ق/۱۹م میرمحمد حاکم امارت سوران (میان زاب بزرگ و مرزهای ایران) به اندیشهٔ استقلال کردان و متحد ساختن قبایل کرد برآمد و بدرخان را نیز به شرکت در این اتحاد فراخواند؛ اما بدرخان گرچه ظاهراً مخالفتی نکرد و برادر خود را نیز نزد میرمحمد فرستاد، ولی چون خود داعیهٔ استقلال و پیشوایی داشت، فعالیتی جدی

نشان نداد (نک: کندال، 27). گزارشی حاکی از آن است که میرمحمد در ادامهٔ توسعهٔ قلمرو خود، بوتان را گرفت و بدرخانیه را به اطاعت درآورد (دره، ۸۵). به هر حال، بدرخان از آغاز حکومت، برای تحقق استقلال به تکاپوهایی دست زد و عشایر و امرای کردِ وان، هکاری، خیزان و چند منطقهٔ دیگر را گرد خود فراهم آورد و به تأسیس برخی کارخانه‌ها برای ساخت سلاح و باروت دست زد و حتیٰ کسانی را برای فراگیری فنون نظامی به اروپا فرستاد (کوچرا، ۲۲؛ کندال، همانجا؛ مردوخ روحانی، ۳(۲)/۵۲۳).

بدین‌گونه، بدرخان در ۱۲۴۴ق/۱۸۲۸م خود را چندان نیرومند دید که دیگر به حکومت عثمانی سوار و تفنگچی نداد (کوچرا، ۲۳). وی ظاهراً در همین هنگام خود را مستقل خواند، زیرا در ۱۲۵۲ق/۱۸۳۶م ترکان عثمانی «جزیره» پایتخت او را محاصره کردند. بدرخان و ارتش او مرکب از جنگجویان کرد و ارمنی و آسوری به مقابله برخاستند. جنگ تا ۱۲۵۴ق به درازا کشید و بدرخان سرانجام بر عثمانیان پیروز شد و سلطان عثمانی ناگزیر در ۱۲۵۵ق با او صلح کرد (همانجا)؛ اما چند هفته بعد که عثمانیها در نصیبین (نک: نیکیتین، 193) از نیروهای ابراهیم پاشای مصری شکست خوردند، کردها از فرصت استفاده کرده، بار دیگر به رهبری بدرخان دست به شورشی همگانی زدند. از ۱۲۶۰-۱۲۶۲ق/۱۸۴۴-۱۸۴۶م بدرخان چنان قدرت یافته بود که در قلمروش به‌نام او خطبه خواندند و سکه زدند (کوچرا، همانجا). در این هنگام، دامنهٔ نفوذ بدرخان تا وان، موصل، ساوجبلاغ (مهاباد کنونی)، اورمیه و دیاربکر گسترش یافته بود (نیکیتین، همانجا).

در ۱۲۶۱ق نسطوریان بوتان در گرماگرم تدارکات بدرخان برای نبرد با عثمانی، بر او شوریدند و از پرداخت مالیات خودداری کردند. بدرخان ناگزیر نیرویی برای تنبیه آنان گسیل داشت (همانجا؛ قس: مردوخ کردستانی، ۶/۲؛ مردوخ روحانی، ۳(۲)/۵۲۴؛ کندال، 30-29) که به کشتار مسیحیان انجامید (دره، ۹۰). گفته‌اند که عثمانیها هم در این شورش دست داشتند (قاسملو، ۴۸) و به وسیلهٔ هیأتهای تبلیغی مسیحی انگلیسی و آمریکایی مستقر در کردستان عثمانی، مسیحیان را بر ضد بدرخان می‌شورانیدند (کندال، همانجا). پس از این واقعه، دولتهای انگلستان و فرانسه به پشتیبانی از مسیحیان از سلطان عثمانی خواهان حراست از آنان شدند (کوچرا، ۲۴؛ قاسملو، همانجا). عثمانیان به مذاکره با بدرخان پرداختند و چون نتوانستند او را از استقلال‌خواهی منصرف کنند، سپاهی بزرگ به نبرد وی فرستادند، ولی شکست خوردند و سخت هراسناک شدند؛ به ویژه احتمال پشتیبانی دولت ایران از جنبش بدرخان (کینان، 23) آنان را واداشت تا سپاه بزرگ‌تری به فرماندهی عثمان پاشا به جنگ بدر بفرستند. سپاه دو طرف نزدیک اورمیه به هم رسیدند (۱۲۶۳ق/۱۸۴۷م) و نبرد آغاز شد. در این وقت، امیر عزالدین شیر (یا یزدان شیر) که از خویشان بدرخان و یکی از فرماندهان سپاه او بود، در نهان با عثمان پاشا همداستان شد و با همهٔ سربازان خود به او پیوست (مردوخ روحانی، کندال، دره، همانجاها؛ مردوخ کردستانی، ۷/۲؛ نیکیتین، 186؛ جلایی‌پور، ۴۰؛ زکی، ۲۲۷) و شکست در میان لشکر بدرخان افتاد. عثمانیان جزیره را تصرف کردند و بدرخان پس از نبردهایی ناگزیر به دژ «آروخ» پناهنده شد (۱۲۶۶ق/۱۸۵۰م). او ۸ ماه در برابر سپاه مشترک عثمانی و عزالدین شیر ایستادگی کرد تا ناچار از دژ بیرون آمد و با نیروی اندک خود با دشمن جنگید و سرانجام اسیر شد (مردوخ روحانی، همانجا). عثمانیان بدرخان را با خانواده‌اش به کاندی (شهری در جزیرهٔ کرت)، و سپس به دمشق تبعید کردند. او همچنان آنجا بود تا در ۱۲۸۵ق درگذشت (کوچرا، کندال، نیکیتین، همانجاها؛ نیز نک: *ایرانیکا*).

بدرخان مردی متدین و وفادار به عهد و پیمان بود (کوچرا، ۲۲) و با اتباع غیر مسلمان قلمرو خود به دادگری رفتار می‌کرد و طرفدار سیاست مسامحهٔ مذهبی بود (نیکیتین، همانجا؛ کندال، 29) و جنگ او با نسطوریان صرفاً جنبهٔ عشیره‌ای داشت، نه دینی (نیکیتین، 193). گرچه شورش بدرخان به ناکامی انجامید، ولی آن را نخستین قیام ناسیونالیستی کرد برای رهایی از سلطهٔ عثمانیان دانسته‌اند (کینان، همانجا). بدرخان نیز خود به مثابهٔ پیشوای ناسیونالیسم کرد تلقی می‌شد (کوچرا، ۲۱).

جنبشی که بدرخان پدید آورد، پس از وی خاموش نشد و برخی از فرزندان او به مقابله با عثمانیان ادامه دادند و برخی نیز در دستگاه آنان صاحب مناصب عالی شدند. در ۱۲۹۴ق/۱۸۷۷م دولت عثمانی برای جنگ با روسیه از عثمان و کنعان، فرزندان بدر یاری خواست، این دو قوایی گردآوردند و با استفاده از فرصت امیرنشین جزیره را مستقل خواندند و قلمروی نسبتاً بزرگ شامل زاخو، نصیبین، ماردین و عمادیه پدید آوردند و قوای عثمانی را چند بار در هم شکستند. سلطان عثمانی که بیمناک شده بود، امتیازاتی به بدرخانیان داد و آنها را به صلح خواند. عثمان و کنعان پذیرفتند و به‌استانبول رفتند، ولی دستگیر شدند (مردوخ روحانی، ۳(۲)/۵۲۶؛ دره، همانجا؛ مکداول، 90).

در ۱۲۹۸ق/۱۸۸۰م بدری فرزند دیگر بدرخان به بازی سیاسی دوسویه‌ای میان دربار استانبول و شیخ عبیدالله نهری از سران انقلابی کرد دست زد. در ۱۳۰۷ق/۱۸۹۰م، امین علی و مدحت از دیگر پسران بدرخان به قصد متحد ساختن قبایل کرد به کار پرداختند، ولی پیش از آنکه قوایی جمع کنند، دستگیر شدند. مدحت بعداً به انتشار روزنامهٔ *کردستان* دست زد که تأثیر فرهنگی بسیار در میان کردان و دیگران برجای نهاد. این روزنامه به زبانهای ترکی و کرمانجی (زبان کردی شمالی، نک: ادمندز، 11) در نقاط مختلف مانند قاهره، لندن و ژنو منتشر می‌شد و با تبعیدیهای سیاسی عثمانی در اروپا مرتبط بود. عبدالرحمان برادر مدحت که در کمیتهٔ «اتحاد و ترقی» فعالیت می‌کرد، در هیأت تحریریهٔ آن نشریه جای گرفت و با حکمت بابان از سرکردگان کردهای عثمانی، در ۱۳۲۰ق/۱۹۰۲م در کنگرهٔ ترکان جوان در پاریس شرکت جست (مکداول، همانجا؛ نیز نک: انتصار، 82؛ ادمندز، همانجا). ظاهراً این نشریه در نخستین مرحله از ۱۸۹۲ تا ۱۹۰۲م منتشر می‌شد (همانجا)

و در دوران پیروزی انقلاب ترکان جوان به قسطنطنیه منتقل گردید و از ۱۳۳۲ق/۱۹۱۴م باز به قاهره منتقل شد (نیکیتین، 195-194).

در خلال جنگ جهانی اول، کردها و طرفداران مصطفیٰ کمال پاشا که در سرنگونی دولت عثمانی هدف واحدی داشتند، ارتباط نزدیکی یافتند و بخش مهمی از نیروهای کمالیها را در جنگ با یونانیان و مبارزه با متفقین، کردها تشکیل می‌دادند؛ ولی کمالیها پس از پیروزی، به سرکوب کردها، خاصه خاندان بدرخان که طرفدار استقلال کامل کردستان بودند، برخاستند. بدرخانیان پس از جنگ اول، در تأسیس جمعیتها و سازمانهای کرد در ترکیه و دیگر نقاط بسیار فعال بودند. گفته‌اند: «جمعیت استقلال کرد» ــ که آن را ثریا بدرخان در قاهره تأسیس کرد ــ و «جمعیت تعالی کردستان» ــ که توسط شیخ عبدالقادر و امین عالی بدرخانی تشکیل شد ــ در بیان و اعلان مطالبات کردها نقش مهمی داشتند (بیات، ۱۶ـ۲۰). بنابر گزارشی، بدرخانیان بعداً از «جمعیت استقلال کرد» انشعاب کردند و «جمعیت تشکیلات اجتماعی کردستان» را پدید آوردند (دره، ۹۷). در ۱۳۰۶ش/۱۹۲۷م احزاب و جمعیتهای کرد که بر اثر سرکوب و فشار دولت جدید ترکیه در تبعید بودند، در لبنان کنگره‌ای تشکیل دادند و سازمانهای متعدد کرد را منحل کردند و سازمان خویبون را تشکیل دادند. در کمیتهٔ اجرایی این سازمان، تنی چند از بدرخانیان مانند جلادت بدرخان و کامران بدرخان عضویت داشتند (بیات، ۲۵ـ۲۶؛ دربارهٔ فعالیت دیگر اعضای بدرخانیه، نک: مکداول، 203, 129, 93-).

از میان بدرخانیانی که در دربار عثمانی صاحب مناصبی شدند، می‌توان از اینان یاد کرد: محمد نجیب پاشا، پسر بدرخان که منصب «میرمیران» و مشاغل بزرگ دیگر داشت (د ۱۳۱۵ق/۱۸۹۷م)؛ پسر او عبدالرزاق بیک که نخست صاحب منصب بود و سپس طغیان کرد و در ۱۳۳۴ق/۱۹۱۶م کشته شد؛ و مصطفیٰ پاشا پسر بدرخان که در مناطق مختلف بیگلربیگی بود و مردی دانشمند به شمار می‌رفت (مردوخ روحانی، ۳(۲)/۵۲۶ـ۵۲۷).

مآخذ: بیات، کاوه، *شورش کردهای ترکیه و تأثیر آن بر روابط خارجی ایران*، تهران، ۱۳۷۴ش؛ جلایی‌پور، حمیدرضا، *کردستان*، تهران، ۱۳۷۲ش؛ دره، محمود، *القضیة الکردیة*، بیروت، ۱۹۶۶م؛ زکی، محمدامین، *کورد و کوردستان*، مهاباد، ۱۳۵۰ق/۱۹۳۱م؛ قاسملو، عبدالرحمان، *کردستان والاکراد*، بیروت، ۱۹۷۰م؛ کوچرا، کریس، *جنبش ملی کرد*، ترجمهٔ ابراهیم یونسی، تهران، ۱۳۷۳ش؛ مردوخ روحانی، *تاریخ مشاهیر کرد*، به کوشش ماجد مردوخ روحانی، تهران، ۱۳۷۱ش؛ مردوخ کردستانی، محمد، *تاریخ*، تهران، ۱۳۵۴ش؛ نیز:

Edmonds, C. J., *Kurds, Turks and Arabs*, London, 1957; Entessar, N., *Kurdish Ethnonationalism*, London, 1992; *Iranica*; Kendal, I. Sh., «The Kurds under the Ottoman Empire», *People Without a Country, the Kurds and Kurdistan*, tr. M. Pallis, ed. G. Chaliand, London, 1980; Kinnane, D., *The Kurds and Kurdistan*, London / New York, 1970; McDowall, D., *A Modern History of the Kurds*, London / New York, 1996; Nikitine, B., *Les Kurdes*, Paris, 1956.

محسن احمدی

بَدْرِ خَرَشَنی (د ذیقعدهٔ ۳۳۰/اوت ۹۴۲)، از سرداران و امرای برجستهٔ بغداد در سدهٔ ۴ق/۱۰م. دربارهٔ تاریخ و محل تولد بدر از مآخذ موجود اطلاعی به دست نمی‌آید، اما از نسبت او می‌توان گفت که احتمالاً در خرشنه، جایی در آسیای صغیر در ناحیهٔ ملطیه، نزدیک لوقان که ابن خردادبه از آن به عنوان یکی از «حصون» آن ناحیه نام برده (ص ۱۰۸؛ نیز نک: یاقوت، ۴۲۳/۲، ۸۶۴، ۳۶۲/۴)، به دنیا آمده است. اینکه بدر از چه تاریخی وارد فعالیتهای سیاسی شد، نیز بر ما پوشیده است. نام وی نخستین‌بار در گزارشی مربوط به وقایع سال ۳۱۹ق/۹۳۱م آمده است حاکی از آنکه او در این سال گروهی از ارمنیان را که با ایشان جنگیده، و اسیرشان کرده بود، به بغداد گسیل داشته است. از این روایت تاریخی می‌توان نتیجه گرفت که او احتمالاً فرماندهی سپاه را در جنگی در آسیای صغیر برعهده داشته است (قرطبی، ۱۳۶) و از همین موقع است که می‌توان نشانه‌های او را در تاریخ جست و جو کرد.

در ۳۲۰ق که مونس خادم سرانجام مقتدر خلیفهٔ عباسی را از پای درآورد و خود در موصل اقامت گزید، بدر خرشنی نیز با عده‌ای از سواران خویش از شهر ارزن ــ در شرق شبه جزیرهٔ آناتولی ــ به وی پیوست و مونس از این کار خشنود شد (همو، ۱۴۶ـ۱۴۷). چون در شوال ۳۲۰ قاهر به خلافت نشست، بدر خرشنی به جای ابن یلبق حاجب، وظایف او را برعهده گرفت (همو، ۱۵۴)؛ اما چند ماه بعد وی نیز در زمرهٔ کسانی بود که با راضی خلیفهٔ جدید بیعت کرد (همدانی، ۲۸۴؛ ابوعلی مسکویه، ۲۸۹/۱ـ۲۹۰) و ریاست شرطهٔ بغداد را از سوی او عهده‌دار شد (همدانی، ۲۸۵؛ ابوعلی مسکویه، ۲۹۵/۱؛ ابن اثیر، ۲۸۳/۸).

هنگام ظهور فتنهٔ حنابله (۳۲۳ق/۹۳۵م) بدر به عنوان رئیس شرطه در فرو نشاندن آشوب نقشی مهم داشت و بر بربهاری و یارانش بسیار سخت گرفت (همدانی، ۲۹۴ـ ۲۹۵؛ ابوعلی مسکویه، ۳۲۲/۱؛ ابن جوزی، ۳۴۹/۱۳؛ ابن اثیر، ۳۰۷/۸ـ۳۰۸). بدر همچنین در نزاع میان ابن مقلهٔ وزیر (ﻫ م) و محمد بن یاقوت (د ۳۲۳ق) حاجب راضی، جانب وزیر را گرفت؛ و چون محمد بن یاقوت و یارانش خلیفه را به سوی خود متمایل کردند، راضی نیز بدر خرشنی را به درخواست آنان عزل، و مأمور دمشق کرد (ابوعلی مسکویه، ۳۳۲/۱ـ۳۳۴؛ ابن اثیر، ۳۱۴/۸؛ *العیون...*، ۲۸۹/۴)؛ براساس گزارش ابن عدیم، راضی که از بدر و نیروهای نظامی او بیم داشت، وی را به حکومت نواحی حلب فرستاد. بدر به آنجا رفت، ولی میان او و طریف، حاکم قبلی نزاع برخاست و بدر سرانجام به امر خلیفه به بغداد بازگشت (۹۷/۱ـ۹۸؛ *الیواقیت...*، ۸۲ـ ۸۳؛ نیز نک: غزی، ۳۹/۳).

روایت دیگری نشان می‌دهد که خلیفه تحت فشار مخالفان وزیر و یارانش بدر را به حکومت برخی نواحی اصفهان و فارس گماشت، اما چون میان دو گروه توافقی حاصل شد، وی بر همان سمت ریاست شرطه باقی ماند (همدانی، ۲۹۹ـ۳۰۰؛ ابوعلی مسکویه، ۳۳۸/۱). به رغم این همداستانی، گویا روابط بدر با دو گروه نظامی عمدهٔ بغداد، یعنی ساجیه و حُجَریه (در این باره، نک: کبیسی، ۲۶۵ بب، ۲۸۱ بب)، چندان تیره بود که

وقتی آنها خانهٔ ابن مقلهٔ وزیر را آتش زدند، بدر از بیم ایشان مدتی به خانهٔ یکی از رجال متنفذ بغداد پناه برد (صولی، ۸۱-۸۲).

بدر خرشنی به پاره‌ای مأموریتهای نظامی خارج از عراق نیز رفت (ابوعلی مسکویه، ۲۶۶/۱-۲۶۷؛ ابن شداد، ۳(۱)/۳۴)؛ چنانکه در ۳۲۵ق/۹۳۷م از حضور او در مصر یاد شده است (همدانی، ۳۰۷). ابن رائق (ه‍ م) نیز او را به مأموریتی به اهواز و ناحیهٔ واسط و بصره گسیل کرد (همانجا، نیز ۳۱۰؛ ابوعلی مسکویه، ۳۷۰/۱؛ ابن اثیر، ۳۳۴/۸).

در آشوبهای این دورهٔ بغداد، بدر به عنوان یکی از عوامل سلطه و ستمگری خلیفه و دولتمردان بغداد موردتنفر مردم بود، چنانکه وقتی (در ۳۲۹ق) ابوالحسین بریدی (نک: ه‍ د، آل بریدی) و اصحاب او در بغداد فتنه‌ای برپا کردند، بدر در این گیر و دار به دست عامهٔ مردم افتاد و چندان او را زدند که نزدیک به مرگ بود، تا آنکه کسانی از نزدیکان خلیفه او را از چنگ مردم نجات دادند (صولی، ۲۰۳). وی همچنان ریاست شرطه و گویا فرماندهی سپاه بغداد را در دست داشت، چه، در جمادی‌الآخر ۳۳۰ وقتی ابوالحسین بریدی برای تسخیر بغداد از واسط بیرون آمد، در کنار نهر دیالی از سپاهیان بدر خرشنی شکست خورد (همو، ۲۲۳؛ ابن شاکر، ۲۵۷/۱۰). هم در این سال بود که متقی بدر را بر راه فرات گماشت (ابن اثیر، ۳۹۲/۸؛ نیز نک: ابن ظافر، ۱۸)؛ اما بدر که از نزاعها و دسته‌بندیهای گوناگون بغداد، تنها زیان دیده بود، سرانجام به محمد بن طغج اخشید (نک: ه‍ د، آل اخشید) که این زمان بر مصر و شام حکمرانی می‌کرد، پناه برد. بنابر روایتی محمد بن طغج، خود با او مکاتبه کرد و او را نزد خود خواند (ابن زولاق، ۲۶۲)؛ سپس به حکومت دمشق منصوبش کرد، اما اندکی برنیامد که بدر بر اثر بیماری درگذشت (نک: ابن تغری بردی، ۲۷۹/۳؛ قس: ابن اثیر، همانجا). براساس یک بیت شعر که صفدی نقل کرده است (*امراء...*، ۱۴۵)، ولایت او بر دمشق دو ماه به درازا کشید.

دربارهٔ بدر خرشنی باید به یک نکتهٔ دیگر نیز اشاره کرد، چه، برخی از محققان او را ممدوح ابوالطیب متنبی (د ۳۵۴ق) دانسته‌اند (EI²)؛ اما کسی که متنبی در قصاید خود او را ستوده بدر بن عمار طبرستانی است که از سوی ابن رائق — در حدود سال ۳۲۸ق — در طبریه می‌جنگیده، و خود شعر نیز می‌سروده است (همدانی، ۳۲۳؛ صفدی، *الوافی...*، ۶۹/۳؛ نیز نک: ابن فضل‌الله، ۷۱/۱۵؛ متنبی، ۲۰۶ بب؛ عزام، ۱۲۹) و اتفاقاً با بدر خرشنی هم عصر بوده است.

مآخذ: ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن تغری بردی، *النجوم*؛ ابن جوزی، عبدالرحمان، *المنتظم*، به کوشش محمد و مصطفی عبدالقادر عطا، بیروت، ۱۴۱۲ق/۱۹۹۲م؛ ابن خردادبه، *المسالک و الممالک*، به‌کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۸۹م؛ ابن‌زولاق، حسین، «سیرة محمد ابن طغج الاخشید»، *شذرات من کتب مفقودة*، به کوشش احسان عباس، بیروت، دارالغرب الاسلامی؛ ابن شاکر کتبی، محمد، *عیون التواریخ*، نسخهٔ عکسی موجود در کتابخانهٔ مرکز؛ ابن شداد، محمد، *الاعلاق الخطیرة*، به کوشش یحیی عباره، دمشق، ۱۹۷۸م؛ ابن ظافر، علی، *اخبار الدولة الحمدانیة*، به کوشش تمیم رواف، دمشق، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۵م؛ ابن عدیم، عمر، *زبدة الحلب من تاریخ حلب*، به کوشش سامی دهان، دمشق، ۱۳۷۰ق/۱۹۵۱م؛ ابن فضل‌الله عمری، *مسالک الابصار*، ج تصویری، فرانکفورت، ۱۹۸۸م؛ ابوعلی مسکویه، *تجارب الامم*، به کوشش آمدرز، قاهره، ۱۳۳۲ق/۱۹۱۴م؛ صفدی، خلیل، *امراء دمشق*، به کوشش صلاح‌الدین منجد، بیروت، ۱۹۷۰م؛ همو، *الوافی بالوفیات*، به کوشش ددرینگ، بیروت، ۱۹۷۰م؛ صولی، محمد، *الاوراق*، اخبار الراضی بالله و...، به کوشش هیورث دن، قاهره، ۱۹۳۵م؛ عزام، عبدالوهاب، *شرح بر دیوان متنبی*، بیروت، ۱۳۹۸ق/۱۹۷۸م؛ *العیون و الحدائق*، به کوشش عمر سعیدی، دمشق، ۱۹۷۲م؛ غزی، کامل، *نهر الذهب فی تاریخ حلب*، به کوشش شوقی شعث و محمود فاخوری، حلب، ۱۴۱۳ق/۱۹۹۳م؛ قرطبی، علی، *صلة تاریخ الطبری*، همراه ج ۱۱ *تاریخ طبری*؛ کبیسی، حمدان عبدالمجید، *عصر الخلیفة المقتدر بالله*، بغداد، ۱۳۹۴ق/۱۹۷۴م؛ متنبی، *دیوان*، به کوشش دیتریچی، برلین، ۱۸۶۱م؛ همدانی، محمد، *تکملة تاریخ الطبری*، همراه ج ۱۱ *تاریخ طبری*؛ یاقوت، *بلدان*؛ *الیواقیت و الضرب*، منسوب به ابوالفدا، به کوشش محمدکمال و فالح بکور، حلب، ۱۴۱۰ق/۱۹۸۹م؛ نیز: EI².

کیانوش صدیق

بَدْرُالدّینْ اِبْراهیم (یا ابراهیمی)، نویسندهٔ فرهنگ *زفان گویا و جهان پویا* که آن را در اواخر سدهٔ ۸ق/۱۴م و اوایل سدهٔ ۹ق/۱۵م در هند نگاشته است.

دربارهٔ زندگی و آثار این نویسنده اطلاع چندانی در دست نیست (*ایرانیکا*, III/381)، فقط می‌دانیم که او خود را در مقدمهٔ فرهنگ‌نامه، «بدر ابراهیم» می‌نامد (ص ۱۴۴). از این کتاب اطلاعی در دست نبود تا آنکه بایفسکی در ۱۹۶۴م در جریان برگذاری چهارمین کنفرانس علمی زبان‌شناسی ایرانی در شهر تاشکند به نسخه‌ای از این کتاب در کتابخانهٔ دانشگاه دولتی این شهر دست یافت. نسخه بی‌نام بود و در پایان آن این عبارت به چشم می‌خورد: «تمام شد کتاب فرهنگ‌*نامهٔ زفان گویا و جهان پویا* بیست و یکم ماه جمادی‌الثانی سنهٔ ۱۲۳ به خط بندهٔ حقیر بی‌بضاعت عرب نسفی من موضع خطای» (نک: ص ۱۱۱ نسخهٔ خطی). مقصود از سال ۱۲۳ بی‌گمان سال ۱۱۲۳ق است و بایفسکی نیز براساس نوع خط این نسخه تاریخ کتابت آن را تأیید کرده است (نک: ص 20-21,24-25، نیز ۵۴-۵۵).

این فرهنگ‌*نامه* پس از تألیف فرهنگ *فخر قواس* (۷۰۱ق/۱۳۰۲م)، در هندوستان تألیف شده است. دلیل آن، استفادهٔ مؤلف از این فرهنگ در کار تألیف فرهنگ‌نامهٔ خود است. نذیراحمد هم بر این اساس که فرهنگ *زفان گویا* یکی از منابع فارسی *دستور الافاضل* است، سال تألیف آن را پیش از ۸۳۶ق/۱۴۳۳م می‌داند (بایفسکی، 20-18، نیز ۵۵-۵۶؛ سپاس، ۸۵؛ فرمند، ۵۶). برخلاف شیوهٔ نگارش در آن روزگار، فرهنگ *زفان گویا* به پارسی روان و ساده و رسا نوشته شده، و این نشانهٔ توانایی مؤلف آن است که ظاهراً از استادان ادب بوده است. وی در فرهنگ‌نویسی شیوه‌ای خاص برگزیده، واژه‌ها را گروه‌بندی کرده، و هر گروه را در بخشی جداگانه آورده است. فرهنگ *زفان گویا* با داشتن ۵٬۱۷۰ واژه، یکی از نخستین فرهنگ‌نامه‌های مفصل به شمار می‌آید. این فرهنگ در شمار نخستین فرهنگهای چند زبانهٔ الفبایی است که نویسنده آن را به ۷ بخش و هر بخش را به چندین «گونه» و هرگونه را به چند «بهر» تقسیم کرده، و به همین سبب، به فرهنگ هفت بخشی نیز شهرت یافته است (بایفسکی، ۵۵-۵۹؛ فرمند، سپاس، نیز *ایرانیکا*،

همانجاها؛ قس: بدرالدین، ۱۴۵ـ۱۴۶).

مؤلف فرهنگ *زفان گویا* علاوه بر فرهنگ *فخر قواس*، از فرهنگهای کهن دیگری مثل *لغت فرس* اسدی طوسی (پیش از ۸۲۲ق/۱۴۱۹م) و فرهنگ فردوسی (پیش از ۸۲۲ق/۱۴۱۹م) نیز استفاده کرده است (*ایرانیکا*، همانجا). این فرهنگ‌نامه همچنین منبعی معتبر در تألیف فرهنگهای بعدی بوده، چنانکه یکی از ۴۴ فرهنگ مورداستفادهٔ انجو شیرازی در *فرهنگ جهانگیری* است (نک: ۶/۱). همچنین در تألیف فرهنگهایی چون فرهنگ *ابراهیمی* (۸۷۸ق/۱۴۷۳م)، *تحفة السعادة* از مولانا محمود بن شیخ ضیاءالدین (۹۱۶ق/۱۵۱۰م)، *مؤید الفضلا* از شیخ محمدزاده (۹۲۵ق/۱۵۱۹م)، *مدار الافاضل* (۱۰۰۱ق/۱۵۹۳م) و *مجمع الفرس* سروری (۱۰۰۸ق/۱۶۰۰م)، فرهنگ *زفان گویا* مأخذی مهم به شمار می‌رود (*ایرانیکا*، فرمند، همانجاها؛ نقوی، ۶۵ـ۶۶؛ دبیرسیاقی، مقدمه...، ۳).

بایفسکی *فرهنگ زفان گویا و جهان پویا* را براساس دو نسخهٔ خطی، یکی نسخهٔ تاشکند و دیگری نسخهٔ موجود در کتابخانهٔ پتنهٔ هند آماده کرده، و در ۱۳۵۳ش/۱۹۷۴م در مسکو به چاپ رسانده است. در سوی راست کتاب، عکس نسخهٔ خطی (در ۵۴ برگ) و در سوی چپ کتاب پیش‌گفتاری مفصل از وی به زبان روسی به چاپ رسیده است. مقدمه با نمونه‌های فارسی همراه است. بایفسکی در مقدمهٔ خود علاوه بر بررسی نسخهٔ خطی و شمار بخشها و گونه‌های آن، دربارهٔ تاریخ فرهنگ‌نویسی فارسی نیز سخن گفته، و فرهنگ *زفان گویا* را با دیگر فرهنگها مقایسه کرده است (نک: .15 ff؛ سپاس، ۸۷؛ دبیرسیاقی، *فرهنگها*...، ۵۶). وی در مقالهٔ خود در *ایرانیکا* از دو نسخهٔ خطی دیگر از این اثر نام می‌برد: نخست نسخهٔ موجود در کتابخانهٔ مجلس سنا (شم ۵۲۷) با عنوان *فرهنگ پنج بخشی* که در ۹۹۸ق/۱۵۹۰م کتابت شده؛ دوم نسخهٔ خطی موجود در کتابخانهٔ سلطنتی برلین (پرچ، شم 74) که تاریخ نگارش آن ۹۲۱ق/۱۵۱۵م است. هر دو نسخه بدون نام مؤلف است (نک: *ایرانیکا*، همانجا؛ دانش‌پژوه، ۳۲۵/۱).

مآخذ: بایفسکی، س.ا.، «نسخهٔ خطی منحصر به فرد لغت‌نامهٔ تفسیری فارسی فرهنگ *زفان گویا و جهان پویا*»، پیام نوین، تهران، ۱۳۴۴ش، شم ۹؛ بدرالدین ابراهیم، *فرهنگ زفان گویا و جهان پویا*، به کوشش س.ا. بایفسکی، مسکو، ۱۹۷۴م؛ همو، همان، تصویر نسخهٔ خطی، همراه همان چ؛ دانش‌پژوه، محمدتقی و بهاءالدین انواری، *فهرست کتابهای خطی کتابخانهٔ مجلس سنا*، تهران، ۱۳۵۹ش؛ دبیرسیاقی، محمد، *فرهنگهای فارسی و فرهنگ‌گونه‌ها*، تهران، ۱۳۶۸ش؛ همو، مقدمه بر ج ۱ *مجمع الفرس*، تهران، ۱۳۳۸ش؛ سپاس، ض.، «فرهنگ ایرانی در شوروی: *فرهنگ نامهٔ زفان گویا و جهان پویا*»، پیام نوین، تهران، ۱۳۵۴ش، شم ۳؛ فرمند، حسین، مقدمه بر *لغت‌نامهٔ تحفة الاحباب* حافظ اوبهی، کابل، ۱۳۶۷ش؛ *فرهنگ جهانگیری*، حسین بن حسن انجو شیرازی، به کوشش رحیم عفیفی، مشهد، ۱۳۵۱ش؛ نقوی، شهریار، *فرهنگ نویسی فارسی در هند و پاکستان*، تهران، ۱۳۴۱ش؛ نیز:

Baevskiī, S.I., introd. *Farhang*... (vide: PB. Badr-od-din); *Iranica*; Pertsch, W., *Verzeichniss der persichen Handschriften*, Berlin, 1888.

صغریٰ دودانگه

بَدْرُالدّینِ اِسْحاقِ دِهْلَوی (د ۶۹۰ ق/۱۲۹۱م)، از عارفان بزرگ سلسلهٔ چشتیه، خلیفه و داماد شیخ فریدالدین مسعود گنج شکر (د ۶۶۴ق/۱۲۶۶م). بدرالدین که سلسله نسب خود را به عمر الاشرف، فرزند امام زین‌العابدین (ع) می‌رساند، در دهلی زاده شد و در همانجا پرورش یافت و نزد پدر خود منهاج‌الدین علی بن اسحاق بخاری (قس: ابوالفضل، ۱۷۱/۳) که مردی فاضل و استاد مدرسهٔ معزیه بود، به تحصیل علم پرداخت (قدوسی، ۱۳۳؛ عبدالحی، ۹۵/۱).

بدرالدین برای تکمیل تحصیلات خود راهی بخارا شد و در میانهٔ راه به اجودهن (پاک پتّن امروزی در استان پنجاب پاکستان) رسید و آوازهٔ بزرگی و کمالات شیخ فریدالدین مسعود گنج شکر را شنید (دهلوی، ۷۳). پس به ملاقات او رفت و مسائل خود را در حضور او مطرح کرد. چون شیخ همهٔ سؤالها را به شکلی قانع کننده پاسخ داد و تبحر علمی و دقت نظرش آشکار شد، بدرالدین از آن پس در زمرهٔ مریدان وی در آمد و در اجودهن مقیم شد (قدوسی، ۱۳۳ـ۱۳۴؛ رحمان علی، ۳۱؛ ابوالفضل، ۱۷۱/۳ـ۱۷۲). بنابر بعضی روایتهای دیگر، بدرالدین اسحاق از دهلی مستقیماً به بخارا رفت و در بازگشت، در اجودهن به خدمت شیخ فریدالدین مسعود رسید (نظامی، ۱۶۵؛ چشتی صابری، ۲۳۰؛ هادی، 112؛ قس: غلام‌سرور، ۳۱۹/۱).

بدرالدین زیر نظر شیخ فریدالدین مراتب سلوک را طی کرد، تا آنجا که شیخ فریدالدین خرقهٔ خلافت خود را به او بخشید و دختر خویش را به همسری او درآورد (ابوالفضل، ۱۷۲/۳؛ میرخورد، ۱۸۰). ارادت بدرالدین به شیخ خود به حدی بود که درخواست او را برای سفر و دستگیری و هدایت مریدان دیگر نپذیرفت و تا هنگام مرگ فریدالدین در خدمت او ماند (عبدالحی، همانجا). در طول این مدت که وی در خانقاه اقامت داشت و امور آنجا را اداره می‌کرد، امامت جماعت خانقاه را نیز بر عهده داشت (چشتی، ۸۰۱؛ میرخورد، ۱۸۲، ۱۸۶؛ رضوی، I/142). کراماتی هم به بدرالدین اسحاق نسبت داده‌اند (میرخورد، ۱۸۵ـ۱۸۷؛ چشتی، ۸۰۱ـ۸۰۲؛ لعلی بدخشی، ۲۸۲ـ۲۸۳).

پس از درگذشت شیخ فریدالدین، پسر او بدرالدین سلیمان، بر مسند خلافت نشست. با آنکه بدرالدین اسحاق خدمت او را نیز همچون پدرش بر خود فرض می‌دانست، بدخواهان میان این دو اختلاف انداختند و بدرالدین به ناچار خانقاه را ترک گفت و در مسجد جامع اجودهن اقامت گزید (میرخورد، ۱۸۱؛ قدوسی، ۱۳۶). پس از مدتی خواجه نظام‌الدین اولیا (د ۷۲۵ق/۱۳۲۵م) به اجودهن آمد و بدرالدین اسحاق خرقهٔ فریدالدین مسعود را، طبق توصیهٔ خود او، به نظام‌الدین اولیا سپرد (فرشته، ۳۹۰/۲ـ۳۹۱؛ آریا، ۱۲۲؛ شارب، ۵۸).

خواجه نظام‌الدین اولیا او را بسیار گرامی می‌داشت و تا زمانی که بدرالدین زنده بود، به احترام وی از هیچ‌کس بیعت نگرفت (لعلی بدخشی، ۲۸۲). بدرالدین در اجودهن درگذشت و در حیاط مسجد جامع قدیم آن شهر به خاک سپرده شد (میرخورد، ۱۸۷ـ۱۸۸؛ قدوسی، ۱۳۶ـ۱۳۷؛ عبدالحی، همانجا؛ مبارکپوری، ۷۸؛ رحمان علی، همانجا). خواجه نظام‌الدین اولیا پس از درگذشت بدرالدین، همسر و دو فرزند

وی، خواجه محمد امام و خواجه محمد موسیٰ را نزد خود به دهلی فراخواند و کفالت و پرورش آنان را به عهده گرفت و سپس خرقهٔ خلافت را به خواجه محمد امام بخشید (نظامی، ۱۶۶).

آثار: از بدرالدین اسحاق دو اثر برجای مانده است:

۱. *اسرار الاولیاء*، که بدرالدین اسحاق در آن گفتارهای عارفانهٔ شیخ فریدالدین مسعود را در ۲۲ فصل به زبان فارسی گرد آورده است (عبدالحی، ۹۵/۱؛ رحمان علی، ۳۱؛ غلام سرور، همانجا؛ یزدانی، ۱۳۳؛ اکرام، ۲۲۵؛ صفا، ۷۷/۴؛ هادی، همانجا). تألیف کتاب بنا به اشارهٔ بدرالدین در ۶۳۱ق آغاز شد و ۱۲ سال به طول انجامید (نک: ص ۳، ۹۴). نثر این اثر ساده و روان است و نویسنده گاه به آیات قرآنی نیز استشهاد کرده است. برخی کلمات هندی نیز در کتاب دیده می‌شود (احمد، ۳۱۹/۱، ۳۲۰، ۳۲۱). *اسرارالاولیاء* نخستین بار در ۱۸۷۶م، بار دیگر در ۱۸۸۴م در لکهنو، و آخرین بار در ۱۹۱۷م در کانپور به چاپ رسید (مشار، ۹۳/۲؛ نوشاهی، ۱۵۹/۱-۱۶۰؛ ادواردز، 206؛ آربری، II(6)/53). این کتاب دو بار به زبان اردو ترجمه شده، و به ترتیب در سالهای ۱۳۳۴ و ۱۳۷۴ق در دهلی و لاهور به چاپ رسیده است (راهی، ۷۰).

۲. *تصریف بدری*، که منظومه‌ای است دربارهٔ علم صرف (عبدالحی، همانجا؛ دهلوی، ۷۳؛ قدوسی، ۱۳۸). نسخهٔ دست‌نویس این کتاب در دست نیست، ولی نگارندهٔ *سیرالاولیاء* چند بیت از آن نقل کرده که نشان دهندهٔ تسلط بدرالدین بر زبان عربی است (میرخورد، ۱۸۴).

مآخذ: آریا، غلامعلی، *طریقهٔ چشتیه در هند و پاکستان*، تهران، ۱۳۶۵ش؛ ابوالفضل علامی، *آیین اکبری*، لکهنو، ۱۸۹۳م؛ احمد، ظهورالدین، *پاکستان میں فارسی ادب*، لاهور، ۱۹۷۴م؛ اکرام، محمد، *آب کوثر*، لاهور، ۱۹۸۶م؛ بدرالدین اسحاق دهلوی، *اسرار الاولیاء*، لکهنو، ۱۸۸۴م؛ چشتی، عبدالرحمان، *مرآة الاسرار*، ترجمهٔ علی‌اصغر چشتی صابری، لاهور، ۱۴۱۱ق؛ چشتی صابری، علی‌اصغر، *شمیم ولایت*، پاکستان، ۱۹۹۳م؛ دهلوی، عبدالحق، *اخبار الاخیار*، دیوبند، ۱۹۱۳م؛ راهی، اختر، *ترجمه‌های متون فارسی به زبانهای پاکستانی*، اسلام آباد، ۱۳۶۵ش؛ رحمان‌علی، محمد عبدالشکور، *تذکرهٔ علمای هند*، لکهنو، ۱۹۶۱م؛ شارب، ظهورالحسن، *جدید تذکرهٔ اولیائی پاک و هند*، لاهور، ۱۹۶۵م؛ صفا، ذبیح‌الله، *تاریخ ادبیات در ایران*، تهران، ۱۳۶۴ش؛ عبدالحی، *نزهة‌الخواطر*، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۲ق/۱۹۶۲م؛ غلام سرور لاهوری، *خزینة الاصفیاء*، کانپور، ۱۹۱۴م؛ فرشته، محمدقاسم، *تاریخ*، کانپور، ۱۲۹۰ق/۱۸۷۴م؛ قدوسی، اعجازالحق، *تذکرهٔ صوفیائی پنجاب*، لاهور، ۱۹۶۲م؛ لعلی بدخشی، لعل بیگ، *ثمرات القدس من شجرات الانس*، به کوشش کمال حاج سیدجوادی، تهران، ۱۳۷۶ش؛ مبارکپوری، اطهر، *رجال السند و الهند*، بمبئی، ۱۹۵۸م؛ مشار، خانبابا، *مؤلفین کتب چاپی فارسی و عربی*، تهران، ۱۳۴۰ش؛ میرخورد، محمد، *سیرالاولیاء*، لاهور، ۱۸۸۵م؛ نظامی، خلیق احمد، *تاریخ مشایخ چشت*، کراچی، ۱۹۷۵م؛ نوشاهی، عارف، *فهرست کتابهای فارسی چاپ سنگی و کمیاب کتابخانهٔ گنج بخش*، اسلام‌آباد، ۱۳۶۵ش؛ یزدانی، عبدالمجید، «ملفوظات»، *تاریخ ادبیات مسلمانان پاکستان و هند*، لاهور، ۱۹۷۱م، ج ۳؛ نیز:

Arberry, A. J., *Catalogue of the India Office*, London, 1937; Edwards, E., *A Catalogue of the Persian Printed Books in the British Museum*, London, 1922; Hadi, N., *Dictionary of Indo - Persian Literature*, New Delhi, 1995; Rizvi, A. A., *A History of Sufism in India*, Delhi, 1986.

محمد فرید

بَدْرُالدّین بْنِ قاضیِ سَماوْنه

بَدْرُالدّین بْنِ قاضیِ سَماوْنه، محمود بن اسرائیل بن‌عبدالعزیز (د ۸۲۳ق/۱۴۲۰م)، فقیه، قاضی و صوفی ترک و از عوامل مؤثر در شورش دینی ـ اجتماعی سدهٔ ۹ق/۱۵م در آسیای صغیر.

بدرالدین در قلعهٔ سماونه ــ روستایی میان قره آغاج و دیمه توکا، واقع در یونان کنونی (اوزون چارشیلی، I/339) در نزدیکی ادرنه (IA, II/444) ــ جایی که پدرش قاضی و امیرسپاه بود، زاده شد (طاش‌کوپری‌زاده، *الشقائق...*، ۵۰، *مفتاح...*، ۱۵۳/۲؛ لکهنوی، ۱۲۷). دربارهٔ تاریخ تولد وی اختلاف‌نظر است. کیسلینگ ولادت او را در ۷۶۰ق/۱۳۵۸م می‌داند (نک: EI²؛ قس: رئیس‌نیا، ۴۵، که ولادت او را در حدود سالهای ۷۶۶-۷۶۷ق تخمین زده است؛ بانکیپور، XIX/22، که سال ۷۴۳ق را ذکر می‌کند)، اما آنچه مسلم است، اینکه بدرالدین در زمان سلطان‌غازی‌خداوندگار (سل‍ ۷۶۰-۷۸۹ق/۱۳۵۹-۱۳۸۹م)، از سلاطین آل عثمان، ولادت یافته است (طاش‌کوپری‌زاده، همانجاها).

خلیل بن اسماعیل، نوهٔ بدرالدین در *مناقب شیخ بدرالدین بن اسرائیل* نسب او را به علاءالدین کیقباد می‌رساند، ولی به احتمال بسیار مناقب از آن دسته آثاری است که برای مشروع نشان دادن ادعای سلطنت بدرالدین (نک: دنبالهٔ مقاله)، وی را به یکی از سلاله‌های سلاطین پیشین منسوب می‌کرده‌اند (نک: اوزون چارشیلی، I/360-361). جد بدرالدین، عبدالعزیز که برادرزادهٔ سلطان علاءالدین کیقباد و از وزیران آل سلجوق بود، در جنگ دیمه توکا، در آغاز استیلای عثمانیان، به همراه پسرش اسرائیل شرکت داشت و همانجا کشته شد. فرزندش که به امیری سپاه رسیده بود، در آنجا با دختر حاکم یونانی قلعهٔ دیمه‌توکا (سماونه) ازدواج کرد و بدرالدین ثمرهٔ این ازدواج است (نک: طاش‌کوپری‌زاده، اوزون چارشیلی، همانجاها).

بدرالدین اصول احکام اسلامی را در کودکی از پدر فرا گرفت و به حفظ قرآن پرداخت و صرف و نحو و علم قرائت را در زادگاه خود آموخت و در جوانی به سیر و سفر پرداخت (طاش‌کوپری‌زاده، همانجاها). وی یک چند در بورسا نزد محمود افندی، قاضی ابن شهر، به تحصیل مشغول شد و سپس به قونیه رفت و در آنجا منطق و نجوم را از مولانا فیض‌الله فرا گرفت و متجاوز از ۳ سال نزد وی اقامت کرد. پس از آن به قدس رفت و از محضر ابن عسقلانی (البته نه ابن حجر عسقلانی معروف) فایده برد. یک‌بار نیز به شام رفت، ولی محیط علمی آنجا را رضایت بخش نیافته، راهی مصر شد. در قاهره به همراهی سیدشریف جرجانی و آیدین لی حاجی پاشا، طبیب مشهور، نزد مبارکشاه منطقی (د ۸۱۶ق/۱۴۱۳م) به تحصیل فلسفه، منطق و الهیات مشغول شد (همانجاها؛ بروسه‌لی، ۳۹/۱؛ اوزون چارشیلی، همانجا؛ بابینگر، 23)؛ سپس همراه مبارکشاه منطقی به مکه سفر کرد و در آنجا مدتی نزد شیخ زیلعی به تحصیل پرداخت. پس از بازگشت به قاهره همراه شریف جرجانی نزد شیخ اکمل‌الدین محمد بن محمد بابرتی (د ۷۸۶ق/۱۳۸۴م)، فقیه و متکلم (نک: کحاله، ۲۹۸/۱۱) به تکمیل تحصیلات خود پرداخت. در این زمان سلطان مملوک برقوق، پادشاه مصر، بدرالدین را

به معلمی فرزندش، سلطان فرج (حک ۸۰۹ ـ ۸۱۵ق/۱۴۰۶-۱۴۱۲م) منصوب کرد.

بدرالدین در قاهره با شیخ حسین اخلاطی آشنا شد و تحت تأثیر افکار او قرار گرفت و اصول تصوف را از وی آموخت و پس از چندین سال مصاحبت با شیخ، از جانب او برای ارشاد به تبریز فرستاده شد (طاش‌کوپری‌زاده، *الشقائق*، ۵۰ـ۵۱، مفتاح، ۱۵۳/۲ـ۱۵۴؛ بروسه‌لی، همانجا؛ بابینگر، 23-24؛ اوزون چارشیلی، I/362). کیسلینگ این سفر را در حدود سالهای ۸۰۴ـ۸۰۶ق/۱۴۰۲ـ۱۴۰۳م می‌داند (نک: EI²). در تبریز در مباحثاتی که در حضور امیر تیمور میان علما و فقها درگرفته بود، حکمیت برعهدهٔ او قرار گرفت و همه حکم وی را پذیرفتند و به فضلش اعتراف کردند. امیر تیمور نیز با احترام و بخشیدن هدایای شایسته از او قدردانی کرد. بدرالدین از تبریز به بدلیس و سپس به مصر رفت و دوباره به شیخ حسین اخلاطی پیوست (طاش‌کوپری‌زاده، همانجاها؛ بابینگر، 24؛ رئیس‌نیا، ۵۰ـ۵۱).

پس از وفات شیخ حسین اخلاطی در ۸۰۷ق/۱۴۰۴م، بدرالدین چند ماهی در قاهره به خلافت وی رسید، ولی در نتیجهٔ اختلاف با دیگر علما مصر را ترک گفت و به آسیای صغیر، شام و روم ایلی سفر کرد و به نشر آراء صوفیانهٔ خود پرداخت (طاش‌کوپری‌زاده، اوزون چارشیلی، نیز EI²، همانجاها).

خیوس[1]، حاکم جزیرهٔ صاقز که بدرالدین را به آنجا دعوت کرده بود، به دست او اسلام آورد و از مریدان وی گشت (طاش‌کوپری‌زاده، همانجاها؛ بابینگر، 25). بدرالدین پس از بازگشت به ادرنه با مجادلات شاهزادگان عثمانی بر سر سلطنت مواجه شد و سرانجام چون موسیٰ چلبی از اولاد عثمان غازی، بایزید اول، سلطنت را به دست گرفت، او را به مقام قاضی عسکری منصوب کرد (طاش‌کوپری‌زاده، *الشقائق*، همانجا؛ عاشق پاشازاده، ۸۲ ـ۸۳؛ روملو، ۷۰؛ اوزون چارشیلی، I/339). کیسلینگ این انتصاب را در حدود سال ۸۱۳ق/۱۴۱۰م و برخلاف میل بدرالدین می‌داند (نک: EI²)؛ اما به هر حال این انتصاب باعث گسترش نفوذ بدرالدین شد (اوزون چارشیلی، I/362).

در ۸۱۶ق/۱۴۱۳م موسیٰ چلبی در جنگ با برادر خود، سلطان محمد اول، کشته شد و در پی آن شیخ بدرالدین نیز از مقامی که داشت، عزل شد و به ازنیق تبعید و زندانی گردید (طاش‌کوپری‌زاده، همانجاها؛ عاشق پاشازاده، ۸۴؛ اوزون چارشیلی، I/349, 362). بدرالدین در ازنیق به تدریس، نگارش و گفت و گو با افرادی که به دیدنش می‌آمدند، پرداخت، و وقتی که از فعالیتهای بورکلوجه مصطفیٰ، معروف به ده‌سلطان با خبر شد، به قصد بلادتاتار از ازنیق نزد امیر اسفندیار، شاهزادهٔ ناراضی سینوپ گریخت (طاش‌کوپری‌زاده، همانجاها؛ عاشق پاشازاده، ۹۱؛ اوزون چارشیلی، I/363). امیر اسفندیار از ترس سلطان عثمانی به وی اجازهٔ عبور نداد و او را با کشتی به زغره از نواحی روم ایلی فرستاد. بدرالدین در دلی اورمان ساکن شد و آنجا را مرکز دعوت خود قرار داد و گروهی را بر گرد خود جمع کرد. چون دلی‌اورمان محل استقرار علویان بود، وی آنجا را برای قیام انتخاب کرد و خود رهبری این حرکت علوی را که گرایشهای اشتراکی نیز داشت، برعهده گرفت (همو، I/362,364).

در میان افراد بسیاری که به وی گرویدند، علاوه بر ترکها، یهودیان و مسیحیانی نیز بودند (IA, II/446; EI²). بورکلوجه مصطفیٰ در قره‌بورون دعوی نبوت کرده بود و بدرالدین در دلی اورمان دعوی خلافت و پادشاهی می‌کرد (عاشق پاشازاده، ۹۱-۹۲؛ روملو، ۱۳۶؛ اوزون چارشیلی، I/363-364)، ولی طاش‌کوپری‌زاده ادعای سلطنت از سوی بدرالدین را، دروغی از جانب مفسدان می‌داند (*مفتاح*، ۱۵۴/۲؛ قس: EI¹).

بورکلوجه مصطفیٰ و طورلق هوکمال از پیروان شناخته شدهٔ بدرالدین به شمار می‌روند. بورکلوجه مصطفیٰ (د ۸۲۲ق/۱۴۱۹م) در زمان قاضی عسکری بدرالدین، کدخدا بود و بعدها به نام شیخ بدرالدین به فعالیتهای تبلیغاتی پرداخت و موفق شد که پیروان فراوانی گرد آورد و وقتی که سلطان محمد چلبی مشغول فتح سلانیک بود، اوضاع را مساعد یافته، با حدود ۵ هزار تن از مریدانش سر به شورش برداشت. طورلق هو کمال، یکی از دوستان بورکلوجه که از یهودیت به اسلام گرویده بود، با گروهی در حدود ۳ هزار تن در مانیسا عصیان کرد. این دو در ابتدا پیروزیهایی در آسیای صغیر به دست آوردند و سلطان محمد چلبی بایزید پاشا را که وزیر اعظم بود، همراه با پسر خود شاهزاده مراد (مراد دوم) با سپاه عظیمی برای سرکوب بورکلوجه فرستاد. بایزید پاشا شورش بورکلوجه مصطفیٰ را در قره بورون، و طورلق کمال را در مانیسا سرکوب کرد و هر دو را به قتل رساند (EI²؛ عاشق پاشازاده، ۹۱؛ روملو، اوزون چارشیلی، همانجاها؛ «دائرة المعارف...[2]»، VIII/39) و چون از این مأموریت بازگشت، سلطان محمد او را فوراً به سوی بدرالدین فرستاد. بدرالدین که روحیهٔ افرادش به سبب سرکوب شورشهای بورکلوجه مصطفیٰ و طورلق هوکمال به شدت تضعیف شده بود و حتیٰ بخشی از اطرافیانش پراکنده شده بودند، به آسانی و پس از درگیری کوچکی دستگیر شد (اوزون چارشیلی، I/364-365). برخی از منابع شکست و دستگیری بدرالدین را نتیجهٔ توطئه و خیانت اطرافیان خود وی می‌دانند (عاشق پاشازاده، ۹۲؛ نشری، ۵۴۶/۲).

بدرالدین را پس از دستگیری به سرز در مقدونیه نزد سلطان محمد اول آوردند. وی چون از فرزندان فاتحان روم ایلی و مردی دانشمند بود، سلطان‌محمد در کشتنش شتاب نورزید و دستور داد که چند تن از علما در کار او تحقیق کنند. مولانا حیدر هراتی، رئیس این هیأت، با بدرالدین به مناقشه پرداخت و او را به اخلال در نظم عمومی متهم کرد. بدرالدین خود این اتهام را پذیرفت و به حکم قاضی خونش حلال و مالش حرام اعلام شد (اوزون چارشیلی، I/365). آنگاه او را در بازار سرز به دار آویختند و اموالش را به وارثانش دادند (همو، نیز عاشق پاشازاده،

---

1. Chios 2. *Türk...*

همانجاها).

دربارهٔ تاریخ این واقعه منابع اختلاف دارند. کیسلینگ تاریخ اعدام بدرالدین را به طور دقیق در روز ۲۷ شوال ۸۱۹ق/۱۸ دسامبر ۱۴۱۶م بیان می‌کند (نک: EI²؛ نیز نک: لوین اشتاین، 128؛ GAL, II/290)؛ ولی برخی آن را در ۸۲۳ق/۱۴۲۰م یاد می‌کنند (اوزون چارشیلی، بروسه‌لی، همانجاها؛ زرکلی، ۱۶۵/۷) و برخی دیگر از منابع آن را در حدود ۸۱۸ق/۱۴۱۵م می‌دانند (طاش‌کوپری‌زاده، *الشقائق*، ۵۲، *مفتاح*، ۱۵۴/۲؛ لکهنوی، ۱۲۷؛ *بانکیپور*، XIX/23) و گولپینارلی آن را در ۸۲۵ق/۱۴۲۱م می‌داند (ص ۲۳۶).

پیکر بدرالدین را پس از چند روز مریدانش پایین آورده، به خاک سپردند (عاشق پاشازاده، ۹۳) و استخوانهای او را در ۱۳۰۳ش/۱۹۲۴م از سرز ــ که در آن سوی مرزهای ترکیه قرار داشت ــ به استانبول آوردند و درون صندوقی در موزهٔ توپکاپی قرار دادند («دائرة المعارف»، VI/7؛ IA, II/446) و سپس در مقبرهٔ سلطان محمود به خاک سپرده شد (رئیس‌نیا، ۶۹).

چگونگی همراهی بدرالدین در شورشها به روشنی آشکار نیست. از یک سو زندگی‌نامهٔ وی، نوشتهٔ خلیل بن اسماعیل، او را در تمامی این حوادث بی‌گناه می‌داند و از سوی دیگر تاریخ‌دانان رسمی عثمانی، او را به شرکت فعال در شورش و حتیٰ رهبری آن متهم می‌کنند (نک: EI²).

کیسلینگ معتقد است که بدرالدین در پی موفقیتهایی که در تعلیمات و تبلیغات صوفیانه داشت، به تدریج به آراء و نظریات تازه‌ای رسید که از دیدگاه متشرعان بدعت شناخته می‌شد. وی از یک سو نظریهٔ مالکیت اشتراکی را تبلیغ می‌کرد، و از سوی دیگر عقاید محیی‌الدین ابن عربی را گسترش می‌داد، و حتیٰ مسیحیان و یهودیان را نیز به عقاید خود جلب می‌کرد (همانجا). به گفتهٔ ادریس بدلیسی، بدرالدین به پیروان خود وعده داده بود که حکومتی تأسیس خواهد کرد که اساس آن بر حق و مساوات استوار باشد، و حکومتهای غیرحق را از میان برداشته، به تفرقه‌های دینی موجود در سرزمین عثمانی خاتمه خواهد داد. وی همچنین وعده داده بود که برخی از امور حرام را حلال خواهد خواند و زمین و ثروت را به طور یکسان میان افراد تقسیم کرده، به غیر مسلمانان نیز به طور مساوی بهره خواهد رساند («دائرة المعارف»، همانجا).

اعدام بدرالدین اگرچه مانع از وقوع یک انقلاب سیاسی شد، ولی نتوانست مانع ظهور یک انقلاب دینی در آینده شود، چنانکه دو قرن بعد، افکار و فعالیتهای پیروان فکری او توجه حکومت را به خود جلب کرد. عزیز محمود هدایی پیروان بدرالدین را همان قزلباشهایی می‌داند که کشتن یک مسلمان را با کشتن یک کافر یکسان می‌شمارند (نک: IA، نیز «دائرة المعارف»، همانجاها).

میان پیروان بدرالدین و باطنیه نیز شباهتهای فراوانی دیده می‌شود (IA، همانجا). آنان می‌کوشیدند که با مسیحیان به سازش و توافق برسند. به گفتهٔ گولپینارلی صوفیانی که افکار بدرالدین را پذیرفته بودند، صوفیان بدرالدینی خوانده می‌شدند و همهٔ آنان از ملامتیه منشعب شده‌اند. میان ملامتیان و گروههایی از صوفیان اگرچه تفاوتهای عمده وجود دارد، تداخلهایی نیز موجود است (همانجا).

شورش بدرالدین در تاریخ امپراتوری عثمانی دارای اهمیت خاصی است، زیرا این وقایع باعث شد که سلاطین عثمانی نسبت به طریقتهایی که اعتقاداتی برخلاف اعتقاد رسمی داشتند، مجازاتهای سنگین و حتیٰ اعدام در نظر بگیرند (همو، ۳۳۰). شک نیست که افکار بدرالدین با شورشهایی که روی داد، ارتباط داشته، و هدف آنها ترویج نظام اشتراکی بوده است، و ظاهراً این امر موجب شرکت یهودیان و مسیحیان در آن شده بود (EI¹; EI²).

بدرالدین در میان علمای عصر خود ممتاز بود. گفته‌اند که شریف جرجانی، وی را به دانش و فضل مدح کرده بود (طاش‌کوپری‌زاده، *مفتاح*، همانجا) و ابن عربشاه که با وی دیدار کرده بود، او را در تمامی علوم و به خصوص در فقه همچون دریایی بی‌پایان می‌دانست (IA, II/445). در ادرنه یک زاویه و در بورسا مسجدی به‌نام بدرالدین وجود دارد (همان، II/446).

آثار: به بدرالدین نزدیک به ۵۰ اثر نسبت داده‌اند که بیشتر آنها در موضوعات فقهی و عرفانی است. مهم‌ترین آثار او اینهاست: ۱. *جامع الفصولین*، در فقه (تألیف: ۸۱۳-۸۱۴ق)، کتابی است مشهور و مورد مراجعهٔ حاکمان و فقها، در دو مجلد (چ مصر، ۱۳۰۰ق). ۲. *الواردات*، در تصوف، که دربارهٔ مبدأ و معاد، حدوث و قِدم عالم و جدا بودن ذات خالق از مخلوق است. وی در این اثر آراء جدیدی دربارهٔ نشانه‌های ظهور ابراز داشته است (اوزون چارشیلی، I/367؛ برای نسخهٔ خطی این کتاب، نک: GAL, S, II/315). ۳. *لطائف الاشارات*، اثری جامع در فقه، که آن را هنگامی که در ازنیق زندانی بود، نوشت. ۴. *التسهیل*، شرح و تفسیری بر *لطائف الاشارات*. وی در ۸۱۶ق در ادرنه شروع به نگارش آن کرد و در ۸۱۸ق در ازنیق آن‌را به پایان رساند. نسخهٔ خطی آن در مصر، تونس، هند و استانبول موجود است (نک: همانجا). ۵. عنقود (عقود) *الجواهر*، در شرح کتاب *المقصود* در صرف. ۶. *مسرة القلوب*، در تصوف (نک: حاجی خلیفه، ۱۶۷۶/۲، ۱۸۰۷؛ طاش کوپری‌زاده، همانجاها؛ بغدادی، ۴۱۰/۲؛ بروسه‌لی، ۳۹/۱؛ اوزون چارشیلی، I/367). ۷. *نور القلوب*، در تفسیر قرآن. ۸. *جامع الفتاویٰ*. ۹. *چراغ الفتوح*، در نحو (نک: بغدادی، بروسه‌لی، همانجاها). ۱۰. *اسرار الدقائق*، در تصوف (کحاله، ۱۵۲/۲).

مآخذ: بروسه‌لی، محمدطاهر، *عثمانلی مؤلفلری*، استانبول، ۱۳۳۳ق/۱۹۱۵م؛ بغدادی، *هدیه*؛ حاجی خلیفه، *کشف*؛ روملو، حسن، *احسن التواریخ*، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۴۹ش؛ رئیس‌نیا، رحیم، *بدرالدین، مزدکی دیگر*، تهران، ۱۳۶۱ش؛ زرکلی، *اعلام*؛ طاش کوپری‌زاده، احمد، *الشقائق النعمانیة*، به کوشش احمد صبحی فرات، استانبول، ۱۴۰۵ق؛ همو، *مفتاح السعادة*، حیدرآباد دکن، ۱۴۰۰ق؛ عاشق پاشازاده، درویش احمد، *تواریخ آل عثمان*، استانبول، ۱۳۳۲ق؛ کحاله، عمررضا، *معجم المؤلفین*، بیروت، ۱۹۵۷م؛ گولپینارلی، عبدالباقی، *مولویه بعد از مولانا*، ترجمهٔ توفیق هاشم‌پور سبحانی، تهران، ۱۳۶۶ش؛ لکهنوی، محمد عبدالحی، *الفوائد البهیة*، به کوشش محمد بدرالدین نعسانی، بیروت، ۱۳۲۴ق؛ نشری، محمد، *جهان‌نما*، به کوشش فایق رشید اونات و محمد کوین، آنکارا، ۱۹۸۷م؛ نیز:

Babinger, F., «Schejch Bedr ed-din, der Sohn des Richters von Simaw», *Der Islam*, 1921, vol. XI; *Bankipore*; EI[1]; EI[2]; GAL; GAL, S; IA; Loebenstein, H., *Katalog der arabischen Handschriften der Österreichischen Nationalbibliothek*, Wien, 1970; *Türk ansiklopedisi*, Istanbul, 1968; Uzunçarşılı, İ.H., *Osmanli tarihi*, Ankara, 1982.

لیلا رحیمی بهمنی

بَدْرُالدّینِ بْنِ مالِک، ابوعبدالله محمدبن محمدبن عبدالله بن مالک، مشهور به ابن ناظم و ابن مصنف (ح ۶۴۰ ـ ۶۸۶ق/۱۲۴۲ـ۱۲۸۷م)، ادیب، نحوی و لغوی عرب.

بدرالدین که فرزند ابن مالک (ه م) نحوی و لغوی مشهور است، در دمشق زاده شد، نزد پدر به تحصیل پرداخت، همهٔ دانشهای پدر را کسب کرد و در زبان عربی استاد شد، چنانکه او را شیخ العربیه نامیدند (ذهبی، ۳۶۳/۳؛ ابن عماد، ۳۹۸/۵). افزون بر آن، وی در دیگر دانشهای ادبی روزگار خود نیز توانا شد و گفته‌اند که در معانی و بیان، عروض و بدیع صاحب نظر و پیشوای زمان خود بود (صفدی، ۲۰۴/۱).

بدرالدین از منطق و همچنین فقه و اصول نیز آگاهی داشت و تقریباً همهٔ نویسندگان شرح حال وی هوش، ذکاوت و خوش فهمی او را ستوده‌اند (همانجاها؛ ابن قاضی شهبه، *طبقات الشافعیة*، ۱۹۹/۱؛ دلجی، ۹۶؛ یافعی، ۲۰۳/۴؛ اسنوی، ۴۵۵/۲). وی شعر را نیک می‌فهمید و گاه در شرح نکات چند بیت رساله‌ای می‌نگاشت (صفدی، همانجا؛ ابن شاکر، ۶۱/۱)؛ با این حال، از توان نظم پردازی پدرش، بهره‌ای نداشت؛ چندان که در پاسخ دوستی که نامه‌ای منظوم برایش فرستاده بود، از سرودن حتیٰ یک بیت عاجز ماند و از همسایه یاری خواست (صفدی، همانجا؛ نک: سیوطی، ۲۲۵/۱؛ ابن قاضی مکناسی، ۳۱۳/۱).

بدرالدین به رغم جنبه‌های علمی خود، نتوانسته بود از طرب و اسباب آن رو بر تابد. از آنچه دربارهٔ او گفته‌اند، همچنین استنباط می‌شود که وی مردی شوخ طبع، خوش مشرب و عشرت دوست بوده، و شاید در رفتارهایش پروایی از مقام علمی خود نیز نداشته است، زیرا گفته‌اند که بزرگ‌ترین عیب وی معاشرت با افراد ناباب بوده است (صفدی، اسنوی، همانجاها). به دلیلهایی که روشن نیست ــ شاید به سبب همین رفتارها که با شهرت و وقار علمی ابن مالک (قس: اسنوی، همانجا) مناسبتی نداشت و حتیٰ موجب تردید دیگران در زهد و علم خود او نیز می‌گردید (نک: یافعی، ۲۰۳/۴ـ۲۰۴) ــ میان بدرالدین و پدرش نقاری پدید آمد که به اقامت وی در بعلبک انجامید. این امر احتمالاً در اوج شهرت و اعتبار علمی او نیز بود؛ چه، در بعلبک مجلس درس و تعلیم بر پا می‌داشت و گروهی نزد وی درس می‌خواندند (صفدی، سیوطی، همانجاها).

از شاگردان وی ابن‌وکیل (شیخ شافعیه) و چند تن از نحویان از جمله بدرالدین ابن جماعه و کمال الدین ابن زملکانی را می‌توان نام برد (نعیمی، ۲۷/۱ـ۲۸؛ ابن قاضی شهبه، *طبقات النحاة*...، ۲۴۷؛ ابن‌عماد، همانجا).

پس از مرگ ابن‌مالک در ۶۷۲ق/۱۲۷۳م ازبدرالدین برای بازگشت به دمشق دعوت شد و او تا ۱۴ سال پس از آن، بر جایگاه پدر تکیه زد (نک: صفدی، همانجا) و در ۴۶ سالگی، ظاهراً به‌بیماری قولنج درگذشت (ذهبی، همانجا؛ صفدی، ۲۰۵/۱؛ سبکی، ۹۸/۸؛ ابن عماد، ۳۹۹/۵).

آثار: بدرالدین بن مالک در شاخه‌های گوناگون ادب عرب تألیفاتی داشته که اغلب آنها همچون دیگر آثار دورهٔ او شرحهایی بر نوشته‌های دیگران است. سیوطی فهرست کاملی از نوشته‌های او را ارائه کرده است (همانجا).

الف ـ چاپی:

۱. *شرح الفیة*. مشهورترین و شاید مهم ترین اثر بدرالدین شرحی است که بر *الفیهٔ* پدرش نگاشته است. این کتاب که صفدی آن را شرحی منقیٰ و منقح خوانده (همانجا)، و در شمار بهترین شرحهای *الفیه* معرفی شده است (ابن قاضی شبهه، همانجا). این اثر به عنوان *شرح ابن‌المصنف* و *شرح ابن الناظم* نیز شهرت دارد؛ اما عنوان اصلی آن *الدرة المضیئة فی شرح الالفیة* است. این کتاب نخستین بار در ۱۲۷۶ق در تهران چاپ سنگی شده (مشار، ۵۴۲)، در ۱۳۱۲ق در بیروت به کوشش محمدبن سلیم بابیدی، و در ۱۳۳۲ق در دمشق به‌کوشش محمود یاسین منتشر گشته، و سپس در ۱۳۴۱ق در قاهره، و در ۱۳۴۲ق در نجف، به چاپ رسیده است.

۲. *شرح لامیة الافعال*. این کتاب نیز شرحی بر کتاب *لامیة الافعال* ابن مالک است که خود تکمله‌ای بر کتاب *الفیه* در مباحث صرفی بوده است. عنوان اصلی این کتاب نیز *زبدالاقوال فی شرح قصیدة ابنیة الافعال* است که در ۱۸۵۱م در فنلاند، و سپس در ۱۳۱۲ق در بیروت به چاپ رسیده است.

۳. *المصباح فی المعانی و البیان*، که خلاصه‌ای است از کتاب *مفتاح العلوم* سکاکی. زرکلی این کتاب را در شمار آثار چاپی او معرفی کرده است (۳۱/۷).

ب ـ خطی: ۱. *شرح الکافیة*، که شرحی بر منظومهٔ *الکافیة الشافیهٔ* پدرش در نحو است. نسخه‌ای از این اثر در کتابخانهٔ اسکوریال (ESC[2]، شم 200) موجود است. ۲. *روض الاذهان فی علم المعانی و البیان*، که نسخه‌ای از آن در لیدن به شمارهٔ ۳۱۷ موجود است (نک: ورهووه، 286). ۳. شرحی‌بر *ملحة‌الاعراب* حریری‌در نحو، که‌نسخه‌ای از آن در واتیکان موجود است (نک: GAL, S, I/488). ۴. *غایة‌الطلاب فی معرفة الانساب* (نک: همان، I/527).

ج ـ آثار یافت نشده: ۱. *تکملة شرح التسهیل*، که تکمله‌ای بر کتاب ناتمام پدرش با همین عنوان بوده است. ۲. *شرح الحاجبیة* (سیوطی، همانجا). ۳. شرح بر *غریب التصریف* ابن حاجب (اسنوی، ۴۵۵/۲)، که احتمالاً عنوان دیگری برای کتاب قبلی بوده است. ۴. *مقدمة فی العروض*. ۵. *مقدمة فی المنطق* (سیوطی، همانجا). کتاب *تلخیص الشواهد* و *تلخیص الفوائد* که کحاله (ص ۷۳۶) به وی نسبت داده، شرحی است که عبدالله بن یوسف بن هشام انصاری بر کتاب *شرح الفیهٔ* بدرالدین نوشته است (نک: صالحی، ۱۳).

مآخذ: ابن شاکر کتبی، محمد، *فوات الوفیات*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۷۳م؛ ابن عماد، عبدالحی، *شذرات الذهب*، قاهره، ۱۳۵۱ق؛ ابن قاضی شهبه، ابوبکر، *طبقات الشافعیة*، به کوشش عبدالعلیم خان، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ همو، *طبقات النحاة و اللغویین*، به کوشش محسن غیاض، نجف، ۱۹۷۳ـ۱۹۷۴م؛ ابن‌قاضی مکناسی، احمد، *درة الحجال فی اسماء الرجال*، به کوشش محمد احمدی ابوالنور، قاهره، ۱۳۹۱ق/۱۹۷۱م؛ اسنوی، عبدالرحیم، *طبقات الشافعیة*، به کوشش عبدالله جبوری، بغداد، ۱۳۹۱ق/۱۹۷۱م؛ دلجی، احمد، *الفلاکة و المفلوکون*، نجف/بغداد، ۱۳۸۵ق؛ ذهبی، محمد، *العبر*، به کوشش محمد سعید بن بسیونی زغلول، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ زرکلی، *اعلام*؛ سبکی، عبدالوهاب، *طبقات الشافعیة الکبری*، به کوشش عبدالفتاح محمد حلو و محمود محمد طناحی، قاهره، ۱۳۸۴ق/۱۹۶۴م؛ سیوطی، *بغیة الوعاة*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۴ق/۱۹۶۴م؛ صالحی، عباس مصطفی، مقدمه بر *تلخیص الشواهد و تلخیص الفوائد*، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ صفدی، خلیل، *الوافی بالوفیات*، به کوشش هلموت ریتر، ویسبادن، ۱۳۸۱ق/۱۹۶۲م؛ کحاله، عمررضا، *المستدرک علی معجم المؤلفین*، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۵م؛ مشار، خانبابا، *فهرست کتابهای چاپی عربی*، تهران، ۱۳۴۴ش؛ نعیمی، عبدالقادر، *الدارس فی تاریخ المدارس*، به کوشش جعفر حسنی، دمشق، ۱۳۶۷ق/۱۹۴۸م؛ یافعی، عبدالله، *مرآة الجنان*، حیدرآباد دکن، ۱۳۳۹ق؛ نیز:
ESC[2]; GAL, S.; *Voorhoeve*.

محمد سیدی

بَدْرُالدّینِ بَهاری، نک‍: بدر، پیر بدرالدین بهاری.

بَدْرُالدّینِ پُهْلْوارَوی، محمد (۱۲۶۸ـ۱۳۴۳ق/۱۸۵۲ـ۱۹۲۴م)، فقیه، عارف و شاعر هندی، از مشایخ طریقهٔ قادریه. وی در خانواده‌ای اهل علم در ایالت بهار زاده شد و نسبش به جعفر طیار، پسر عموی پیامبر(ص) می‌رسید.

پدر بدرالدین، محمد شرف‌الدین شاعر، متخلص به شرف (د ۱۲۸۹ق/۱۸۷۲م) و پدربزرگش محمدهادی قادری (د ۱۲۷۱ق/ ۱۸۵۵م) هر دو در تکمیل علوم ظاهری او نقش بسزایی داشتند (قادری، ۵۳ـ۵۴؛ عبدالحی، ۸۸/۸). علاوه بر پدرش، شیخ نعمت مجیب و علی حبیب نصر نیز از مشایخ و استادان او بودند که وی درس حدیث و علوم باطنی و طریق سلوک را نزد آنان ــ به خصوص علی حبیب نصر ــ فرا گرفت (قادری، ۵۵؛ عبدالحی، همانجا). در ۱۲۸۹ق شاه فضل‌الله عموی بدرالدین، وی را به خانقاه خود فراخواند و او با قبول این دعوت در سلک مریدان عموی خود در طریقهٔ جنیدیهٔ مجیبیه درآمد (قادری، ۵۶ـ۵۷؛ شمسی، ۲۵۸).

بدرالدین در ۱۳۰۴ق/۱۸۸۷م به قصد حج به مکه و مدینه سفر کرد و در آنجا با کسانی چون عبدالله سناری، محمد امین بن سید احمد رضوان، ابوحضیر مدنی، عبدالحق مهاجر مکی، محمد بن علی حریری و محمد سعید بن سیدمحمد مغربی دیدار کرد. آشنایی او با این افراد از آن جهت حائز اهمیت است که علم حدیث را نزد این استادان آموخت و از آنان اجازه و سند دریافت داشت. وی پس از بازگشت به هند نیز با برخی از مشایخ عربستان، شام، مصر و بیروت همچون عبدالجلیل ابن عبدالسلام براده، محمد فالح ظاهری، عبدالحی کتانی و سلیمان حبیب‌الله مکاتبه داشت و از آنان نیز اجازه و سند گرفت (قادری، ۵۵ـ ۵۶، ۶۱).

بدرالدین در ۱۳۰۹ق/۱۸۹۲م پس از استقرار در بهار و با درگذشت شیخ علی حبیب نصر و فرزند و جانشین او عبدالحق و نیز با کناره‌گیری عین‌الحق، فرزند کوچک‌تر علی حبیب نصر، منصب شیخی خانقاه مجیبیه را برعهده گرفت. در این هنگام شهرت علمی و جاذبهٔ شخصیت معنوی او طالبان و مریدان بسیاری را از نقاط مختلف به بهار کشانید و به تدریج شمار مریدان در خانقاه او فزونی یافت و این امر باعث رواج و گسترش طریقهٔ مجیبیه در دیگر کشورهای اسلامی شد (همو، ۵۶ـ ۵۷؛ عبدالحی، ۸۸/۸ـ۸۹). گروهی از اهل علم و عرفان و چند تن از دولتمردان آن زمان در شبه قاره از جمله مریدان بدرالدین بودند (قادری، ۵۷ـ۵۸).

در ۱۳۳۳ق/۱۹۱۵م حکومت بریتانیا برای بزرگداشت شخصیت علمی بدرالدین به او لقب «شمس العلما» اعطا کرد. وی که تمایلی به پذیرفتن این لقب نداشت، تنها به تشویق و پافشاری اطرافیان آن را پذیرفت؛ اما پس از آغاز جنگ جهانی اول به طرفداری از خلافت عثمانی با ارسال نامه‌ای خواستار پس دادن این عنوان به دولت بریتانیا شد (همو، ۵۸ـ۶۰؛ عبدالحی، ۸۹/۸).

در ۱۳۳۹ق/۱۹۲۱م مجمع علمای بهار به اتفاق آراء وی را به «امیری شریعت» بهار و اوریسه منصوب کرد و بدرالدین در این سمت به حل مشکلات و رتق و فتق امور مسلمانان منطقه پرداخت (همانجا؛ قادری، ۶۰ـ۶۱؛ شمسی، همانجا).

بدرالدین ۴ فرزند داشت و در ۱۷ صفر ۱۳۴۳ درگذشت (عبدالحی، همانجا؛ قادری، ۶۴).

در زمینهٔ خدمات علمی بدرالدین می‌توان به آثار او که همگی به زبان اردوست، اشاره کرد. در این میان نامه‌های وی که در پاسخها به پرسشهای مریدانش نوشته شده است، اهمیت بیشتری دارد و شامل موضوعات گوناگون عموماً در فقه و تصوف است. حکیم محمد شعیب این پاسخها را با عنوان *لمعات بدریه* گردآوری کرده، و در ۵ بخش به چاپ رسانده است. بخشهایی از این نامه‌ها هنوز به چاپ نرسیده است. مجموعهٔ اشعار او با عنوان *عطر الوردین* دوبار به طبع رسیده است (شمسی، ۲۵۹). *الوسیلة التوسل* و *رؤیت هلال* از دیگر آثار چاپ شدهٔ بدرالدین است. *بیان المعانی* که تفسیری ناتمام از قرآن است، *تذکرهٔ انساب خاندان امیر عطاءالله*، *رد اعتراض عمدة الطالب فی انساب آل ابی طالب*، و *رسالهٔ طاعون* که شامل اوراد و ادعیه‌ای برای دفع بیماری طاعون است، نیز از دیگر آثار اوست که به چاپ نرسیده است (قادری، ۶۱ـ۶۲؛ شمسی، همانجا).

مآخذ: شمسی، محمدسعید احمد، «فارسی گویان پهلواری شریف»، *قند پارسی*، دهلی‌نو، ۱۳۸۰ش، شم‍ ۱۵؛ عبدالحی، *نزهة الخواطر*، حیدرآباد دکن، ۱۴۰۲ق/ ۱۹۸۱م؛ قادری پهلواروی، هلال احمد، *سوانح حضرت مولانا سیدشاه محمد امان‌الله قادری پهلواروی*، پتنه، ۱۴۱۰ق.

مرجان افشاریان

بَدْرُالدّینِ تَبْریزی، معمار ایرانی سدهٔ ۷ق/۱۳م. ظاهراً وی از

جمله ایرانیانی است که پس از حملهٔ مغول، به روم مهاجرت کرده، و در قونیه مسکن گزیده، و در شمار مریدان مولوی درآمده است (افلاکی، ۳۸۷/۱ـ ۳۸۸؛ سپهسالار، ۳۹). او در علوم مختلفی چون نجوم، ریاضیات، هندسه و کیمیا، تبحر داشت (افلاکی، ۱۴۱/۱، ۳۸۷؛ نیز نک: سپهسالار، ۳۹ـ۴۰).

بدرالدین پس از درگذشت مولوی (۶۷۳ق/۱۲۷۴م) به همت علم‌الدین قیصر یکی از سرداران قونیه (نک: «مختصر...»، ۳۳۳) و یاری معین‌الدین پروانه (حاکم منطقه) و همسرش گرجی خاتون، کار ساختمان آرامگاه مولوی را به پایان برد (IA, VI/851؛ افلاکی، ۷۹۲/۲). این بنای استوانه‌ای شکل با گنبد مخروطی کاشی‌کاری شده که «قبة الخضراء»، یا گنبد سبز خوانده می‌شود، اکنون مدفن ۵۵ تن از مریدان و بستگان مولوی است و با عنوان «موزهٔ مولانا»، یکی از موزه‌های مهم ترکیه به شمار می‌آید (IA، همانجا).

مآخذ: افلاکی، احمد، *مناقب العارفین*، به کوشش تحسین یازیجی، آنکارا، ج ۱، ۱۹۷۶م، ج ۲، ۱۹۶۱م؛ سپهسالار، فریدون، رساله در *احوال مولانا جلال‌الدین مولوی*، به کوشش سعید نفیسی، تهران، ۱۳۲۵ش؛ «مختصر سلجوق‌نامهٔ ابن بی‌بی»، *اخبار سلاجقهٔ روم*، به کوشش محمدجواد مشکور، تهران، ۱۳۵۰ش؛ نیز: IA.

مریم همایونی افشار

بَدْرُالدّینِ تُسْتَری (شوشتری)، محمد بن اسعد بن محمد یمانی (د ح ۷۳۲ق/۱۳۳۲م)، عالم و دارای آثاری در فقه و اصول، کلام، منطق و فلسفه. وی در شهرهای مختلف اقامت داشت، از جمله حدود ۱۰ سال در قزوین تدریس کرد؛ سپس در اوایل سال ۷۲۷ق/۱۳۲۷م وارد مصر شد و چند ماه در آنجا ماند. مدتی را نیز در همدان و بغداد به سر برد. به رغم انتساب تستری به یمن، مدرکی دال بر اینکه در آنجا به سر برده باشد، در اختیار نداریم. وی سرانجام در همدان وفات یافت (اسنوی، ۳۲۰/۱).

از جمله شاگردان او به احمد بن حسن اُنجی و عبدالرحیم بن حسن اسنوی و ضیاء بن سعدالله عفیفی اشاره شده است. تستری ابتدا شافعی مذهب بود، اما بعدها تمایلات علوی یافت. شاگردش اسنوی او را رافضی خوانده، و فاقد شخصیت روحانی دانسته است (همانجا؛ ابن قاضی شهبه، ۲۴۵/۲، ۲۵۰ـ۲۵۲؛ سبکی، ۷/۹ـ۸؛ ابن حجر، ۱۱۹/۵).

بنابر قرائن موجود در نسخه‌ها، او را نباید با محمد بن اسعد تستری حنظی (یا حنفی) که معاصر وی بوده است، اشتباه گرفت. بنابراین، برخی آثار منسوب به این نام، مانند ترجمهٔ *قصص الانبیاء* نابی و بوشنجی (نک: حبیبی، ۵۷۸)، ترجمهٔ *مسالک و ممالک* اصطخری (نک: افشار، ۱۸)، و نگارش منتخب *جوامع الحکایات* عوفی (نک: استوری، I(2)/1250) و احتمالاً *شرح منازل السائرین* هروی (نک: سید، ۷۷/۲) کار بدرالدین تستری نیست (نک: افشار، ۳۰ـ۳۳).

آثار:

۱. *حل عقد مطالع الانوار*، در شرح *مطالع الانوار* محمود بن ابی بکر ارموی (د ۶۸۲ق) در منطق که *تنویر المطالع* هم نامیده شده است (نک: اسنوی، همانجا؛ حاجی خلیفه، ۱۷۱۷/۲؛ بغدادی، ۱۴۸/۲).

۲. *المحاکمة بین نصیرالدین و الرازی*، در شرح *الاشارات* ابن سینا که شاید تلخیص *محاکمات* قطب‌الدین رازی است (GAL, S, I/816). نام این کتاب به صورتهای دیگر هم آمده است (نک: *آلوارت*، شم 5052؛ کوپریلی، ۴۴۳/۱ـ۴۴۴).

۳. *الحواشی علیٰ شرح الاشارات للمولیٰ نصیرالدین طوسی*، که نسخهٔ خطی آن در کتابخانهٔ سلطنتی برلین نگهداری می‌گردد (نک: *آلوارت*، شم 5051).

۴. *رسالة فی القضاء و القدر* (کوپریلی، ۳۹۴/۲).

۵. رساله‌ای در الٰهیات (GAL, I/556).

۶. *کاشف الاسرار عن معانی طوالع الانوار*، شرحی بر *طوالع* عبدالله بن عمر بیضاوی (د ۶۸۵ق) قاضی شافعی، در علم کلام. نسخه‌ای از آن به خط خود بدرالدین به تاریخ ۷۰۳ق در کتابخانهٔ کوپریلی موجود است (نک: بغدادی، همانجا؛ کوپریلی، ۴۰۷/۱).

۷. مطلبی کلامی در نسخه‌ای با عنوان *نجاح الوصول* تألیف سید امیر پادشاه (ح ۹۸۷ق) که از بدرالدین نقل شده است (نک: *آلوارت*، شم 2341).

۸. شرح کتاب *الغایة القصویٰ فی درایة الفتویٰ* از بیضاوی (حاجی خلیفه، ۱۱۹۲/۲).

۹. شرح *منهاج الوصول* بیضاوی (اسنوی، همانجا).

۱۰. *مجمع الدرر فی شرح المختصر*. این کتاب شرح *مختصر المنتهیٰ* اثر عثمان بن عمر بن حاجب (د ۶۴۶ق) در اصول فقه مالکی است که نسخه‌ای از آن در کتابخانهٔ تیموریه، و نسخه‌ای دیگر با عنوان *مجمع الدرر فی شرح منتهی السؤال و الامل* در کتابخانهٔ آستان قدس وجود دارد (نک: همانجا؛ تیموریه، ۱۷۹/۴؛ آستان...، ۴۹۷).

۱۱. نوشته‌ای در یک مجموعهٔ منشآت که بدرالدین در آن همچون ۱۰۱ عالم دیگر به وصف و ستایش رشیدالدین فضل‌الله همدانی و آثار او پرداخته است. این منشآت مشتمل بر فواید ادبی و تاریخی است و نسخه‌ای از آن در کتابخانهٔ دانشکدهٔ ادبیات دانشگاه تهران نگهداری می‌شود (دانش‌پژوه، ۴۸۰، ۴۸۴).

مآخذ: آستان قدس ف، *فهرست*؛ ابن حجر عسقلانی، احمد، *الدرر الکامنة*، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۶ق؛ ابن قاضی شهبه، ابوبکر، *طبقات الشافعیة*، به کوشش عبدالعلیم‌خان، بیروت، ۱۴۰۸ق؛ اسنوی، عبدالرحیم، *طبقات الشافعیة*، به کوشش عبدالله جبوری، بغداد، ۱۳۹۰ق؛ افشار، ایرج، مقدمه بر *ممالک و مسالک* اصطخری، ترجمهٔ محمد بن اسعد بن عبدالله تستری، تهران، ۱۳۷۳ش؛ بغدادی، *هدیه*؛ تیموریه، *فهرست*؛ حاجی خلیفه، *کشف*؛ حبیبی، عبدالحی، «قصص الانبیاء بوشنجی یا نابی؟»، *یغما*، تهران، ۱۳۴۴ش، س ۱۸، شم ۱۱؛ دانش‌پژوه، محمدتقی، *فهرست نسخه‌های خطی کتابخانهٔ دانشکده ادبیات*، تهران، ۱۳۹۹ش؛ سبکی، عبدالوهاب، *طبقات الشافعیة الکبریٰ*، به کوشش محمود محمد طناحی و عبدالفتاح محمد حلو، جیزه، ۱۴۱۳ق؛ سید، *خطی*؛ کوپریلی، *خطی*؛ نیز:
Ahlwardt; GAL; GAL,S; Storey, C.A., *Persian Literature*, London, 1972.

یدالله غلامی

بَدْرُالدّینِ جاجَرْمی (د ۶۸۶ق/۱۲۸۷م)، فرزند عمر، متخلص به بدر و بدر جاجرمی، از شعرای فارسی سرای نامدار سدهٔ ۷ق/۱۳م وی در جاجرم خراسان متولد شد، اما تاریخ تولدش روشن نیست. در آغاز جوانی و در روزگار حکمرانی بهاءالدین جوینی (د ۶۷۸ق) بر اصفهان و عراق عجم، رهسپار اصفهان شد و در آنجا با برخورداری از لطف و حمایت بهاءالدین و فرزندش، رشد و تربیت یافت و ملک‌الشعرا لقب گرفت (دولتشاه، ۱۶۴؛ کاشفی، ۲۸۸؛ اوحدی، ۱۸۸؛ هدایت، ۴۳۳/۱؛ صفا، ۳(۱)/۵۶۰).

بدرالدین در اصفهان با شعرایی مانند امامی هروی و رکن‌الدین قبایی، همنشین بود. او را همچنین از شاگردان مجدالدین همگر و معجری دانسته‌اند (دولتشاه، ۱۳۰، ۱۶۴؛ انصاری، ۳۶؛ اقبال، ۵۳۷/۱-۵۳۸؛ صفا، ۳(۱)/۵۵۹). بدرالدین به سعدالدین حَمّویی (د ۶۵۰ق)، از مشایخ بزرگ صوفیهٔ عصر، اعتقاد و ارادت بسیار داشت و در قصیده‌ای که در رثای او سروده، از وی با عنوان «مهدی معظّم» و «قطب اعظم» و نظایر آن یاد کرده است (نک: جاجرمی، ۸۲۱/۲-۸۲۲؛ صفا، ۳(۱)/۵۶۲).

او همچنین از مداحان خاندان جوینی، به ویژه خواجه شمس‌الدین صاحب دیوان (د ۶۸۳ق)، عطاملک جوینی (د ۶۸۱ق) و بهاءالدین محمد بود و قصاید بسیاری در ستایش و رثای این خاندان سرود (اوحدی، همانجا؛ آذر، ۷۴؛ صفا، ۳(۱)/۵۶۰) که از آن میان، یک رباعی در مدح خواجه شمس‌الدین و یک قصیده در مدح بهاءالدین، از شهرت بیشتری برخوردار است (نک: دولتشاه، ۸۳، ۱۶۴-۱۶۵). فرزند بدرالدین، یعنی محمد جاجرمی هم از فضلای نامدار اواخر سدهٔ ۸ق و صاحب کتاب *مونس الاحرار فی دقائق الاشعار* است که از حیث اشتمال بر بسیاری از اشعار بدرالدین و معاصران او حائز اهمیت است (نک: جاجرمی، ۶۰/۱، ۱۳۰، جم؛ صفا، ۳(۱)/۵۶۱-۵۶۳؛ قس: نفیسی، ۱۷۶/۱، ۲۰۴).

از سروده‌های فخری اصفهانی و سعدالدین وراق در سوگ بدرالدین، برمی‌آید که وی اندکی پس از مجد همگر و امامی هروی، در اصفهان درگذشته است (نک: جاجرمی، ۸۳۷/۲؛ مهدوی، ۱۹۸-۱۹۹؛ قریب، ۲۲۴).

بدرالدین از شاعران متوسط زبان فارسی است. وی در قصیده‌سرایی پیرو شاعران سدهٔ ۶ق خراسان است. با اینهمه، در اشعار او از جهت واژگان، روانی و نرمی زبان و به کارگیری به افراط صنایع بدیعی، نشانه‌های سبک عراقی آشکار است. این نکته به زادگاه بدر در خراسان و نیز اقامت او در اصفهان و آشناییش با سبک عراقی مرتبط است؛ به خصوص که قرن ۷ق دورهٔ رواج و رونق سبک عراقی به شمار می‌رود (نک: جاجرمی، ۱۵/۱-۱۶، ۲۴-۲۵، ۹۶۱/۲-۹۶۵، جم؛ قس: نفیسی، ۷۴/۱-۷۵، ۱۶۲؛ صفا، ۳(۱)/۵۶۳). علاقهٔ وافر بدرالدین را به آوردن صنایع بدیعی، از ویژگیهای شعر وی شمرده‌اند و آن را موجب شهرت و اعتبارش دانسته‌اند (دولتشاه، ۱۶۴)؛ هرچند که همین ویژگی تا حد بسیاری شعر او را از لطافت و خیال‌انگیزی تهی ساخته است (نک: جاجرمی، صفا، همانجاها).

آثار:

۱. *دیوان*، که شمار ابیات آن را در حدود ۴ هزار تخمین زده‌اند (نفیسی، ۱۶۲/۱؛ صفا، ۳(۱)/۵۶۲). از این *دیوان* نسخه‌ای در دست نیست. اشعار پراکندهٔ او در تذکره‌ها دیده می‌شود، به ویژه شمار قابل توجهی از این اشعار شامل قصیده، غزل، قطعه، مسمط و رباعی، در *مونس‌الاحرار* آمده است (نک: جاجرمی، ۱۵/۱، ۲۴، ۱۰۳، جم؛ صفا، ۳(۱)/۵۶۲-۵۶۳).

۲. *اختلاجات اعضاء*، یا *اختلاج*، *اختلاج نامه*، منظومه در *اختلاجات*، رساله‌ای منظوم و در بعضی نسخه‌ها آمیخته به نثر در قالب مثنوی و در حدود ۲۲۰ بیت، دربارهٔ جهیدن برخی از اندامها و اعضای بدن همراه با تعبیر این حرکات و پیشگویی بر پایهٔ آنها. از اشارهٔ بدرالدین در آغاز این منظومه روشن می‌شود که وی یک متن منثور دربارهٔ *اختلاجات اعضاء* در دست داشته، و همان را به نظم کشیده، و شرح و توضیح داده، ولی به مؤلف اصلی آن اشاره‌ای نکرده است. در پایان برخی نسخه‌ها، تاریخ نظم، ۶۷۵ق آمده است (دولتشاه، همانجا؛ آقابزرگ، ۱۱۰/۱۹-۱۱۱؛ منزوی، *خطی مشترک*، ۳۹۰/۱-۳۹۱). در *مونس الاحرار* نمونهٔ نسبتاً کاملی از این اثر موجود است (جاجرمی، ۸۶۱/۲-۸۸۵)؛ همچنین نسخه‌های متعددی از این اثر در کتابخانه‌های ایران و پاکستان نگهداری می‌شود (منزوی، همانجا، نیز *خطی*، ۴۶۴/۱-۴۶۵؛ قس: ملی تبریز، ۳۰/۱-۳۱، ۱۰۵۲/۳-۱۰۵۳).

۳. ترجمهٔ *قصیدهٔ نونیهٔ عنوان الحکم*. قصیدهٔ معروف نونیه در ۶۰ بیت از ابوالفتح بستی (د ۴۰۱ق) در نکوهش دنیاست و بدرالدین آن را به فارسی در قالب قصیده ترجمه کرده است (دولتشاه، همانجا؛ اعتمادالسلطنه، ۱۱۶/۱؛ GAS, II/640-642؛ نک: دانش‌پژوه، ۶۲۹-۶۳۲: متن کامل ترجمه و معرفی ۳ نسخهٔ خطی). این ترجمه ضمن *دیوان شمس المناقب* سروش اصفهانی در ۱۳۰۰ق در تهران به چاپ رسیده است.

۴. *اختیارات قمر*، قصیده‌ای است در ۳۲ بیت که نمونهٔ کامل آن را پسرش در *مونس الاحرار* آورده است (جاجرمی، ۱۲۱۸/۲-۱۲۲۱).

مآخذ: آذربیگدلی، لطفعلی، *آتشکده*، به کوشش جعفر شهیدی، تهران، ۱۳۳۷ش؛ آقابزرگ، *الذریعة*؛ اعتمادالسلطنه، محمدحسن، *مطلع‌الشمس*، تهران، ۱۳۶۲ش؛ اقبال آشتیانی، عباس، *تاریخ مفصل ایران، از حملهٔ چنگیز تا تشکیل دولت تیموری*، تهران، ۱۳۴۷ش؛ انصاری کازرونی، ابوالقاسم، مرقوم پنجم کتاب *سُلّم السموات*، به کوشش یحیی قریب، تهران، ۱۳۴۰ش؛ اوحدی بلیانی، محمد، *عرفات العاشقین*، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ ملی ملک، شم ۵۳۲۴؛ جاجرمی، محمد، *مونس الاحرار*، به کوشش صالح طبیبی، تهران، ج ۱، ۱۳۳۷ش، ج ۲، ۱۳۵۰ش؛ دانش‌پژوه، محمدتقی، «ترجمهٔ قصیدهٔ نونیهٔ عنوان الحکم»، *مجلهٔ دانشکدهٔ ادبیات*، تهران، ۱۳۴۵-۱۳۴۶ش، دورهٔ ۱۴؛ دولتشاه سمرقندی، *تذکرة‌الشعراء*، تهران، ۱۳۳۸ش؛ صفا، ذبیح‌الله، *تاریخ ادبیات در ایران*، تهران، ۱۳۶۶ش؛ قریب، یحیی، تعلیقات بر مرقوم پنجم کتاب *سلم السموات* (نک: همو انصاری کازرونی)؛ کاشفی، علی، *لطائف الطوائف*، به کوشش احمد گلچین معانی، تهران، ۱۳۵۲ش؛ ملی تبریز، *خطی*؛ منزوی، *خطی*؛ همو، *خطی مشترک*؛

مهدوی، مصلح‌الدین، *تذکرة القبور*، اصفهان، ۱۳۴۸ش؛ نفیسی، سعید، *تاریخ نظم و نثر در ایران و در زبان فارسی*، تهران، ۱۳۴۴ش؛ هدایت، رضاقلی، *مجمع‌الفصحا*، به کوشش مظاهر مصفا، تهران، ۱۳۳۶ش؛ نیز: GAS.

لیلا پژوهنده

بَدْرُالدّینِ چاچی، فخرالدین محمد، شاعر پارسی گوی مقیم هندوستان در سدۀ ۸ق/۱۴م. از تاریخ ولادت، چگونگی زندگی و تحصیلات بدرالدین اطلاعی در دست نیست. او در چاچ، ناحیه‌ای در ماوراءالنهر که امروزه آن را تاشکند می‌نامند، زاده شد، در اوان جوانی بـه هندوستان رفت (صفا، ۳(۲)/۸۵۲؛ بـراون، III/110؛ سامی، ۱۲۵۶/۲)، در دربار غیاث الدین محمد بن تغلق پادشاه دهلی (سل ۷۲۵-۷۵۲ق/۱۳۲۵-۱۳۵۱م) خدمت گزید و مورد عزت و احترام قرار گرفت، فخرالزمان لقب یافت و به مداحی او و پسرش محمدشاه پرداخت (ایمان، ۹۱؛ شفیق، ۴۵-۴۶؛ عبدالغنی، ۲۵). وی گاه در اشعارش به بعضی از حوادث زندگیش اشاره می‌کند و از مقام و مرتبتی که در پیش تغلق شاه کسب کرده، و اینکه در ۷۴۵ق/۱۳۴۴م، از جانب او برای مأموریتی سیاسی به دیوگیر (دولت آباددکن) رفته بود، سخنی می‌گوید (صفا، ۳(۲)/۸۵۵؛ *ایرانیکا*، III/380).

برخی محل درگذشت بدرالدین را دهلی دانسته‌اند (آقا بزرگ، ۱۲۸/۹؛ شفیق، سامی، همانجاها)، ولی دربارۀ تاریخ وفات او نظرات مختلفی بیان شده است. ایمان آن را ۷۳۱ق/۱۳۳۱م (همانجا)، و سامی ۷۴۵ق/۱۳۴۴م (همانجا) می‌داند و صفا با توجه به مادۀ تاریخ مأموریت سیاسی شاعر به دولت آباد و تاریخ فوت تغلق شاه، درگذشت او را بین سالهای ۷۴۵ تا ۷۵۲ق حدس می‌زند (همانجا).

بدرالدین چاچی درهندوستان شهرتی بسیار داشت، اما در ایران چندان شناخته شده نیست؛ بعضی از وی در ردیف شاعرانی چون امیرخسرو دهلوی نام برده‌اند (براون، همانجا). اشعار بدرالدین آکنده از لغز و کنایات و استعارات، و از این رو، کلامش از لطافت خالی است (همو، نیز شفیق، همانجاها). برای رفع مشکلات کلام او، حواشی و شروح بسیاری بر اشعارش نوشته شده است که از آن جمله می توان شرح محمد عثمان قیس را نام برد (نفیسی، ۲۰۳/۱-۲۰۴/۱).

دیوان بدرالدین مرکب است از قصاید و قطعه‌هایی که بیشتر آنها در مدح تغلق شاه، و با استقبال از قصاید انوری و خاقانی سروده شده است. شیوۀ ترکیب کلام و تشبیهات فراوان و به کارگیری انواع مجاز و استعاره در این اشعار سخن استادان قصیده سرای اواخر سدۀ ۶ق/۱۲م را به یاد می‌آورد (صفا، ۳(۲)/۸۵۶).

بدرالدین *دیوان* خود را در ۷۴۵ق تنظیم کرده است و در قصیده‌ای با ذکر مادۀ تاریخ «دولت شه» به این موضوع اشاره می‌کند (آقا بزرگ، همانجا؛ شورا، ۲۳۸/۳؛ صفا، ۳(۲)/۸۵۵). تا آنجا که می‌دانیم، وی جز همین *دیوان*، مجموعۀ شعر و یامنظومۀ دیگری ندارد (همو، ۳(۲)/۸۵۶). قصاید بدرالدین در ۱۲۸۰ق و نیز ۱۸۷۷م در کانپور، و در ۱۸۴۵ و ۱۸۹۷م در لکهنو به صورت سنگی به چاپ رسیده است (مشار، ۹۴/۲-۹۵)؛ عبدالله، ۵۸۷/۵). نسخۀ خطی *دیوان* او در کتابخانۀ شمارۀ ۱ مجلس شورای اسلامی در حدود ۲٬۱۰۰ بیت (شورا، همانجا)، و نسخۀ کتابخانۀ ملی پاریس بیش از ۱٬۸۰۰ بیت دارد (بلوشه، شم 1556).

مآخذ: آقابزرگ، *الذریعه*؛ ایمان، رحم علیخان، *منتخب اللطایف*، به کوشش محمد رضا جلالی نائینی وامیر حسن عابدی، تهران، ۱۳۴۹ش؛ سامی، شمس‌الدین، *قاموس الاعلام*، استانبول، ۱۳۰۶ق؛ شفیق، لچهمی نرائن، *شام غریبان*، به کوشش محمد اکبرالدین صدیقی، کراچی، ۱۹۷۷م؛ شورا، *خطی*؛ صفا، ذبیح الله، *تاریخ ادبیات در ایران*، تهران، ۱۳۶۶ش، عبدالله، محمد، «لغات، زبان آموزی ...»، *تاریخ ادبیات مسلمانان پاکستان و هند*، لاهور، ۱۹۷۱م؛ عبدالغنی، محمد، *تذکرة الشعرا*، به کوشش محمد مقتدیٰ شروانی، علیگره، مطبع انستیتوت گزت علیگره؛ مشار، خانبابا، *مؤلفین کتب چاپی فارسی و عربی*، تهران، ۱۳۴۰ش؛ نفیسی، سعید، *تاریخ نظم و نثر در ایران و در زبان فارسی*، تهران، ۱۳۴۴ش؛ نیز:

Blochet, E., *Catalogue des manuscrits persans*, Paris, 1928; Browne, E. G., *A Literary History of Persia*, Cambridge, 1951; *Iranica*.

جلال خسروشاهی

بَدْرُالدّینْ حَسَنِ بْنِ عُمَرِبْنِ حَبیب، نک: ذیل، ابن حبیب.

بَدْرُالدّینِ دَمامینی، محمد بن ابی بکر بن عمر (۷۶۳- شعبان ۸۲۷ق/ ۱۳۶۲- ژوئیۀ ۱۴۲۴م)، معروف به ابن دمامینی، ادیب و شاعر مالکی مذهب مصری. او در اسکندریه زاده شد و در همانجا دانش‌آموزی را آغاز کرد. نحو و فنون خط و نگارش و شعر را به خوبی فراگرفت و نیز از فقه و دیگر علوم بهره برد (نک: ابن حجر، *انباء*...، ۹۲/۸؛ سخاوی، *الضوء*...، ۱۸۵/۷؛ سیوطی، ۶۶/۱؛ باباتنبکتی، ۴۸۹).

دمامینی در زادگاه خود از درسهای بهاءالدین ابن دمامینی، عبدالوهاب قروی و ابن عرفه، در قاهره از ابن ملقّن و مجدالدین اسماعیل حنفی، و در مکه از قاضی ابوالفضل نویری و جز آنان علم آموخت (سخاوی، همانجا؛ باباتنبکتی، ۴۹۰)؛ همچنین از مجلس درس ابن بلقینی و جمال‌الدین اُمیوطی دانش اندوخت (همانجا). او از کمال‌الدین دمیری نیـز به عنوان شیـخ خود یـاد کرده اسـت (نک: حاجی‌خلیفه، ۶۹۶/۱؛ عبدالحی، ۱۲۷/۳).

دمامینی نخست در مدارس اسکندریه به تدریس پرداخت و نیابت حکم قاضی ناصرالدین ابن تنسی (د ۸۰۱ق/۱۳۹۹م) را که با وی پیوند خویشاوندی داشت، برعهده گرفت (ابن حجر، همانجا، نیز *ذیل*...، ۳۰۴، *رفع*...، ۱۰۷/۱؛ سخاوی، همانجا)؛ سپس چون ابن تنسی در ۷۹۴ق/۱۳۹۲م به قاهره رفت و قضای مالکیان را عهده‌دار گردید، وی را با خود برد و به نیابت خویش برگماشت. دمامینی در این دوره، در الازهر نیز به تدریس نحو پرداخت و شهرتی فراهم آورد (ابن حجر، *انباء*، نیز سخاوی، سیوطی، همانجاها؛ باباتنبکتی، ۴۸۹).

دمامینی چندی بعد به اسکندریه بازگشت و به تدریس مشغول شد. او علاوه بر نیابت حکم، از راه تجارت روزگار می‌گذرانید (ابن حجر، سیوطی، باباتنبکتی، همانجاها)، اما دوباره قصد قاهره کرد (سیوطی، باباتنبکتی، همانجاها؛ عبدالحی، ۱۲۶/۳). سپس در ۸۰۰ق به دمشق رفت و از آنجا آهنگ گزاردن حج کرد (سخاوی، سیوطی، همانجاها؛

غزولی، ۱۱۵/۱). آنگاه در ۸۰۱ق/۱۳۹۹م به اسکندریه بازگشت (همو، ۲۳/۱، ۱۴/۲).

دمامینی این بار روی از قضا برتافت و خطابت مسجد جامع را برگزید و کارگاه حریربافی بزرگی نیز برپا کرد و به کسب پرداخت؛ اما پس از چندی به علت آتش سوزی، مبالغ بسیاری مدیون شد و به ناحیهٔ صعید گریخت. طلبکاران وی را تعقیب کردند و به خواری به قاهره بردند. او به پشتیبانی ابن حجهٔ حموی و ناصرالدین بارزی از گرفتاری رَست و سمت قضای مالکیان را نیز برعهده گرفت (سخاوی، سیوطی، باباتبنکتی، همانجاها).

با اینهمه، بر شیوهٔ سلوک دمامینی ایرادهایی وارد آمد که به عزلش انجامید. نسبت به نوع رفتار او ــ که در گزارشهای موجود به ابهام سخن رفته است (نک: سخاوی، همان، ۱۸۵/۷، ۱۸۶؛ علی‌خان مدنی، *سلوة*...، ۱۸۲) ــ چیزی به روشنی نمی‌توان دریافت؛ اما تمایل شخصی وی به پرداختن به مباحث ادبی و عدم اعتنای لازم به علم فقه را نیز نباید از نظر دور داشت. بر این مقصود، هجویهٔ بدرالدین بشتکی را می‌توان گواه گرفت (نک: سخاوی، همان، ۲۷۸/۶).

بدرالدین دمامینی، در این زمان، به بارگاه مؤید، شیخ بن عبدالله محمودی (حک‍ ۸۱۵-۸۲۴ق/۱۴۱۲-۱۴۲۱م) راه یافت (ابن حجر، *ذیل*، همانجا). او در ۸۱۹ق/۱۴۱۶م حج گزارد و سال بعد به یمن رفت. یک چند نیز در مسجد جامع شهر زبید تدریس نمود. اما درس وی رونقی نیافت (همو، *انباء*، همانجا؛ سخاوی، همان، ۱۸۵/۷). آنگاه از طریق دریا راه هند در پیش گرفت و در همان سال قدم به گجرات نهاد. در آنجا شاگردان بسیار بر او گرد آمدند و ثروتی هنگفت و مقامی بلند یافت (ابن حجر، سخاوی، همانجاها؛ عبدالحی، ۱۲۶/۳-۱۲۷).

وی با بزرگانی چون مقریزی، ابن خلدون و ابن حجر عسقلانی مراودت و مصاحبت داشته است (سخاوی، همان، ۱۸۶/۷، ۱۸۷؛ غزولی، ۱۴/۲، ۴۵؛ ابن حجر، *رفع*، همانجا)؛ از آن جمله اینان را نیز می‌توان نام برد: قاضی محب‌الدین ابن‌شحنه (د ۸۱۵ق/۱۴۱۲م) که تقریظی از وی بر کتاب *نزول الغیث*، و نیز پاسخی که بر سؤال دمامینی از دو موضع کشاف زمخشری نگاشته، به دست آمده است (نک: سخاوی، *الذیل*...، ۴۱۸-۴۲۴)؛ امین‌الدین محمد بن محمد انصاری و فضل‌الله بن عبدالرحمان بن مَکانس و قاضی صدرالدین ابن آدمی و عیسی بن حجاج، ملقب به العالیه که پاره‌ای از اخبار و مکاتبات آنان با بدرالدین را غزولی در *مطالع البدور* آورده است (۲۲/۱، ۹۷، ۷۸/۲، ۸۳، ۸۴، ۱۲۲-۱۲۴)؛ و سرانجام ابن حجهٔ حموی که *رسالهٔ بحریهٔ* خود را برای دمامینی نگاشته است (نک: علی‌خان مدنی، همان، ۱۲۴-۱۲۶).

از شاگردان بدرالدین دمامینی اینان را می‌توان نام برد: قاضی بدرالدین ابوالمحاسن جمال‌الدین محمد شافعی، زین‌الدین عبادة بن علی انصاری، عبدالقادر مکی، قاضی عزالدین ابوالبرکات، علی بن عبدالله غزولی و یحیی بن عبدالرحمان عجیسی. او همچنین به قاضی شرف‌الدین مُناوی و ابن حجر عسقلانی و فرزندانش اجازهٔ روایت داده است (سخاوی، همان، ۱۸-۱۹، ۳۵۰، ۴۴۴، *الضوء*، ۲۰۵/۱، ۱۷/۴، ۲۸۴، ۱۵۴/۵، جم، نیز نک: *الجواهر*...، ۱۷۵/۱؛ بابا تنبکتی، ۴۹۰).

وی سرانجام در گلبرگه (در ایالت دکن هندوستان) وفات یافت (سخاوی، *الضوء*، ۱۸۵/۷؛ عبدالحی، ۱۳۰/۳، ۱۳۱؛ قس: مقریزی، ۲(۴)/۷۰۲؛ ابن حجر، *انباء*، ۹۲/۸).

دمامینی استعدادی فراوان و نثری پر سودا داشت. برخی روایات حکایت از آن دارد که وی با سم به قتل رسیده است (سخاوی، همانجا؛ سیوطی، ۶۷/۱؛ باباتبنکتی، ۴۸۹) و ممکن است تعبیر «مرگ ناگهانی» در برخی گزارشها را ناظر به همین نکته دانست (مثلاً نک: ابن حجر، همانجا).

اشعار: از سروده‌های بدرالدین اشعاری برجای مانده که بیشتر در قالب رباعی است و توجه شاعر به صنایع لفظی بدیعی و میل به تفنن در مضامین، در آنها هویداست. بیشترین سروده‌های وی در تغزل است (نک: غزولی، ۲۹۳/۲؛ ابن حجر، همانجا، نیز رفع، ۱۰۷/۱؛ سخاوی، همان، ۱۸۶/۷، *الجواهر*، ۸۳/۱؛ سیوطی، همانجا؛ خفاجی، ۱۱۰/۲؛ علی‌خان مدنی، *انوار*...، ۵۶/۲، ۸۹/۳، *سلوة*، ۱۸۵؛ عبدالحی، ۱۳۰/۳).

آثار: بدرالدین بیشتر آثار خود را دربارهٔ قواعد و مباحث ادبیات عرب نگاشته است:

الف-چاپی:

۱. *تحفة الغریب فی حاشیة مغنی اللبیب*. بدرالدین دمامینی چند بار به تحشیه و شرح کتاب *مغنی اللبیب* ابن هشام پرداخت. وی نخستین حاشیهٔ خود را در یمن (سخاوی، *الضوء*، ۱۸۵/۷) و به قولی در مصر (شُمُنّی، ۲) نگاشت و بعد در هند از آن چشم پوشید و از نو به تألیفی دیگر پرداخت (بابا تنبکتی، همانجا) و آن را در ۸۲۴ق در شهر نهرواله از ایالت گجرات به پایان برد (نک: لوث، شم 967). تقی‌الدین احمد شمنی حاشیه‌ای نگاشت و آن را *المنصف من الکلام علی مغنی ابن هشام* نام کرد و در مقام نقد دمامینی برآمد. کتاب بدرالدین دمامینی در ۱۳۰۵ق/۱۹۸۸م در مصر، در حاشیهٔ شرح شمنی چاپ شده است.

۲. *العیون الفاخرة الغامزة علی خبایا الرامزة*، شرحی است بر منظومهٔ *الرامزهٔ* خزرجی در عروض و قافیه که در ۸۱۷ق در صعید مصر نوشته شده است (بدرالدین دمامینی، ۱۰۱). این کتاب بارها در مصر و ترکیه به چاپ رسیده، از جمله در قاهره (۱۹۷۳م) و به کوشش حسانی حسن عبدالله منتشر شده است.

ب-خطی:

۱. *الاستدلال بالاحادیث النبویة علی الاحکام النحویة*. از این اثر تنها یک نسخه از سرآغاز کلام آن، در دست است. این نسخه در مجموعه‌ای (شم ۳۵۳) در کتابخانهٔ آمبروزیانا نگهداری می‌شود (نک: *آمبروزیانا*، I/196).

۲. *اظهار التعلیل المغلق لوجوب حذف عامل المفعول المطلق*. نسخه‌ای از این رساله که به یک مسألهٔ نحوی می‌پردازد، در لیدن

محفوظ است (ورهووه، 145).

۳. *تعلیق الفرائد علی تسهیل الفوائد*، شرحی است بر *تسهیل الفوائد و تکمیل المقاصد* اثر معروف ابن مالک که دمامینی در فاصلهٔ سالهای ۸۲۱ و ۸۲۵ق آن را نوشت و به احمدشاه، فرمانروای گجرات (۸۱۴-۸۴۵ق/۱۴۱۱-۱۴۴۱م) تقدیم کرد. از این کتاب نسخه‌های متعددی در ظاهریهٔ دمشق و ایندیا آفیس موجود است (نک: ظاهریه، نحو، ۱۰۰-۱۰۶؛ GAL, I/359; GAL, S, I/522).

۴. *جواهر البحور فی العروض* (نک: سخاوی، همان، ۱۸۵/۷؛ برای نسخ خطی، نک: GAL, II/33).

۵. *الحلاوة السکرية فی شرح الفواکه البدرية*، شرحی است که بدرالدین بر کتاب *الفواکه البدریهٔ* خود نگاشته است. از این کتاب یک نسخه در کتابخانهٔ ظاهریه وجود دارد (نک: ظاهریه، نحو، ۱۷۱-۱۷۲).

۶. *شمس المغرب فی المرقص المطرب*. نسخه‌ای از این کتاب در کتابخانهٔ برلین نگهداری می‌شود (*آلوارت*، شم 8643).

۷. *عین الحیاة*، اختصاری است از کتاب *حیاة الحیوان* دمیری که به‌زعم بدرالدین دمامینی با وجود محاسنی که داشت، پر طول و تفصیل بود. او در ۸۲۳ق کار تلخیص کتاب را به پایان برد و آن را به احمدشاه هدیه کرد (حاجی خلیفه، ۶۹۶/۱-۶۹۷؛ عبدالحی، ۱۳۰/۳). البته از دیدگاه برخی، او در این تلخیص، راه افراط پیموده، و به اصل اثر خلل وارد نموده است (علی‌خان مدنی، *سلوة*، ۱۸۳). از این کتاب نسخه‌هایی بر جای مانده است (نک: GAL, II/172; GAL, S, II/171).

۸. *الفتح الربانی فی الرد علی البنبانی*. این اثر پاسخی است به بنبانی که بر تعلیقات بدرالدین بر *صحیح* بخاری (نک: *مصابیح* در همین مقاله) اعتراضاتی نموده بود. نسخه‌ای از این نوشته در کتابخانهٔ دانشگاه لیدن (شم 1752) موجود است (نک: ورهووه، 80).

۹. *القوافی*، نسخه‌هایی از آن همراه با شرح محمد بن عثمان بلخی یافت می‌شود (نک: لوث، شم 972,973؛ GAL, II/33).

۱۰. *مصابیح الجامع*، شرحی است بر کتاب *الجامع الصحیح* (یا صحیح بخاری) که با عنایت به الفاظ غریب و مباحث اعرابی آن نگاشته شده است. این اثر که در هند نوشته شده (حاجی خلیفه، ۵۴۹/۱)، با عنوانهای *المصابیح فی شرح الجامع الصحیح* (بغدادی، *هدیه*، ۱۸۵/۲، *ایضاح*، ۱۶۲/۲-۱۶۳) و *مصابیح الجامع الصحیح* (کحاله، ۶۱۳) نیز یاد شده است. نسخه‌های متعدد این کتاب را می‌توان در اطراف و اکناف سراغ گرفت (نک: زرکلی، ۵۷/۶؛ نورعثمانیه، ۵۰؛ حتی، 411).

۱۱. منشآت و رسائل کوتاه. غزولی به برخی از این نامه‌ها اشاره کرده است (نک: ۲۳/۱، ۹۷-۹۹، جم) و برخی دیگر را می‌توان در کتابخانهٔ برلین سراغ گرفت (نک: *آلوارت*، شم 3958(4),8645(14b)).

۱۲. *المنهل الصافی*، شرحی است به شیوهٔ مزجی بر کتاب *الوافی فی النحو* محمد بن عثمان بلخی که بدرالدین دمامینی در ۸۲۶ق در هند نگاشته، و به احمدشاه پیشکش کرده است. از این کتاب نسخه‌هایی به صورت کامل در برخی کتابخانه‌ها (نک: ظاهریه، نحو، ۵۱۰-۵۱۱؛ لوث، شم 972؛ ورهووه، 396) و نیز تلخیصی در لیدن (نک: ویتکم، IV/411) موجود است.

۱۳. *نزول الغیث*، اثری است انتقادی بر شرح صلاح‌الدین صفدی بر منظومهٔ *لامیة العجم* با عنوان *الغیث الذی انسجم*. این کتاب که در حدود سال ۷۹۴ق در مصر تألیف شده است، با اقبال و تمجید علما از جمله قاضی محب‌الدین ابن شحنه و شمس‌الدین محمد بن محمد غماری مواجه شد (سخاوی، *الضوء*، ۱۴۹/۹، *الذیل*، ۴۱۸-۴۱۹). علاءالدین علی بن محمد اقبرسی (د ۸۶۲ق/۱۴۵۸م) ردیه‌ای بر این کتاب با عنوان *تحکیم العقول بافول البدر بالنزول* نگاشته است (نک: عواد، ۲۰۲؛ سید، ۱۴۵/۱). از این اثر نسخ خطی بسیاری در کتابخانه های دمشق، قاهره، لیدن، آمبروزیانا، اسکوریال و چستربیتی برجای مانده است (ظاهریه، ادب، ۳۴۴/۲-۳۴۶، نیز شعر، ۴۰۶-۴۰۷؛ عواد، همانجا؛ سید، ۱۶۰/۳؛ GAL, S, II/21; GAL، همانجا).

ج- آثار یافت نشده: ۱. تقریظ بر منظومهٔ *سیرة المؤید* ابن ناهض حلبی (سخاوی، *الضوء*، ۱۸۵/۷). ۲. *دیوان شعر* (نک: بغدادی، *هدیه*، همانجا). ۳. *الفاکهة البدرية*، اثری است به نظم و نثر که بدرالدین گزیده‌ای از نوشته‌ها و سروده‌های خویش را در آن آورده، و در ۷۹۰ق آن را به پایان برده است (حاجی خلیفه، ۱۲۱۵/۲-۱۲۱۶). ۴. *لمحة البدر*، «(مقامه)»ای است مختصر (نک: همو، ۱۵۶۱/۲؛ بغدادی، *هدیه*، همانجا). ۵. معدن *الجواهر*، شرحی است بر کتاب *جواهر البحور* از آن خود مؤلف (نک: حاجی خلیفه، ۶۱۳/۱؛ قس: باباتبکتی، ۴۸۹). ۶. *مقاطع الشرب*، اثری است که بدرالدین دمامینی قطعاتی منتخب از خمریات را در آن گردآورده است (غزولی، ۱۶۴/۱؛ نیز نک: سخاوی، همانجا).

مآخذ: ابن حجر عسقلانی، احمد، *انباء الغمر*، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۵ق/۱۹۷۵م؛ همو، *ذیل الدرر الکامنة*، به کوشش عدنان درویش، قاهره، ۱۴۱۲ق/۱۹۹۲م؛ همو، *رفع الاصر*، به کوشش حامد عبدالمجید و دیگران، قاهره، ۱۹۵۷م؛ باباتبکتی، احمد، *نیل الابتهاج*، به کوشش عبدالحمید عبدالله هرامه، طرابلس، ۱۴۰۹ق/۱۹۸۹م؛ بدرالدین دمامینی، محمد، *العیون الفاخره*، قاهره، ۱۴۱۲ق/۱۹۹۲م؛ بغدادی، *ایضاح*؛ همو، *هدیه*؛ حاجی خلیفه، *کشف*؛ خفاجی، احمد، *ریحانة الالباء*، به کوشش عبدالفتاح محمد حلو، قاهره، ۱۳۸۶ق/۱۹۶۷م؛ زرکلی، *اعلام*؛ سخاوی، محمد، *الجواهر و الدرر*، به کوشش حامد عبدالمجید و طه زینی، قاهره، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ همو، *الذیل علی رفع الاصر*، به کوشش جوده هلال و محمد محمود صبح، قاهره، ۱۹۶۶م؛ همو، *الضوء اللامع*، قاهره، ۱۳۵۴ق؛ سید، خطی؛ سیوطی، *بغیة الوعاة*، به کوشش محمدابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۴ق/۱۹۶۴م؛ شمنی، احمد، *المنصف من الکلام علی مغنی ابن هشام*، تهران، مکتبة الحوزة؛ ظاهریه، خطی؛ عبدالحی، *نزهة الخواطر*، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۱ق/۱۹۵۱م؛ علی‌خان مدنی، *انوار الربیع فی انواع البدیع*، به کوشش شاکر هادی شکر، کربلا، ۱۳۸۹ق/۱۹۶۹م؛ همو، *سلوة الغریب*، به کوشش شاکر هادی شکر، بیروت، عالم الکتب؛ عواد، کورکیس، «ذخائر التراث العربی فی مکتبة چستربیتی»، *المورد*، بغداد، ۱۳۹۸ق/۱۹۷۸م، ج ۷، شم ۱؛ غزولی، علی، *مطالع البدور*، قاهره، ۱۲۹۹ق؛ کحاله، عمررضا، *المستدرک علی معجم المؤلفین*، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۵م؛ مقریزی، احمد، *السلوک*، به کوشش سعید عبدالفتاح عاشور، قاهره، ۱۹۷۲م؛ نور عثمانیه کتبخانه سنده محفوظ کتب موجوده نین دفتری، استانبول، ۱۳۰۳ق؛ نیز:

Ahlwardt; *Ambrosiana*; GAL; GAL,S; Hitti, Ph. K. et al., *Descriptive*

Catalog of the Garrett Collection of Arabic Manuscripts, Princeton, 1938; Loth, O., *A Catalogue of the Arabic Manuscripts in the Library of the India Office*, Osnabrück, 1975; *Voorhoeve*; Witkam, J.J., *Catalogue of Arabic Manuscripts in the Library of the University of Leiden*, Leiden, 1986.

عبدالامیر جابری‌زاده

بَدْرُالدّینِ سَرْهِنْدی، فرزند ابراهیم سرهندی (یا سهرندی)، صوفی و تذکره‌نگار سلسلهٔ مجددیهٔ نقشبندیه در سدهٔ ۱۱ق/۱۷م. آگاهی ما دربارهٔ زندگانی بدرالدین بیشتر مبتنی بر اطلاعاتی است که او خود در پایان بخش دوم *حضرات القدس* به دست داده، و اهمیت او نیز بیشتر به سبب تألیفات و شرح حالهایی است که دربارهٔ صوفیهٔ نقشبندیه، به ویژه استادش احمد سرهندی (ه م) نگاشته است.

بدرالدین در حدود سال ۱۰۰۲ق/۱۵۹۴م در شهر سرهند زاده شد. سلسله نسب او با بیست و چند واسطه به ابوبکر می‌رسد. او نخست نزد پدرش ــ که در شمار علما و عارفان قادریه بود ــ به فراگیری علوم و معارف دینی همت گماشت، و در ۱۵ سالگی به سلک ارادتمندان شیخ احمد سرهندی درآمد. البته او «پیش از انتظام در زمرهٔ خدّام» شیخ احمد، تحت‌تأثیر شخصیت روحانی او قرار داشت (بدرالدین، ۹۰/۲، ۳۸۷؛ احمد، ۲۸۰).

از این رو که شیخ احمد معتقد بود «صوفی جاهل مسخرهٔ شیطان است»، بدرالدین به علوم ظاهری روی آورد و در ابتدا نزد خواجه محمد صادق سرهندی (د ۱۰۲۵ق/۱۶۱۶م) فرزند شیخ احمد به فراگیری دانش پرداخت و پس از درگذشت محمد صادق، به تکمیل تحصیلات خود نزد شیخ احمد ادامه داد (بدرالدین، ۸۹/۲، ۲۲۳؛ عبدالحی، ۹۱/۵؛ تفهیمی، ۱۴۷-۱۴۸؛ رضوی، II/236).

بدرالدین در ضمن تحصیل علوم دینی به طی مراحل سلوک نیز اهتمام داشت (بدرالدین، ۱۵۶/۲، ۳۸۶-۳۸۹). وی تا پایان عمرِ احمد سرهندی (۱۰۳۴ق/۱۶۲۵م) همواره ملازم و از مریدان خاص او بود (سرهندی، ۵۳۴؛ نیز نک: ه د، ۵۳/۷)، اما هیچ‌گاه ادعای خلافت و جانشینی وی را نداشت و بیشتر عمر خود را در سرهند به نگارش شرح احوال صوفیه و نیز ترجمه و تألیف صرف کرد (بدرالدین، ۱۵۸/۲؛ احمد، ۲۸۲؛ فاروقی، ۵۳۴؛ الٰهی، ۴-۵؛ رضوی، II/236-237).

بدرالدین پس از وفات استادش، در زمرهٔ ارادتمندانِ بزرگان این طریقه، از جمله فرزندان شیخ و دیگر شاگردان احمد سرهندی درآمد و از محضر افرادی چون شیخ نور محمد پتنی، شیخ حمید بنگالی و شیخ یارمحمد قدیم بهره جست (بدرالدین، ۳۱۴/۲، ۳۱۷، ۳۴۳، جم). اما چنانکه پیش از این اشاره شد، او بیشتر عمر خود را صرف تألیف و ترجمه کرد. احتمالاً ترجمهٔ کتاب *فتوح‌الغیبِ* عبدالقادر گیلانی (نک: بخش آثار) سبب شد که داراشکوه ــ از علاقه‌مندان عبدالقادر گیلانی و نیز از جمله سرسپردگان طریقت قادریه (نک: غلام‌سرور، ۱۷۴/۱-۱۷۵؛ ه د، همانجا) ــ در ۱۰۴۷ق بدرالدین را به آگره، پایتخت شاهجهان فراخواند. وی در طول مسیر، اقامتی کوتاه در پانی‌پت و دهلی داشت و در توقفهای خود به زیارت مقابر مشاهیر صوفیه همچون ابوعلی قلندر، شمس‌الدین ترک و باقی‌بالله رفت. او همچنین قبل از بازگشت به سرهند در رکاب قافلهٔ شاهی ــ احتمالاً شاهجهان ــ به قصد زیارت قبر معین‌الدین چشتی به اجمیر سفر کرد. بدرالدین همچون دیگر مریدان شیخ‌احمد کمتر از محدودهٔ سرهند و دهلی خارج شد (نک: همانجا) و تنها سفری به لاهور کرد (بدرالدین، ۴۰۶/۲-۴۱۱؛ تفهیمی، ۱۴۹).

سال وفات بدرالدین دانسته نیست، اما از آنجا که در *حضرات القدس* (۳۶۸/۲) از سفر شیخ عبدالحی در ۱۰۵۴ق به حرمین شریفین سخن رانده است، وفات او باید بعد از این سال و در نیمهٔ دوم سدهٔ ۱۱ق رخ داده باشد (نک: تفهیمی، همانجا؛ نیز احمد، ۲۸۱؛ رضوی، II/24).

فرزندان بدرالدین در شمار مریدان محمد معصوم (د ۱۰۷۹ق/ ۱۶۶۸م) و محمدسعید از فرزندان شیخ احمد سرهندی بودند و ظاهراً در تألیف تذکره‌ها و مناقب نامه‌ها، به پدرشان یاری می‌رساندند و به گفتهٔ مجددی کتابی نیز در شرح احوال محمد سعید تألیف کردند (ص ۳۱). محمد شاکر فرزند بدرالدین نیز کتاب *حسنات الحرمین* محمد معصوم سرهندی را از عربی به فارسی ترجمه کرد. بعدها این ترجمهٔ فارسی به قلم محمد اقبال مجددی به اردو ترجمه شد و در لاهور (۱۴۰۲ق/ ۱۹۸۱م) طبع گردید.

شیخ احمد سرهندی بدرالدین را گرامی می‌داشت و او را از اهل بیت خود می‌شمرد و نیز در نامه‌هایی که به او نوشته، از او با عنوان «ملابدرالدین» و «مولانا بدرالدین» نام برده است (احمد سرهندی، ۱/ مکتوب ۲۹۷، ۲/ مکتوب ۴۰، ۳/ مکتوب ۳۱؛ بدرالدین، ۴۰۴/۲-۴۰۶؛ نیز نک: کشمی، ۲۸۵). بدرالدین با الهام گرفتن از گفته‌ها و نوشته‌های شیخ احمد، بر آن بود که ظهور نور محمدی در هر سده به صورت «قطب»، و در هر هزاره به صورت «قطب الاقطاب» ظاهر می‌شود؛ و احمد سرهندی را «قطب الاقطاب» و «مجدد الف ثانی» می‌دانست و معتقد بود که او درجات سه گانهٔ ولایت، یعنی «ولایت صغریٰ»، «ولایت کبریٰ» و «ولایت علیا» را طی کرده است (بدرالدین، ۲۶/۲-۲۷، ۷۶؛ نیز نک: احمد سرهندی، ۱/ مکتوب ۲۳۴، ۳/ مکتوب ۹۶؛ کشمی، ۱۸۱، ۱۹۰)؛ و همچنانکه شیخ احمد مدعی بود که «ولایت موسوی» و «ولایت محمدی» در او جمع آمده است (۳/ مکتوبهای ۹۴-۹۵)، بدرالدین نیز به گفتهٔ خود، بعد از «واقعه‌ای روحانی»، چنین می‌پنداشت که از «ولایت محمدی» و «ولایت موسوی» برخوردار گردیده است (۴۱۲/۲).

محور اصلی تعالیم و اندیشه‌های بدرالدین بر احترام و بزرگداشت پیر است و او را واسطهٔ فیض حق می‌داند (بدرالدین، ۱۹/۱-۲۰).

آثار چاپی:

۱. *حضرات القدس*، تذکره‌ای در شرح احوال مشایخ و بزرگان سلسلهٔ نقشبندیه از آغاز تا زمان مؤلف، شامل دو بخش: بخش اول از ابوبکر تا خواجه محمد باقی‌بالله و چند تن از فرزندان و مریدان برجستهٔ او؛ بخش دوم در بیان احوال شیخ احمد سرهندی، افکار و کرامات او و

نیز شرح احوال فرزندان و مریدان او؛ این بخش به سبب گزارش وقایع زندگانی احمد سرهندی، به ویژه آنجا که به «دفع شکوک مخالفین» پرداخته، حائز اهمیت است (بدرالدین، ۲/۲۳-۲۴، ۱۱۳-۱۴۳).

بدرالدین تألیف این اثر را در ۱۰۳۹ق/۱۶۳۰م شروع کرد و در ۱۰۴۳ق به پایان رساند، اما ظاهراً تکمیل مسودات آن تا بعد از ۱۰۵۴ق ادامه داشته است (همو، ۲/۱۵۸-۱۵۹، ۳۶۸). برخی بر آنند که بدرالدین در تألیف این اثر به کتاب *زبدة المقامات* محمدهاشم کشمی (تألیف: ۱۰۳۷ق) نظر داشته، و از آن بهره برده است. البته شباهتهای بین آن دو نیز تا حدی گواه این مطلب است (نک: همو، ۲/۴۲، جم؛ کشمی، ۱۸۱؛ الٰهی، ۷۰۴؛ فاروقی، ۵۳۴)، اما منظور کشمی (ص ۲۸۵) از اینکه گفته است: در «قضیهٔ ایام ارتحال و قبل و بعد» شیخ احمد سرهندی از تقریرات بدرالدین استفاده کرده، ظاهراً کتاب *وصال احمدی* او بوده است. بخش دوم *حضرات القدس* به کوشش محبوب الٰهی در لاهور (۱۹۷۱م) به چاپ رسیده، و محمد اشرف نقشبندی کل این اثر (بخش اول و دوم) را به زبان اردو ترجمه، و در لاهور (۱۴۰۱-۱۴۰۳ق) منتشر کرده است. همچنین، ترجمهٔ دیگری از احمد حسین امروهوی به زبان اردو در لاهور به چاپ رسیده است.

۲. *وصال احمدی*، دربارهٔ بعضی احوال، اقوال و کرامات احمد سرهندی در قبل و بعد از درگذشت او (بدرالدین، ۲/۲۱۱). این کتاب در ۱۳۱۶ق در مرادآباد، و در ۱۳۸۸ق در کراچی همراه با ترجمهٔ غلام مصطفیٰ به زبان اردو به چاپ رسیده، و چند ترجمهٔ اردوی دیگر نیز از آن صورت گرفته است: یکی به قلم محمد اعزازالدین احمد صدیقی (سیالکوت، ۱۳۹۶ق)، و دیگری به قلم محمد سعد سراجی (راهی، ۲۲۷-۲۲۸).

آثار خطی: ۱. *سنوات الاتقیا*، شرح احوال صوفیه به اختصار، همراه با سال وفات آنها از حضرت آدم تا زمان مؤلف (بدرالدین، ۲/۱۵۸). از این اثر چند نسخه در دست است (نک: تفهیمی، ۱۵۱؛ مجددی، ۵۹؛ *ایرانیکا*، III/382). ۲. *مجمع الاولیاء*، که در ۱۰۴۴ق/۱۶۳۴م در شرح احوال ۱۵۰۰ عارف و صوفی تألیف، و در ۱۰۴۷ق نیز در آن تجدید نظر شده است. این کتاب را بعدها علی‌اکبر اردستانی با تصرفات و تغییراتی به نام خود درآورد (نک: بدرالدین، ۲/۱۵۸-۱۵۹؛ مجددی، ۵۹-۶۰؛ احمد، ۲۸۲؛ رضوی، II/30). نسخه‌ای از این اثر در کتابخانهٔ دانشگاه پنجاب لاهور، و نسخه‌ای دیگر در کتابخانهٔ موزهٔ بریتانیا موجود است (نک: منزوی، ۱۱/۹۰۳-۹۰۴، ۱۲/۲۳۱۷؛ عباسی، ۴۳۹-۴۴۰؛ قس: اته، II/348).

ج - آثار یافت نشده: آثار دیگری که بدرالدین خود در *حضرات القدس* از آنها یاد کرده است، و ظاهراً اثری از آنها در دست نیست، اینهاست: ۱. *روائح*، در بیان اصطلاحات صوفیهٔ قادریه و نقشبندیه (بدرالدین، ۲/۱۵۸؛ رضوی، II/237)؛ ۲. *سیر احمدی*، که مؤلف آن را در حیات شیخ احمد سرهندی تألیف کرد و از نظر شیخ نیز گذراند، اما ظاهراً به سرقت رفت (بدرالدین، همانجا)؛ ۳. *کرامات الاولیاء*، دربارهٔ اثبات خوارق و کرامات اولیا پس از مرگ (همانجا)؛ ۴. *معراج المؤمنین*، خلاصهٔ شرح مبسوط *جامع روایات* کیدانی (همو، ۲/۳۴۸).

بدرالدین افزون بر این آثار ترجمه‌هایی نیز داشته که از آن جمله است: ترجمهٔ *فتوح الغیب* عبدالقادر گیلانی؛ ترجمهٔ *بهجة الاسرار*، در مناقب شیخ عبدالقادر گیلانی (قس: حاجی خلیفه، ۱/۲۵۶-۲۵۷، که از *بهجة‌الاسرار* تألیف ابن جهضم همدانی نام می‌برد)؛ ترجمهٔ *روضة الناظر فی ترجمة الشیخ عبدالقادر*، تألیف ابوطاهر مجدالدین محمد بن یعقوب فیروزآبادی (نک: همو، ۱/۹۳۳)؛ ترجمهٔ بخشی از تفسیر *عرائس البیان* روزبهان بقلی شیرازی. او این ۳ کتاب را به فرمان داراشکوه بعد از ۱۰۴۷ق ترجمه کرد (بدرالدین، ۲/۱۵۸، ۱۵۹).

اشعاری نیز در جای جای *حضرات القدس* آمده است که به احتمال باید سرودهٔ خود او باشد (نک: ۲/۲۷، ۳۰-۳۱، جم).

مآخذ: احمد، ادریس، *سرهند میں فارسی ادب*، دهلی، ۱۹۸۸م؛ احمد سرهندی، *مکتوبات*، به کوشش حسین حلمی استانبولی، استانبول، ۱۳۹۷ق/۱۹۷۷م؛ الٰهی، محبوب، مقدمه بر *حضرات القدس* (نک: هم، بدرالدین سرهندی)؛ بدرالدین سرهندی، *حضرات القدس*، ج ۱، ترجمهٔ اردو از محمداشرف نقشبندی مجددی، لاهور، ۱۴۰۱ق؛ ج ۲، به کوشش محبوب الٰهی، لاهور، ۱۹۷۱م؛ تفهیمی، ساجدالله، «سنوات الاتقیاء»، *تحقیقات اسلامی*، کراچی، ۱۳۷۰ش، س ۶، شم ۱ و ۲؛ حاجی خلیفه، *کشف*؛ راهی، اختر، *ترجمه‌های متون فارسی به زبانهای پاکستانی*، لاهور، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ سرهندی، محمداحسان، *روضة القیومیة*، به کوشش اقبال احمد فاروقی، لاهور، ۱۴۰۹ق/۱۹۸۹م؛ عباسی نوشاهی، خضر، *فهرست نسخه‌های خطی فارسی کتابخانهٔ دانشگاه پنجاب لاهور*، اسلام‌آباد، ۱۳۶۵ش/۱۹۸۶م؛ عبدالحی، *نزهة الخواطر*، به کوشش شرف‌الدین احمد، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۶ق/۱۹۷۶م؛ غلام سرور لاهوری، *خزینة الاصفیا*، لکهنو، ۱۲۹۰ق؛ فاروقی، اقبال احمد، تعلیقات بر *روضة القیومیة* (نک: هم، سرهندی)؛ کشمی، محمدهاشم، *زبدة‌المقامات*، لکهنو، ۱۳۰۲ق؛ مجددی، محمداقبال، مقدمه بر *حسنات الحرمین* خواجه محمد معصوم، لاهور، ۱۹۸۱م؛ منزوی، *خطی مشترک*؛ نیز:

Ethé, H., *Catalogue of Persian Manuscripts in the Library of the India Office*, Oxford, 1937; *Iranica*; Rizvi, A. A., *A History of Sufism in India*, New Delhi, 1983.

محمدجواد شمس - محمد سلیم‌مظهر

بَدْرُالدّینِ غَزْنَوِیِ دِهْلَوی، عارف بزرگ طریقهٔ چشتیه در سدهٔ ۷ق/۱۳م. او در غزنین دیده به جهان گشود (جمالی، ۵۱). چنانکه خود گوید، پدرش مرید خواجه محمد سرزی (قس: میرخورد، ۴۸۱: محمد اجل شیرازی) بود. وی در عالم رؤیا خواجه قطب‌الدین بختیار اوشی ملقب به کاکی را به خواب دید (ابوالفضل، ۳/۱۷۱؛ کشمیری، ۲۸؛ غوثی، ۸۷) و در جست و جوی او به روزگار نوجوانی راهی هند شد. ابتدا در لاهور به تحصیل علم مشغول گردید (عبدالحی، ۱/۹۶). پس از مدتی اقامت در آن شهر چون در رفتن به دهلی و یا بازگشت به غزنین مردد بود، به استخاره توسل جست و سپس راه دهلی را در پیش گرفت. در همان هنگام از فتنهٔ مغولان و کشته شدن پدر و مادرش در غزنین آگاهی یافت (دهلوی، حسن، ۱۲۴-۱۲۵؛ میرخورد، ۱۷۵؛ رضوی، I/138). در دهلی به جست و جوی خواجه قطب‌الدین بختیار کاکی برآمد و چون او را دید، گفت: «هذا تأویل رؤیائی» و دست ارادت به وی داد و

تا زمانی که خواجه قطب‌الدین (د ۶۳۴ق/۱۲۳۷م؛ نیز نک: هـ د، ۴۸۵/۱۱) در قید حیات بود، بدرالدین لحظه‌ای خدمت او را ترک نگفت (کشمیری، عبدالحی، همانجاها).

پس از مرگ قطب‌الدین بختیار کاکی، بدرالدین غزنوی به عنوان یکی از خلفای وی، ادارهٔ امور سلسلهٔ چشتیه را در دهلی بر عهده گرفت؛ از همین روست که شجرهٔ طریقهٔ قلندر شاهیهٔ چشته، منسوب به شیخ شرف‌الدین بوعلی قلندر پانی‌پتی (د۷۲۴ق/۱۳۲۴م) به وی می‌پیوندد، زیرا بوعلی قلندر مرید شیخ شهاب‌الدین عاشق خدا، و وی مرید شیخ امام‌الدین ابدال (د ۷۰۰ق/۱۳۰۱م) و او نیز مرید شیخ بدرالدین غزنوی بوده است (آریا، ۱۸۵).

در دهلی شخصی به نام نظام‌الدین خریطه‌دار، خانقاهی عالی برای بدرالدین غزنوی بنا کرد، اما پس از چندی خریطه‌دار دهلی به زندان افتاد و خانقاه از لحاظ هزینه در تنگنای شدید قرار گرفت. بدرالدین طی نامه‌ای از شیخ فریدالدین گنج شکر، خلیفهٔ دیگر و جانشین قطب‌الدین بختیار که در اجودهن مقام داشت، یاری خواست. اما بابا فریدالدین به بهانهٔ آنکه بدرالدین در ساختن خانقاه و اقامت در آن، و پذیرفتن کمک مالی از بزرگان از شیوهٔ پیران چشتیه عدول کرده است، از یاری رسانیدن به او سرباز زد (دهلوی، حسن، ۱۳۴-۱۳۵؛ جمالی، ۵۰-۵۱؛ لعلی‌بدخشی، ۲۲۱؛ رضوی، همانجا). چنین به نظر می‌رسد که وی بقیهٔ عمر خود را همچون اغلب مشایخ چشتیه، در تنگدستی گذرانیده است؛ چنانکه غالباً مهمانان را با آب پذیرایی می‌کرد (دهلوی، حسن، ۲۳۴).

قاضی حمیدالدین ناگوری، شیخ فریدالدین گنج شکر، سیدمبارک غزنوی، مولانا مجدالدین جرجانی و شیخ ضیاءالدین دهلوی از معاصران و ارادتمندان او بودند و در مجالس ذکر و موعظهٔ او حاضر می‌شدند (دهلوی، عبدالحق، ۵۱؛ غوثی، ۸۸).

شیخ بدرالدین غزنوی دیوان شعری به فارسی داشته است که اکنون در دست نیست و شیخ نظام‌الدین اولیاء ــ از اقطاب سلسلهٔ چشتیه ــ گاهی ابیاتی از آن را در مجالس می‌خوانده است. حسن دهلوی بیتی از اشعار او را نقل کرده است (ص ۳۲۲). وی یکی از شخصیتهای معروف و با نفوذ دوران بَلبَن بود (برنی، ۱۳۱) و کلامی جذاب و گیرا داشت (دهلوی، عبدالحق، نیز کشمیری، میرخورد، همانجاها) و در مجالس خود بیشتر دربارهٔ عشق و محبت سخن می‌راند. او نیز مانند پیر خود قطب‌الدین بختیارکاکی در وجد و سماع غلوی تمام داشت و با وجود ضعف پیری، در وقت سماع همانند کودکی ۱۰ ساله در رقص می‌آمد. از وی پرسیدند که شیخ چگونه در حالت پیری می‌رقصد؟ پاسخ داد که «شیخ نمی‌رقصد، عشق است که می‌رقصد» (دهلوی، عبدالحق، همانجا؛ کشمیری، ۲۹؛ ابوالفضل، همانجا؛ غوثی، ۸۷).

بدرالدین در ۶۵۷ق/۱۲۵۹م در دهلی درگذشت و در کنار مزار خواجه قطب‌الدین بختیار کاکی به خاک سپرده شد (غلام‌سرور، ۱۰۵/۲؛ رضوی، همانجا).

مآخذ: آریا، غلامعلی، *طریقهٔ چشتیه در هند و پاکستان*، تهران، ۱۳۶۵ش؛ ابوالفضل علامی، *آیین اکبری*، نولکشور، ۱۸۶۹م؛ برنی، ضیاءالدین، *تاریخ فیروزشاهی*، به کوشش عبدالرشید، علیگره، ۱۹۵۷م؛ جمالی، حامد، *سیرالعارفین*، دهلی، ۱۳۱۱ق؛ دهلوی، حسن، *فوائد الفؤاد*، ملفوظات نظام‌الدین اولیاء بداثونی، به کوشش محمدلطیف ملک، لاهور، ۱۳۸۶ق/۱۹۶۶م؛ دهلوی، عبدالحق، *اخبار الاخیار*، دهلی، ۱۳۳۲ق؛ عبدالحی، *نزهة الخواطر*، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۲ق/۱۹۶۲م؛ غلام‌سرور لاهوری، *خزینة الاصفیاء*، به کوشش اقبال احمد فاروقی، لاهور، ۱۸۹۴م؛ غوثی‌شطاری، محمد، *گلزار ابرار*، به کوشش محمد ذکی، پتنه، ۱۹۹۴م؛ کشمیری همدانی، محمدصادق، *کلمات الصادقین*، به کوشش محمدسلیم اختر، اسلام‌آباد، ۱۹۸۸م؛ لعلی بدخشی، لعل‌بیگ، *ثمرات القدس*، به کوشش کمال حاج‌سیدجوادی، تهران، ۱۳۷۶ش؛ میرخورد، محمد، *سیر الاولیاء*، لاهور، ۱۳۹۸ق/۱۹۷۸م؛ نیز:

Rizvi, A.A., *A History of Sufism in India*, New Delhi, 1986.

غلامعلی آریا

بَدْرُالدّینِ غَزّی، حسن بن علی بن شَنار، معروف به زُغاری (۷۰۶-۱۱ رجب ۷۵۳ق/۱۳۰۶- ۲۴ اوت ۱۳۵۲م)، ادیب و شاعر دوران ممالیک. وی در غزه به دنیا آمد و منسوب به همانجاست (صفدی، ۱۸۴/۱۲؛ ابن تغری بردی، *الدلیل...*، ۲۶۷/۱). در *النجوم* (همو، ۲۸۸/۱۰) از وی با نسبت «مغزبی» یاد شده که بی‌گمان تحریف کلمهٔ «غزی» است.

منابع اطلاع جامعی از زندگی او به دست نمی‌دهند. تنها می‌دانیم که وی به دمشق، صفد و شهرهای مصر سفر کرد و در آنجاها به شاعری پرداخت و در این کار چیره‌دست شد (صفدی، همانجا؛ ابن حجر، ۱۲۵/۲). علاوه بر این، در نثر نیز دستی توانا داشت (ابن تغری بردی، *المنهل...*، ۱۱۰/۵). در ۷۴۸ق/۱۳۴۷م، در زمان امیر سیف‌الدین یلبغا به دیوان انشاء دمشق راه یافت و به عنوان کاتب‌السر تا مرگ امیر درخدمت او به سر برد (صفدی، ۱۸۴/۱۲-۱۸۵؛ ابن حجر، ابن تغری بردی، همانجاها). وی با صلاح‌الدین صفدی دوستی داشت و بین آن دو مکاتباتی بوده که صفدی در کتاب *الحان السواجع* خود برخی از این مکاتبات را آورده است (نک: صفدی، ۱۸۵/۱۲؛ زرکلی، ۲۰۴/۲). میان غزی و جمال‌الدین ابن نباته معارضهٔ شدیدی بود، چنانکه گاه به هجو یکدیگر پرداخته‌اند (ابن حجر، ۱۲۸/۲؛ بستانی، ۲۶۶/۳؛ زرکلی، همانجا). شخصی دیگر نیز به نام یحییٰ خباز حموی، در ۶ بیت به هجو بدرالدین پرداخته، و او را به حماقت و نادانی متصف ساخته است (ابن‌حجه، ۳۲۹).

از آثار وی می‌توان *قریض القرین* را نام برد که در آن به معارضهٔ رسالهٔ *التوابع و الزوابع* ابن شُهَید اشجعی (ﻫ م) پرداخته است (صفدی، ۱۸۴/۱۲؛ ابن حجر، ۱۲۵/۲؛ زرکلی، نیز بستانی، همانجاها). همچنین ابن فضل‌الله عمری (د ۷۴۹ق) که او را در *ذهبیة العصر* خویش بسیار ستوده، ۴ کراسه از *دیوان* وی را گرد آورده بود (ابن حجر، همانجا؛ ابن غزی، ۳۹۰/۳). اما اکنون از *دیوان* وی تنها ۱۳۵ بیت در منابع پراکنده است. از جمله اشعار وی می‌توان به این ابیات اشاره کرد: یک موشحهٔ ۴۲ بیتی در معارضه با ابن سناء الملک (صفدی، ۱۸۹/۱۲ ب؛ ابن تغری بردی، همان، ۱۱۲/۵-۱۱۴)؛ قصیده‌ای در ۲۹ بیت در مدح صفدی، سروده شده در ۷۳۲ق در قاهره (صفدی، ۱۸۷/۱۲-۱۸۹)؛ ۲ بیت در

وصف گل زنبق (ابن حجه، ۱۷۹) و ۵ دو بیتی در صنعت توریه (همو، ۳۲۷، نیز برای دیگر اشعار وی، نک: ص ۳۴، ۱۲۳، ۱۷۹، ۳۲۷-۳۲۸؛ ابن حجر، ۱۲۵/۲-۱۲۷؛ صفدی، ۱۸۵/۲-۱۸۶). علاوه بر این در کتابخانهٔ گوتا مجموعه‌ای با عنوان مجموع *لطیف حاوی لکل معنی ظریف* موجود است که قصایدی چند از بدرالدین در آن گرد آمده است (پرچ، شم 2211). وی سرانجام در دمشق درگذشت و در باب الصغیر به خاک سپرده شد (صفدی، ۱۸۶/۲).

مآخذ: ابن تغری بردی، یوسف، *الدلیل الشافی علی المنهل الصافی*، به کوشش فهیم محمد شلتوت، مکه، ۱۳۹۹ق/۱۹۷۹م؛ همو، *المنهل الصافی*، به کوشش نبیل محمد، قاهره، ۱۹۸۸م؛ همو، *النجوم*؛ ابن حجر عسقلانی، احمد، *الدرر الکامنة*، حیدرآباد دکن، ۱۹۷۳م؛ ابن حجهٔ حموی، ابوبکر، *خزانة الادب*، قاهره، ۱۸۸۶م؛ ابن غزی، محمد، *دیوان الاسلام*، به کوشش کسروی حسن، بیروت، ۱۴۱۱ق/۱۹۹۰م؛ بستانی؛ زرکلی، *اعلام*؛ صفدی، خلیل، *الوافی بالوفیات*، به کوشش رمضان عبدالتواب، ویسبادن، ۱۹۷۹م؛ نیز: *Pertsch*.

رضوان مساح

بَدْرُالدّینِ قَرافی، محمد بن یحیی بن عمر بن احمد بن یونس (رمضان ۹۳۹- رمضان ۱۰۰۹/آوریل ۱۵۳۳- مارس ۱۶۰۱)، قاضی مالکی و از نویسندگان پر کار مصر. وی در خاندانی اهل علم ــ که کسانی چون شمس‌الدین قرافی و قاضی محمد بن عبدالکریم دمیری از آن برخاستند ــ متولد شد (نک: بدرالدین، ۱۸۱، ۲۱۰). او خود دربارهٔ تاریخ تولد و چگونگی نام‌گذاریش گفته است که چون در شب قدر زاده شد، او را بدرالدین لقب دادند (ص ۲۱۱).

بدرالدین نزد بزرگان زمان خود همچون پدرش شمس‌الدین یحیی، عبدالرحمان اُجهوری، عبدالرحمان تاجوری، زین‌الدین بن احمد جیزی، ناصرالدین لِقانی، نجم‌الدین غیطی و بهاءالدین شِنْشَوری به تحصیل علم پرداخت (نک: همو، ۱۰۱-۱۰۲، ۱۱۷، ۲۱۰؛ باباتنبکتی، ۶۰۳؛ محبی، *خلاصة*...، ۲۵۸/۴؛ کتانی، ۲۱۶/۱) و با توانائیهای علمی به دست آورده، یکی از مراجع زمان خود گشت، و به عنوان شیخ مالکیان مصر، ریاست آنان را برعهده گرفت. او پس از چندی به سمت قضای مالکیان آن دیار منصوب شد (باباتنبکتی، محبی، همانجاها). وی در این سمت نیز با نشان دادن قابلیتهای خویش، حدود ۵۰ سال در قاهره به برپایی احکام و شرایع پرداخت و به فضل و عدل ستوده شد (محبی، همان، ۲۵۹/۴؛ خفاجی، ۱۰۴/۲). بدرالدین قرافی در قاهره درگذشت و پس از آنکه در جامع ازهر بر او نماز گزاردند، در همان دیار به خاک سپرده شد (نک: محبی، همان، ۲۶۲/۴).

آثار: بدرالدین آثار بسیاری تألیف کرده است که بسیاری از آنها بر جا مانده‌اند:

الف - چاپی: ۱. *توشیح الدیباج*، که ذیلی است بر *الدیباج المذهب* ابن فرحون و مشتمل بر شرح احوال علمای مالکی از اواخر سدهٔ ۸ق تا زمان مؤلف است (نک: ص ۳۶)؛ ۲. *القول المأنوس بتحریر ما فی القاموس*، که حاشیه‌ای بر *القاموس المحیط* فیروزآبادی است. این اثر در ۹۷۰ق تألیف شده، و بخشهایی از آن در حاشیهٔ *القاموس* در بولاق (۱۳۰۱ق) منتشر گردیده است. چاپ دوم آن باز همراه *القاموس* در قاهره (۱۳۴۴ق) صورت گرفته است.

ب - خطی: ۱. *احکام التحقیق باحکام التعلیق*، در باب عقود که نسخی از آن، در کتابخانه‌های خدیویه و رباط موجود است (خدیویه، ۲۴۸/۷؛ GAL,S,II/436). ۲. *بهجة النفوس فی المحاکمة بین الصحاح و القاموس*، در علم لغت که نسخه‌های آن در کتابخانهٔ کوپریلی استانبول (نک: کوپریلی، ۵۶۱/۲) و احمدیهٔ تونس (GAS, VIII/224) وجود دارد. ۳. *تحریر القول الشاف*، دربارهٔ حدیث فضل آیة‌الکرسی که بروکلمان به وجود نسخه‌ای از آن درموصل اشاره کرده است (GAL,S، همانجا). ۴. *تحقیق الابانة فی صحة اسقاط ما لم یجب من الحضانة* (برای نسخ خطی آن، نک: خدیویه، نیز GAL,S، همانجاها). ۵. *توالی المنح فی اسماء الثمار النخل و رتبة البلح*، که نسخه‌ای از آن در رباط نگهداری می‌شود (نک: بخیت، ۵۲/۳). ۶. *الجواهر المنتشرة فی هبة السید لام الولد و المدبرة*، در موضوع فقهی هبه که نسخ بسیاری از آن در کتابخانهٔ خدیویه (خدیویه، همانجا)، و مجموعهٔ گِرِت (نک: حتی، شم 1836، به خط خود مؤلف)، موجود است. ۷. *الدرر المنیفة فی الفراغ عن الوظیفة*، که نسخه‌هایی از آن در کتابخانهٔ خدیویه (خدیویه، ۲۴۷/۷)، و رباط (نک: بخیت، ۵۳/۳) وجود دارد. ۸. *درر النفائس فی شان الکنائس* (برای نسخهٔ خطی، نک: خدیویه، ۲۴۸/۷).

بدرالدین چند رسالهٔ دیگر نیز در زمینه‌های فقه و حدیث داشته است (نک: ازهریه، ۳۴۶/۲؛ خدیویه، ۱۶۶/۳، ۵۸/۷؛ *فهرس...*، ۳۴۸/۶؛ نیز برای آثار منسوب، نک: باباتنبکتی، ۶۰۳؛ بغدادی، ۱۰۲/۲).

کتانی از صورت اجازه‌ای از بدرالدین قرافی که فهرستی از برخی آموخته‌های وی در آن ثبت بوده است، یاد کرده که به طریق مکاتبه، اجازهٔ روایت آنها را به قصار فاسی داده بوده است (همانجا؛ برای شعر او، نک: محبی، *نفحة*...، ۵۶۰/۴، *خلاصة*، ۲۶۱/۴-۲۶۲).

مآخذ: ازهریه، *فهرست*؛ باباتنبکتی، احمد، *نیل الابتهاج*، به کوشش عبدالحمید عبدالله هرامه، طرابلس، ۱۴۰۹ق/۱۹۸۹م؛ بخیت، محمد عدنان و دیگران، *فهرس المخطوطات العربیة المصورة*، عمان، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ بدرالدین قرافی، محمد، *توشیح الدیباج و حلیة الابتهاج*، به کوشش احمد شتیوی، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ بغدادی، *ایضاح*؛ خدیویه، *فهرست*؛ خفاجی، احمد، *ریحانة الالباء*، به کوشش عبدالفتاح محمد حلو، قاهره، ۱۳۸۶ق/۱۹۶۷م؛ *فهرس مخطوطات جامعة الملک سعود*، ریاض، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م؛ کتانی، عبدالحی، *فهرس الفهارس و الاثبات*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۲م؛ کوپریلی، *خطی*؛ محبی دمشقی، محمدامین، *خلاصة الاثر*، قاهره، ۱۲۸۴ق؛ همو، *نفحة الریحانة*، به کوشش عبدالفتاح محمد حلو، قاهره، ۱۳۸۹ق/۱۹۶۹م؛ نیز:

GAL,S; GAS; Hitti, Ph. K. et al., *Descriptive Catalog of the Garrett Collection of Arabic Manuscripts*, Princeton, 1938.

فرامرز حاج‌منوچهری

بَدْرُالدّینِ کِشْمیری، عبدالسلام بن ابراهیم حسینی، متخلص به «بدری»، از شاعران پارسی‌گوی شبه قارهٔ هند و معاصر و ستایشگر عبدالله‌خان دوم، پادشاه معروف ازبک (سل ۹۹۱-۱۰۰۶ق/۱۵۸۳-۱۵۹۷م).

در هیچ یک از تذکره‌ها و جُنگهای ادبی آن روزگار شبه قاره، سخنی از بدرالدین در میان نیست. از این‌رو، آگاهی ما از زندگی او منحصر به شرح حالی مختصر است که او خود در دیباچهٔ دو منظومهٔ *ظفرنامه* (میرزایف، ۷۰۰) و *اسکندرنامه*، یا *قصهٔ ذوالقرنین* (صفا، *تاریخ*...، ۵(۲)/۷۱۴) دربارهٔ خود، نگاشته است.

میرزایف سال و محل تولد وی را ۹۶۱ق/۱۵۵۴م در کشمیر ذکر کرده (ص ۷۰۲)، در حالی که منزوی به نقل از دیباچه‌ای که بدرالدین بر *سراج الصالحین* خود نگاشته است، می‌گوید: وی در ۹۶۰ق به قصد دیدار شمس‌الدین یونس محمدصوفی مروی، به مرو رفت (۲۱۲۲/۴). به همین سبب، تاریخ داده شده برای سال تولد وی درست نمی‌نماید. می‌گویند: در جوانی طریقت نقشبندیه را برگزید؛ از این‌رو، رهسپار بخارا شد و در سلک مریدان خواجه محمد اسلام و پسرش خواجه سعیدالدین سعد درآمد (صفا، همانجا؛ بلوشه، III/353؛ «فهرست ازبکستان...[1]»، I/67) و حتیٰ پس از درگذشت خواجه سعد نیز باقی عمر را با فرزندان او در همان شهر گذراند (میرزایف، همانجا).

در سبب روی آوردن بدرالدین به شاعری گویند که وی به اشارت خواجه محمد به سرودن شعر پرداخت (همو، ۷۰۳-۷۰۴؛ صفا، همان، ۵(۲)/۷۱۳- ۷۱۵) و قصایدی در ستایش او و فرزندانش سرود (میرزایف، همانجا). ظاهراً بدرالدین چندی بعد شاعری را رها کرد، اما چنانکه او خود در مقدمهٔ *ظفرنامه* گوید: در ربیع‌الاول ۹۸۷/مهٔ ۱۵۷۹، پس از آنکه مرشد خود را به خواب دید، دوباره به شاعری روی آورد (نک: همو، ۷۰۴؛ قس: صفا، همان، ۵(۲)/۷۱۵). گویا وی به عبدالله خان دوم که خود ادیب و ادیب‌پرور بود، سخت ارادت می‌ورزید، چه، برخی از آثار خود را به او تقدیم داشته است (نک: آثار). عبدالله‌خان در ۹۸۶ق سمرقند را به تصرف خود درآورده بود (نفیسی، ۴۸۷)؛ کتاب *سراج الصالحین* بدرالدین نیز در همین سال به نام عبدالله‌خان دوم نگاشته شده است (صفا، نیز منزوی، همانجاها). بی‌مناسبت نیست اگر شاعر کتاب خویش را به همین سبب به فاتح سمرقند تقدیم کرده باشد.

سال درگذشت بدرالدین روشن نیست، اما آخرین اثر وی در ۱۰۰۱ق/۱۵۹۳م سروده شده است (میرزایف، ۷۰۲-۷۰۳). بدرالدین شاعری است پرگوی که بیشتر اشعار خویش را در قالب قصیده سروده است. در سروده‌های او کمتر اثری از ظرافت شعری دیده می‌شود و غالباً به سرودن مثنویها و قصایدی به تقلید از شعرای طراز اول پرداخته است (صفا، همان، ۵(۲)/ ۷۱۶). وی پس از امیر خسرو دهلوی و جامی از نخستین شاعرانی است که به پیروی از نظامی، به ساختن *اسکندرنامه* پرداخته است (همو، *حماسه‌سرایی*...، ۳۵۳).

آثار:

۱. *اسکندرنامه*، یا *قصهٔ ذوالقرنین*. بدرالدین این منظومه را که بخشی از *رسل‌نامهٔ* اوست و به تقلید از *اسکندرنامهٔ* نظامی سروده، به عبدالله‌خان دوم تقدیم کرده است. نسخه‌ای از این اثر در کتابخانهٔ ملی پاریس موجود است (بلوشه، شم 1833؛ نیز نک: صفا، *تاریخ*، ۵(۲)/۷۱۶).

۲. *روضة الرضوان و حدیقة الغلمان*. بدرالدین این اثر را پس از درگذشت خواجه محمد اسلام بخاری، مرشد خود در ۹۹۸ق/۱۵۹۰م نوشته، و در آن به شرح سلسله نسب خواجه و نیز رخدادهای دوران حکومت عبدالله‌خان و مکاتبات او با حاکمان ماوراءالنهر پرداخته است. همچنین تأثیر و نفوذ خواجه‌های جویبار را در دربار شیبانیان در واپسین روزهای حکومت آنان بیان داشته است. نسخه‌ای از این اثر در انستیتو خاورشناسی ازبکستان به شمارهٔ ۲۰۹۴ نگاهداری می‌شود (نک: «فهرست ازبکستان»، I/67).

۳. *سراج الصالحین*، کتابی است مشتمل بر قطعه‌های منظوم و منثور در احوال و سخنان مرشد وی، یونس محمد صوفی هروی که در ۹۸۶ق به نام عبدالله‌خان دوم نگاشته شده است (بلوشه، III/353). از این کتاب نسخه‌ای در کتابخانهٔ گنج‌بخش پاکستان به شمارهٔ ۲۵۱۱ موجود است (منزوی، همانجا).

۴. *ظفرنامه*. این اثر در حقیقت دفتر آخر *رسل نامهٔ* اوست که ۱۶ هزار بیت را در بردارد و شاعر در آن به شرح لشکرکشیها و وقایع دوران حکومت عبدالله‌خان پرداخته است (میرزایف، ۷۰۷؛ «فهرست تاجیکستان...[2]»، I/73). از این منظومه نیز نسخه‌ای در کتابخانهٔ آکادمی علوم تاجیکستان به شمارهٔ ۷۷۹ موجود است.

بدرالدین در دیباچهٔ برخی آثارش به فهرست دیگر آثار خود اشاره کرده است (میرزایف، ۷۰۳-۷۰۶؛ صفا، همان، ۵(۲)/۷۱۴- ۷۱۵)، از جمله:

۱. *بحرالاوزان*. این اثر مجموعه‌ای است از ۷ مثنوی در ۱۰ هزار بیت که بدرالدین آن را به پیروی از *هفت اورنگ* جامی سروده است (همو، *حماسه‌سرایی*، همانجا)؛ این مثنویها عبارتند از ۱. مجمع الاشعار؛ ۲. ماتم سرا؛ ۳. زهره و خورشید؛ ۴. شمع دل‌افروز؛ ۵. مطلع الفجر؛ ۶. لیلی و مجنون؛ ۷. رسل‌نامه، که خود مشتمل بر ۴ دفتر است: صفی‌نامه، اسکندرنامه، مصطفیٰ‌نامه و ظفرنامه.

۲. *روضة الجمال*، جنگی است در ۷ هزار بیت که آن را در ۹۸۳ق در ۵ ماه سرود.

۳. *معراج الکاملین*، در ستایش مرشدش خواجه سعد که در ۹۸۱ق در ۶ ماه نگاشته شده است (بلوشه، همانجا).

مآخذ: صفا، ذبیح‌الله، *تاریخ ادبیات در ایران*، تهران، ۱۳۶۴ش؛ همو، *حماسه‌سرایی در ایران*، تهران، ۱۳۵۲ش؛ منزوی، احمد، *فهرست نسخه‌های خطی کتابخانهٔ گنج‌بخش*، اسلام‌آباد، ۱۳۶۱ش؛ میرزایف، عبدالغنی، «بدرالدین کشمیری و اشتباهاتی در تعیین تألیفات او»، *وحید*، تهران، ۱۳۵۳ش، س ۱۲، شم ۱۳۲؛ نفیسی، سعید، *تاریخ نظم و نثر در ایران و در زبان فارسی*، تهران، ۱۳۴۴ش؛ نیز:
Blochet, E., *Catalogue des manuscrits persans*, Paris, 1928; *Katalog vostochnykh Rukopiseĭ Akademii Nauk Tadjikskoĭ SSR*, Stalinabad,

1. *Sobranie*... 2. *Katalog*...

1960; *Sobranie vostochnykh rukopisei Akademii Nauk Uzbekskoĭ SSR*, Tashkent, 1952.
آفاق حامدهاشمی

بَدْرُالدّینْ لؤلؤ، نک‍: لؤلؤ.
بَدْرُالدّینْ مَحْمود، نک‍: قره‌مانیان.
بَدْرُالدّینْ مَسْعودِ لُر، نک‍: اتابکان لرستان.

بَدْرِ شَرْوانی (یا شیروانی) (د ۱۹شوال ۸۴۵ق/۲۶ نوامبر ۱۴۵۰م)، شاعر پارسی گوی آذربایجان. وی در قریهٔ شماخی از توابع شروان قفقاز زاده شد. از تولد، دوران کودکی و تحصیلات او اطلاع چندانی در دست نیست. دولتشاه اشارهٔ مختصری به این شاعر دارد و از وی با عنوان ملک الشعرا مولانا بدر یاد می‌کند و می‌نویسد: «مردی خوشگوی و نادره جوی بود و در شروان و مضافات آن سالها سرآمد طایفهٔ شعرا محسوب می‌شد» (ص ۳۷۷). اوحدی او را شاعری لطیف طبع می‌داند که با اغلب شاعران عصر خویش به مباحثه و مناظره می‌پرداخت (ص ۲۰۵).

میان بدر شروانی و محمد کاتبی (د ۸۳۹ق) ــ که از خراسان به شروان آمده بود ــ مشاعره و معارضه بود. برخی کسان، سخنان بدر را برتر از اشعار کاتبی می‌دانند، ولی اعتقاد اهل سمرقند خلاف این است (دولتشاه، ۳۷۸).

بر پایهٔ تحقیق رحیموف، بدر شروانی میان سالهای ۷۸۹ق و ۸۴۵ق می‌زیسته است. وی برای امرار معاش به دربند، باکو، تبریز، مازندران و خراسان سفر می‌کرده، و به شیوهٔ رایج آن زمان برای حاکمان آن نواحی مدایحی می‌سروده است (نک‍: متینی، ۱۵۸-۱۵۹).

بدر از روزگار نوجوانی به‌سرودن شعر پرداخته، ومسائل ومشکلاتی چون فقر و تنگدستی، جنگهای داخلی و هجوم سپاه قراقویونلو به شروان و تسخیر و غارت آنجا در آن دوران تأثیر عمیقی در شعر او به جا نهاده است (*ایرانیکا*، III/383). بدر شروانی در قالبهای مختلف شعر مانند قصیده، غزل و مثنوی طبع آزمایی کرده است و در *دیوان* او مدایح، مراثی، مطایبات، هزلیات و ماده تاریخ دیده می‌شود. وی غیر از زبان فارسی به زبان آذربایجانی و یکی از لهجه‌های ایرانی که خود آن را «کنار آب» نامیده، شعر سروده است (متینی، همانجا). با اینکه به احتمال قوی زبان مادری وی «آذری» بوده، ولی در چند قطعه شعری که به این زبان سروده، کاری از سر تفنن انجام داده است. او در واقع اشعاری به زبان فارسی گفته، و چاشنی غلیظی از زبان آذری به آن زده است (عبدلی، ۷۱۹)، و به گفتهٔ یحییٰ ذکا، غزلهای آذری او، به شدت تحت تأثیر زبان فارسی دری است (ص ۷۷).

دیوان اشعار بدر شروانی با ۱۲٬۴۷۳ بیت، از روی نسخهٔ منحصر به فرد موجود در کتابخانهٔ تاشکند، همراه با مقدمه‌ای در شرح حال شاعر به کوشش ابوالفضل هاشم اوغلی رحیموف در ۱۹۸۵م در جمهوری آذربایجان به چاپ رسیده است. مصحح ۵۳۶بیت از اشعار او را به علت هجو بودن حذف کرده است (متینی، همانجا)؛ بنابراین، ظاهراً می‌بایست اشعار *دیوان* وی بیش از ۱۳ هزار بیت داشته باشد. در یک جُنگ خطی متعلق به کتابخانهٔ ملی ملک نیز ۵۰۰ بیت از قصاید بدر شروانی موجود است (تربیت، ۶۴؛ منزوی، ۲۲۴۸/۳).

مآخذ: اوحدی بلیانی، محمد، *عرفات العاشقین*، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ ملی ملک، شم‍ ۵۳۲۴؛ تربیت، محمد علی، *دانشمندان آذربایجان*، تهران، ۱۳۱۴ش؛ دولتشاه سمرقندی، *تذکرة الشعراء*، به کوشش ادوارد براون، لیدن، ۱۳۱۸ق/۱۹۰۰م؛ ذکا، یحییٰ، «دربارهٔ گویش کنار آب و دو غزل بدرشروانی»، *ایران نامه*، واشینگتن، ۱۳۶۵ش، س ۵، شم‍ ۱؛ عبدلی، علی، «غزلهای آذری بدر شیروانی»، *آینده*، تهران، ۱۳۶۹ش، س ۱۶، شم‍ ۹-۱۲؛ متینی، جلال، «دیوان بدر شیروانی»، *ایران‌نامه*، واشینگتن، ۱۳۶۴ش، س ۴، شم‍ ۱؛ منزوی، خطی؛ نیز: *Iranica*.
جلال خسروشاهی

بَدْرِ مُعْتَضِدی، ابوالنجم بن خیر (مق‍ ۶ رمضان ۲۸۹ق/۱۴ اوت ۹۰۲م)، از امرا و نزدیکان بلندپایهٔ معتضد خلیفهٔ عباسی. پدرش خیر از موالی متوکل عباسی بود. بدر نخست به خدمت یکی از غلامان موفق عباسی درآمد و سپس به دستگاه معتضد پیوست (مسعودی، ۲۷۷/۴-۲۸۸) و در آنجا به سرعت ترقی کرد و چنان به معتضد وابسته گردید که وی را بدر معتضدی خواندند. مقارن فعالیت سیاسی و نظامی بدر معتضدی، یکی از امرای وابسته به طولونیان مصر به نام بدر و معروف به حمامی (نک‍: ه‍ د، بدر حمامی) به عراق آمد و مصدر مشاغل مهم نظامی شد. برخی از مورخان، زندگی این دو را با یکدیگر خلط کرده، و بعضی کارهای هر یک را به دیگری نسبت داده‌اند. به هر حال، چون معتمد عباسی در رجب ۲۷۹ درگذشت و معتضد خلافت یافت، بی‌درنگ ریاست‌شرطهٔ بغداد را به‌بدر داد (طبری، ۳۰/۱۰؛ قس: ابن‌اثیر، ۴۴۳/۷-۴۴۴، که این ریاست را مربوط به پایان دورهٔ موفق و آغاز عصر معتمد دانسته است).

از گزارشهای نویسندگان و شواهد مختلف پیداست که بدر از همان اوایل خلافت معتضد، فرماندهی کل سپاه را نیز در دست گرفت و نامش بر عَلَمها و سپرها نقش گردید (طبری، ۸۹/۱۰؛ صابی، هلال، *تحفة...*، ۲۵، ۲۰۹؛ خضری، ۳۲۷). قاسم فرزند عبیدالله بن سلیمان وزیر، کاتب بدر در مقام سپهسالاری بود و در میان سپاهیان به نیابت از او حاضر می‌شد (ابن ابار، ۱۷۵-۱۷۶). بدر علاوه بر سپهسالاری، در برخی از امور کشوری نیز دخالت مستقیم داشت؛ چنانکه به گزارش طبری، یک بار در ربیع الآخر ۲۸۷، به رسیدگی امور خراج و ضیاع و معاون پرداخت (۷۵/۱۰). همچنین آورده‌اند که به دستور خلیفه، بدر در دیوان مظالم خاصه، و عبیدالله بن سلیمان وزیر در دیوان مظالم عامه می‌نشست (صابی، هلال، همان، ۲۷).

ابن عساکر در ذیل احوال بدر حمامی آورده است که وی در ۲۸۳ق برای بازداشت عمر بن عبدالعزیز بن ابی دلف از اصفهان، مأمور آن دیار شد (نک‍: ابن منظور، ۱۷۲/۵)، اما این حادثه مربوط به بدر معتضدی است، نه بدر حمامی. چه بدر حمامی در این تاریخ به تصریح مورخان، به ویژه مورخان شامی ـ مصری در دمشق بود (ابن تغری بردی، ۱۰۱/۳؛

مقریزی، ۴۰۳/۲؛ ابن اثیر، ۴۸۸/۷)، وانگهی ابن اثیر همانند این واقعه را به تفصیل بیشتر به بدر معتضدی نسبت داده، و آورده است که بدر مأمور بازداشت بکر بن عبدالعزیز شد و او نیز عیسیٰ نوشهری، والی اصفهان را بر این کار گمارد (۴۷۹/۷-۴۸۲). البته ابن عساکر در همین گزارش، روایت جحظه دربارۀ بدر معتضدی را نیز به بدر حمامی نسبت داده، در حالی که این بدر هرگز سپهسالار معتضد نبوده است (نک: ابن منظور، همانجا). اما بقیۀ گزارش او به درستی مربوط به بدر حمامی است (نیز نک: ابونعیم، ۲۳۹).

به‌هر حال، بدر معتضدی در ۲۸۸ق ولایت فارس یافت و بدانجا رفت و طاهر بن محمد صفاری را راند (طبری، ۸۴/۱۰؛ ابن اثیر، ۵۰۹/۷). وی مأموریتهای سیاسی و نظامی دیگری نیز همراه با عبیدالله بن سلیمان وزیر و پسر او قاسم برعهده گرفت (صابی، هلال، همان، ۲۷۸، ۲۸۴). باید گفت: بدر رابطۀ خوبی با وزیر داشت و بنابر یک گزارش، پایمردیها کرد تا خلیفه را از عزل و بازداشت او منصرف گرداند (ابن ابار، ۱۷۶-۱۷۷، ۱۷۹). پس از مرگ عبیدالله بن سلیمان، خلیفه قصد کرد اموال او را مصادره کند و فرزندانش را براند. قاسم بن عبیدالله، بدر را به وساطت برانگیخت و بدر نیز چنان کرد که معتضد نه تنها از آن قصد بازگشت، بلکه قاسم را وزارت هم داد (همو، ۱۸۴؛ ابن کثیر، ۹۱/۱۱؛ هندوشاه، ۱۹۵-۱۹۶).

با اینهمه، در اواخر حیات معتضد، قاسم به دشمنی با بدر برخاست و سرانجام نیز خلیفۀ بعدی، مکتفی را به قتل او واداشت. گفته‌اند که معتضد دشمنی قاسم با بدر را دریافته، و قتل او را پیش‌بینی کرده بود (نک: ابن عمرانی، ۱۱۶). سبب دشمنی آن بود که قاسم بن عبیدالله می‌خواست خلافت را از فرزندان معتضد بیرون کند، یا به عبدالواحد بن موفق دهد و این معنی را با بدر در میان گذاشت، اما وی به سختی مخالفت کرد. چون مکتفی به خلافت نشست، قاسم از بیم آنکه بدر نزد خلیفه از قصد او گفت و گو کند، به حیله و نیرنگ برخاست و مکتفی را برضد او برانگیخت تا یاران بدر را تطمیع کرد و پراکند و خود او را که در فارس بود، به عراق خواند. بدر به واسط آمد و پس از آنکه قاضی محمد ابن یوسف او را به دروغ فریفت و امان داد و عهد و وثیقه نوشت، رهسپار بغداد شد؛ اما در میان راه سر از تنش جدا کردند (ابن ابار، همانجا؛ مسعودی، ۲۷۵/۴-۲۷۶؛ ذهبی، ۴۱۶/۱؛ گردیزی، ۱۸۸-۱۸۹؛ ابن اثیر، ۵۱۷/۷-۵۱۸؛ ابن عماد، ۲۰۱/۲؛ خضری، همانجا؛ قس: *تاریخ سیستان*، ۲۶۲). بعداً خانوادۀ بدر پیکر او را به مکه منتقل، و در آنجا دفن کردند (ابن کثیر، ۹۵/۱۱). بعضی از شعرا، وزیر و قاضی حیله‌گر را هجوها گفتند و سرزنشها کردند (مثلاً نک: مسعودی، ۲۷۶/۴-۲۷۷).

بدر معتضدی که مانند سلاطین، طوق بر گردن، و تاج مرصع بر سر می‌نهاد (صابی، هلال، رسوم...، ۹۴)، نزد معتضد پایگاهی سخت بلند داشت و از معدود کسانی به شمار می‌رفت که خلیفه آنان را به کنیه می‌خواند (تنوخی، ۱۱۴/۸؛ صابی، محمد، ۲۰۶-۲۰۷؛ نیز برای روایات جحظه و انطاکی دربارۀ او، نک: ابن منظور، ۱۷۲/۵-۱۷۳؛ ابن عماد، ۱۹۹/۲). هر کس حاجتی از خلیفه می‌خواست، به بدر متوسل می‌شد. شاعران او را در کنار خلیفه می‌ستودند (مسعودی، ۲۷۷/۴-۲۷۸) و او خودنیز از ظرفا و ادبا و جوانمردان روزگار به شمار می‌رفت (ابن عماد، همانجا).

در بغداد محله و خانه و دروازه‌ای موسوم به بدریه، منسوب به اوست. گفته‌اند: وی دو رواق بر قصر منصور در بغداد افزود که آن نیز به بدریه موسوم گشت (ابن کثیر، ۶۸/۱۱؛ صفدی، ۹۴/۱۰؛ ابن کازرونی، ۱۷۹). اما از بعضی شواهد برمی‌آید که وی در کنار خانۀ خلیفه، خانۀ دیگری ساخته بود. به هر حال، این خانه مدتی بعد ویران شد و سرانجام مستظهر آن را فروخت (ابن اثیر، ۵۱۴/۱۰).

مآخذ: ابن ابار، محمد، *اعتاب الکتاب*، به کوشش صالح اشتر، دمشق، ۱۳۸۰ق/ ۱۹۶۱م؛ ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن تغری بردی، *النجوم*؛ ابن عماد، عبدالحی، *شذرات الذهب*، بیروت، ۱۳۹۹ق/۱۹۷۹م؛ ابن عمرانی، محمد، *الانباء فی تاریخ الخلفاء*، به کوشش تقی بینش، مشهد، ۱۳۶۳ش؛ ابن کازرونی، علی، *مختصر التاریخ*، به کوشش مصطفی جواد و سالم آلوسی، بغداد، ۱۳۹۰ق/۱۹۷۰م؛ ابن کثیر، *البدایة*؛ ابن منظور، محمد، *مختصر تاریخ دمشق ابن عساکر*، به کوشش مأمون صاغرجی، دمشق، ۱۹۸۴م؛ ابونعیم اصفهانی، احمد، *ذکر اخبار اصبهان*، لیدن، به کوشش ددرینگ، ۱۹۳۱م؛ *تاریخ سیستان*، به کوشش محمدتقی بهار، تهران، ۱۳۱۴ش؛ تنوخی، محسن، *نشوار المحاضرة*، به کوشش عبود شالجی، بیروت، ۱۳۹۱ق/۱۹۷۱م؛ خضری، محمد، *محاضرات تاریخ الامم الاسلامیة*، قاهره، ۱۹۵۹م؛ ذهبی، محمد، *العبر*، به‌کوشش محمدسعید بن بسیونی زغلول، بیروت، ۱۴۰۵ق/ ۱۹۸۵م؛ صابی، هلال، *تحفة الامراء فی تاریخ الوزراء*، به کوشش عبدالستار احمد فراج، بیروت، ۱۹۵۸م؛ همو، *رسوم دارالخلافة*، به کوشش میخاییل عواد، بغداد، ۱۳۸۳ش/۱۹۶۴م؛ صابی، محمد، *الهفوات النادرة*، به کوشش صالح اشتر، دمشق، ۱۳۸۷ق/۱۹۶۷م؛ صفدی، خلیل، *الوافی بالوفیات*، به کوشش ژاکلین سوبله و علی عماره، ویسبادن، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۲م؛ طبری، *تاریخ*؛ گردیزی، عبدالحی، *زین‌الاخبار*، به کوشش عبدالحی حبیبی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ مسعودی، علی، *مروج الذهب*، به کوشش سعید محمد لحام، بیروت، دارالفکر؛ مقریزی، احمد، *المقفی الکبیر*، به کوشش محمد یعلاوی، بیروت، ۱۴۱۱ق/ ۱۹۹۱م؛ هندوشاه بن سنجر، *تجارب السلف*، به کوشش عباس اقبال آشتیانی، تهران، ۱۳۵۷ش.

صادق سجادی

بَدْرِیّه، نام دو مدرسه، یکی مخصوص شافعیان در قدس، و دیگری ویژۀ حنفیان در جبل قاسیون در سده‌های ۷ و ۸ق/۱۳ و ۱۴م.

۱. بدریۀ قدس: این مدرسه را بدرالدین محمد بن ابی القاسم هکاری – از امیران دستگاه ملک‌معظم‌عیسیٰ‌ایوبی حکمران‌شام (۵۷۶ - ۶۲۴ق) – برای شافعیان بنا کرد. وی فردی نیکوکار، و بانی بسیاری از اماکن خیریه بود. این مدرسه در ناحیۀ مرزبان قدس در نزدیکی زاویۀ لؤلؤیه، و مسجدی در نزدیکی الخلیل از جمله آثار اوست (علیمی، ۴۷/۲؛ صفدی، ۳۵۱/۴).

در کتیبۀ بازمانده در مدخل بدریۀ قدس، به اختصاص این مدرسه به پیروان مذهب شافعی، نام بانی و واقف، تاریخ بنا و واگذاری حق نظارت امور مدرسه به پسران ارشد بدرالدین تصریح شده است. بر کتیبه‌ای بر در این مدرسه از واقف دیگر آن با عنوان ملکۀ بدریه یاد شده است (عبدالمهدی، ۳۵۹/۱).

از بنای بدریۀ قدس اکنون تنها دروازه‌های ویرانۀ آن با طاقی جناقی و

همان کتیبهٔ یاد شده که بین سر در و طاق قرار دارد، بر جای مانده است. دیگر اجزاء مدرسه با ویرانه‌های مجاور آن درآمیخته، و قسمتهایی از اندرون ساختمان به خانه‌ای مسکونی تبدیل شده است. در جانب غربی این بنا ضریحی است با سنگی بزرگ بر روی آن که به احتمال بسیار آرامگاه بدرالدین هکاری بانی و واقف مدرسه است که پس از مجاهدتهای بسیار در مقابل صلیبیان در ۶۱۴ق به شهادت رسید. جسد او را از طور به قدس بردند و در همین مدرسه به خاک سپردند (نجم، ۱۱۳-۱۱۴؛ ناصری، ۱۲۹-۱۳۰؛ سبط ابن جوزی، ۲(۸)/۵۹۲).

از مدرسان، دانش آموختگان و برنامه‌های آموزشی این مدرسه اطلاعی در دست نیست؛ برخی از نویسندگان از دوستی دیر پا و همنشینی بدرالدین هکاری با سبط ابن جوزی (د ۶۵۴ق)، چنین پنداشته‌اند که این فقیه و مورخ نامور حنبلی حنفی شده از خاندان معروف ابن جوزی حنبلی هنگام اقامت در قدس، در این مدرسهٔ شافعیه نیز تدریس می‌کرده است (عبدالمهدی، ۳۶۰/۱). اما این نظر درست نیست، بلکه محل تدریس سبط ابن جوزی بدریهٔ حنفیه (نک: شم ۲) بوده است.

۲. بدریهٔ جبل قاسیون: این بدریه مدرسهٔ کوچکی متعلق به حنفیان بود و امیر بدرالدین، معروف به لالا در ۶۳۸ق آن را در صالحیهٔ جبل قاسیون در ناحیهٔ غوطهٔ دمشق ساخته بود. این مدرسه روبه‌روی مدرسهٔ شبلیه و در کنار پل معروف به کحیل قرار داشت و بانی آن حمام و بوستان و مستغلاتی در همان ناحیه بر آن وقف کرده بود (ابن کثیر، ۱۹۴/۱۳؛ نعیمی، ۴۷۷/۱-۴۷۹). علاوه بر سبط ابن جوزی که به تدریس در این بدریه اشتغال داشت، بزرگانی دیگر از فقیهان حنفی چون زکی‌الدین زکریا بن عقبه، صفی‌الدین یحیی بن فرج بن عتاب بصروی، معروف به اسود، و شمس‌الدین محمد بن علی بن هاشم بن جبریل بن ذرع (د ۷۳۱ق) در آنجا تدریس می‌کردند. این مدرسه تا نیمهٔ دوم سدهٔ ۸ق فعالیت آموزشی داشته، و خطبه‌های نماز جمعه در آن ایراد می‌شده است (ابن کثیر، همانجا؛ نعیمی، ۴۷۹/۱-۴۸۱/۱؛ ناصری، همانجا؛ ابن عماد، ۲۶۷/۵).

مآخذ: ابن عماد، عبدالحی، *شذرات الذهب*، قاهره، ۱۳۵۱ق؛ ابن کثیر، *البدایة*؛ سبط ابن جوزی، یوسف، *مرآة الزمان*، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۱ق/۱۹۵۲م؛ صفدی، خلیل، *الوافی بالوفیات*، ویسبادن، ۱۹۷۴م؛ عبدالمهدی، عبدالجلیل حسن، *المدارس فی بیت‌المقدس*، عمان، ۱۹۸۱م؛ علیمی، عبدالرحمان، *الانس الجلیل بتاریخ القدس و الخلیل*، عمان، ۱۹۷۲م؛ ناصری طاهری، عبدالله، *بیت المقدس، شهر پیامبران*، تهران، ۱۳۶۷ش؛ نجم، رائف یوسف و دیگران، *گنجینه‌های قدس*، ترجمهٔ صدیقهٔ وسمقی، تهران، ۱۳۷۱ش؛ نعیمی، عبدالقادر، *الدارس فی تاریخ المدارس*، دمشق، ۱۳۶۷ق/۱۹۴۸م.

نورالله کسایی

بُدْشاه، زین‌العابدین کشمیری (حک ۸۲۳-۸۷۵ق/۱۴۲۰-۱۴۷۰م)، از سلاطین مشهور شاهمیری کشمیر.

زین‌العابدین، فرزند دوم سکندرشاه، مشهور به بت شکن (حک ۷۹۶-۸۱۹ق/۱۳۹۴-۱۴۱۶م) در روزگار شاهزادگی، شاهی خان نامیده می‌شد و پس از آن عنوان زین‌العابدین را برگزید، سپس به سبب شخصیت محبوبش نزد مردم به بدشاه (شاه بزرگ) معروف شد (فرشته، ۳۴۲/۲؛ تتوی، ۲۰۹؛ نهاوندی، ۱(۱)/۲۰۸؛ آفاقی، ۲۳، ۳۵؛ آزاد، ۲۹۹). زین‌العابدین در دورهٔ شاهزادگی، از سوی پدر حامل هدایایی برای امیر تیمور گورکان (د ۸۰۷ق/۱۴۰۴م) بود، اما به گفتهٔ مؤلف *تاریخ اعظمی*، تیمور او را با خود به سمرقند برد. زین‌العابدین پس از درگذشت تیمور، رهایی یافت و پس از چندی که در سمرقند به فراگرفتن علوم مشغول بود، به کشمیر بازگشت (نک: راشدی، ۱۳۲۶/۳-۱۳۲۷؛ قس: نظام‌الدین شامی، ۲۰۴، که می‌گوید: او از سوی تیمور اجازه یافت تا به همراه پدرش سکندرشاه به کشمیر بازگردد و با توجه به عنایت تیمور به سکندر، این قول صحیح‌تر می‌نماید).

ظاهراً نخستین برخورد جدی زین‌العابدین پس از جلوس با برادرش میرخان علی‌شاه (حک ۸۱۹-۸۲۳ق) بود. علی‌شاه نخست به دلخواه از پادشاهی کناره گرفت و راهی سفر مکه شد، اما در نیمهٔ راه پشیمان شد و درصدد بازپس گرفتن تاج و تخت کشمیر برآمد. در جریان درگیریی که میان او و زین‌العابدین روی داد، زین‌العابدین پیروز گردید و با استقبال گرم مردم وارد کشمیر شد (راشدی، ۱۳۲۷/۳، حاشیه). پس از آن، وی درصدد تصرف دهلی برآمد و اگرچه موفق به فتح این شهر نشد، اما بر تمام پنجاب، تبت و نواحی اطراف سند دست یافت (نظام‌الدین احمد، ۴۳۵/۳؛ تتوی، نهاوندی، همانجاها؛ حسن، 73-72).

در زمینهٔ سیاست خارجی روحیهٔ مسالمت‌جویانه و افکار روشن‌بینانهٔ بدشاه سبب شد تا مناسبات مطلوبی میان کشمیر و نقاط دیگر برقرار شود. وی با سلطان ابوسعید میرزای تیموری (د ۸۷۳ق/ ۱۴۶۸م) حکمران بخشهایی از ایران، سلطان بهلول لودی، سلطان محمود گجراتی، شریف مکه و برخی از مملوکان مصر روابط دوستانه داشت. از شاهرخ تیموری هم درخواست کرد تا شماری کتاب و چند تن از دانشمندان هرات را به کشمیر بفرستد که شاهرخ خواهش وی را اجابت کرد (نظام‌الدین احمد، ۴۴۰/۳؛ حسن، همانجا؛ تیکو، 16؛ هیگ، 282). از طریق همین روابط دوستانه بود که فرهنگ و تمدن ایران به کشمیر راه یافت (رضوی، ۱۹).

زین‌العابدین در آغاز جلوس، برادر کوچک‌ترش محمدخان را مشاور خود کرد تا در امور مهم حکومت بدو یاری رساند. پس از چندی محمدخان درگذشت و حیدر پسر او، جانشین پدر شد (نظام‌الدین احمد، ۴۴۱/۳؛ فرشته، ۳۴۴/۲-۳۴۵)؛ اما مسألهٔ اصلی سلطان زین‌العابدین، پسرانش بودند. او ۳ پسر به نامهای آدم‌خان، حاجی‌خان و بهرام‌خان داشت. رقابت دو پسر نخست بر سر ولیعهدی و رفتار ناپسند اجتماعی آنها و سرکشیهایی که در برابر پدر خود می‌کردند (نک: نظام‌الدین احمد، ۴۴۳/۳؛ فرشته، ۳۴۵/۲-۳۴۶؛ نهاوندی، ۱(۱)/۲۱۴)، همواره موجب ناآرامی اوضاع سیاسی ـ اجتماعی کشمیر و دغدغهٔ خاطر سلطان، به ویژه در سالهای آخر حکومتش بود. با همهٔ سعی و کوششی که زین‌العابدین برای رفع این اختلافات کرد، نتوانست صلح و آرامش

را میان آن دو برقرار کند، تا اینکه سرانجام از آنها ناامید شد و هیچ‌یک از آنها را به عنوان ولیعهد خود معرفی نکرد (نظام‌الدین احمد، ۴۴۴/۳-۴۴۵).

رنجیدگی سلطان از پسرانش، از دست دادن مشاوران و امیران وفادار و درگذشت تاج خاتون همسر وی در ۸۷۰ق از عواملی بودند که موجب سرخوردگی شدید او از ادارهٔ امور سیاسی شدند، تا جایی که وی حتیٰ در اواخر عمر، از امضا کردن اسناد و مدارک رسمی دولتی نیز امتناع می‌ورزید (آزاد، ۳۱۲، ۳۲۵) و زمانی که امرای دربار در حال به توافق رسیدن با حاجی‌خان بودند و خزانهٔ پادشاهی را در اختیار او گذاشتند، سلطان بیمار و بیهوش در بستر مرگ بود (نظام‌الدین احمد، همانجا؛ فرشته، ۳۴۷/۲؛ آزاد، ۳۲۶). سرانجام، پس از ۵۲ سال حکمرانی، بدشاه در ۸۷۵ق درگذشت و پیکر او را در آرامگاه سلاطین، در سرینگر به خاک سپردند (همانجا؛ هیگ، 284؛ قس: راشدی، ۱۳۳۲/۳، که تاریخهای متفاوتی را برای درگذشت وی آورده است).

اصلاحات اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی: سلطان زین‌العابدین پس از تثبیت مرزهای سیاسی، تمام کوشش خود را به امور داخلی معطوف کرد. وسعت دید و تسامح مذهبی او نسبت به ادیان مختلف و هدف او برای ایجاد جامعه‌ای آرام با همزیستی مسالمت‌آمیز میان افراد آن، منجر به اقدامات اصلاح گرایانه‌ای شد که او را به عنوان یکی از سلاطین مترقی و آزادی‌خواه شبه قاره، و پیشرو اکبرشاه نشان می‌دهد (نک: هیگ، 282-281؛ آفاقی، ۳۵). اصلاحات او در زمینه‌های مختلف مذهبی، اقتصادی، اداری، علمی و فرهنگی بود. یکی از مهم‌ترین اقدامات زین‌العابدین بازگرداندن برهمنانِ رانده شده از کشمیر بود که در نتیجهٔ سخت‌گیریهای مذهبی سکندرشاه، از کشمیر رفته بودند. آزادی هندوان در اجرای مراسم مذهبیشان ــ که در زمان سکندرشاه ممنوع شده بود ــ و لغو تقریبی دریافت جزیه از غیر مسلمانان، از دیگر اقدامات زین‌العابدین بود. وسعت آزادیهای مذهبی داده شده به هندوها تا بدان حد بود که بسیاری از برهمنان که قبلاً به اجبار به اسلام گرویده بودند، دوباره به دین خود بازگشتند (نظام‌الدین احمد، ۴۳۶/۳-۴۳۷؛ فرشته، ۳۴۲/۲).

در زمینهٔ اقتصادی نیز، زین‌العابدین دستور یکسان نمودن سکه‌ها را داد، زیرا سکهٔ طلا به دلیل فراوانی، رونق خود را از دست داده بود و بجز طلا، سکه‌های متنوعی از نقره و مس نیز ضرب می‌شد. او دستور داد تا تمام سکه‌ها را از مس خالص ضرب کنند (نظام‌الدین احمد، همانجا؛ تتوی، ۲۱۰). بدشاه همچنین بازرگانان را واداشت تا کالاهای خود را با قیمت عادلانه عرضه کنند. برای اصلاح نظام اداری نیز او رسم پیشکش دادن را منسوخ کرد (فرشته، همانجا).

زین‌العابدین به پیشرفت صنایع نیز توجه بسیار داشت. گویا او نخستین کسی بود که باروت را از آسیای مرکزی به هند برد (تیکو، 17). زین‌العابدین برای توسعهٔ صنعت، افرادی را برای آموزش کاغذسازی، صحافی، کنده‌کاری، قالی‌بافی و صنایع دیگر به ایران و ترکستان فرستاد و هنرمندانی را نیز از دیگر نقاط به کشمیر دعوت کرد (راشدی، ۲۱۹/۱-۲۲۰؛ EI², IV/708).

زین‌العابدین را بنیان‌گذار شهرها، عمارات، پلها و باغهای باشکوه دانسته‌اند که از آن میان می‌توان به بنای شهر «نوشهر» (اکنون قسمتی از سرینگر) و بنای معروف زینلانک[1] که در ۸۴۷ق/۱۴۴۳م ساخته شد، اشاره کرد (راشدی، ۱۳۳۰/۳؛ حسن، 94). ویژگی اصلی بناهای این دوره، استفادهٔ فراوان از چوب به جای سنگ بود و در مواردی مانند آرامگاه مادرِ سلطان و آرامگاه مَدانی، از کاشیهای ایرانی نیز استفاده شد (فرشته، ۳۴۳/۲؛ حسن، نیز EI²، همانجاها).

بدشاه به هنرهای مختلف و به ویژه موسیقی و شعر علاقهٔ بسیار داشت. وی با زبانهای فارسی، سنسکریت و تبتی کاملاً آشنا بود (نظام‌الدین احمد، ۴۳۵/۳؛ حسن، 91) و با حمایت او، بسیاری از دانشمندان و هنرمندان به کشمیر سفر کردند که از آن میان می‌توان از ملاعودی موسیقی‌دان و نوازندهٔ ماهر و ملاجمیل خواننده‌ای که در شعرخوانی نیز استادی بی‌نظیر بود، یاد کرد که از خراسان به کشمیر رفته بودند (ابوالفضل، ۱۸۵/۲؛ نظام‌الدین احمد، ۴۳۹/۳؛ حسن، 93). زین‌العابدین به ترجمهٔ کتب نیز علاقه‌ای خاص داشت و در دارالترجمه‌ای که تأسیس کرده بود، گروهی از مترجمان زبردست به ترجمهٔ کتابهای عربی، فارسی و سنسکریت مشغول بودند (تیکو، 15؛ آفاقی، همانجا). از آثار مهمی که به دستور وی به فارسی ترجمه شد، می‌توان *مهابهارات* و *راج ترنگینی* را نام برد که ملااحمد کشمیری آنها را ترجمه کرد (تتوی، ۲۱۳؛ فرشته، ۳۴۴/۲؛ آفاقی، ۳۶). همچنین دومین کتاب منظوم «تاریخ کشمیر» که تکملهٔ *راج ترنگینی* بود، با نام *زینهٔ راج ترنگینی* به وسیلهٔ سریور تألیف شد. این کتاب وقایع حکمرانی دورهٔ سلطان زین‌العابدین را دربرداشت (همو، ۲۳؛ نیز نک: احمد، ۱۷۵).

زین‌العابدین، گاه شعر نیز می‌سرود و تخلص او «قطبی» بود (راشدی، ۷۵/۱-۷۶، ۱۳۱۲/۳). تألیف دو کتاب فارسی را نیز به وی نسبت داده‌اند: ۱. *تفنگ سازی*، که به صورت گفت و گو ارائه شده است؛ ۲. *شکایات*، که زین‌العابدین آن را در اواخر عمر به هنگام درگیری پسرانش با یکدیگر و در گله از روزگار و ناپایداری دنیا نوشت (حسن، 91؛ تیکو، 17).

مآخذ: آزاد، محمود، *تاریخ کشمیر*، مظفرآباد، ۱۹۹۲م؛ آفاقی، صابر، *تاریخ کشمیر*، لاهور، ۱۹۸۴م؛ ابوالفضل علامی، *آیین اکبری*، لکهنو، ۱۸۹۳م؛ احمد، عزیز، *تاریخ تفکر اسلامی در هند*، ترجمهٔ نقی لطفی و محمدجعفر یاحقی، تهران، ۱۳۶۷ش؛ تتوی، احمد و آصف‌خان قزوینی، *تاریخ الفی*، به کوشش سید علی آل‌داود، تهران، ۱۳۷۸ش؛ راشدی، حسام‌الدین، *تذکرهٔ شعرای کشمیر*، لاهور، ج ۱، ۱۹۸۳م، ج ۳، ۱۳۴۶ش؛ رضوی، س. م.، *نامهٔ کشمیر*، بمبئی، ۱۳۲۵ق؛ فرشته، محمدقاسم، *تاریخ*، بمبئی، ۱۸۶۸م؛ نظام‌الدین احمد، *طبقات اکبری*، کلکته، ۱۹۳۵م؛ نظام‌الدین شامی، *ظفرنامه*، به کوشش پناهی سمنانی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ نهاوندی، عبدالباقی، *مآثر رحیمی*، به‌کوشش محمد هدایت حسین، کلکته، ۱۹۳۱م؛ نیز:
EI²; Haige, T. W., «The Kingdom of Kashmir», *The Cambridge*

1. Zainalānk

History of India, New Delhi, 1987, vol. III; Hasan, M., *Kashmir Under the Sultāns*, Calcutta, 1959; Tikku, G. L., *Persian Poetry in Kashmir 1339-1846*, Berkeley, etc., 1971.

هدیٰ سید حسین‌زاده

بِدْعَت، نو درآوردن عقیده، کردار یا گفتاری در دین.

I. مقدمه، تعریفها و تقسیمات

الف- بدعت از لحاظ لغوی و اصطلاحی: بدعت از نظر لغوی یعنی چیزی را بدون سابقه و الگوی قبلی ایجاد کردن، یا گفتاری را بی‌پیشینه بر زبان آوردن. از این‌روست که خداوند بدیع آسمانها و زمین است و «بَدیعُ السَّماواتِ وَ الْاَرْضِ...» (بقره/۲/۱۱۷)، یعنی خداوند آسمانها و زمین را بی‌الگو و مانندی پیشین آفرید. این آیه نیز در همین معناست: «قُلْ ما کُنْتُ بِدْعاً مِنَ الرُّسُلِ...» (احقاف/۴۶/۹)، یعنی بگو من از میان پیامبران نودرآمدی نبودم و پیش از من فرستادگان بسیاری آمده‌اند (نک‍: ابن درید، ۱/۲۹۸؛ ازهری، ۲/۲۴۰-۲۴۱؛ ابوهلال، ۱/۳۵۳-۳۵۴).

بدعت از لحاظ اصطلاحی یعنی امر تازه‌ای که اصلی در کتاب و سنت ندارد (طریحی، ۱/۱۶۴)، به عبارت دیگر بدعت آن است که کسی گفتاری یا کرداری در دین وارد کند و در گفتار و کردار خویش به صاحب شریعت و نمونه‌های متقدم و اصول محکم دینی استناد نورزد (راغب، ۳۹) و در یک کلام بدعت یعنی کم و زیاد کردنِ دین و در عین حال این کار را به نام دین انجام دادن (سیدمرتضیٰ، ۱۵۴). بدین‌سان، می‌توان گفت که بدعت از لحاظ لغوی هر امر تازه و نوینی را شامل می‌شود، خواه آن امر مربوط به مسائل دینی باشد، خواه غیردینی؛ ولی بدعتی که در دین از آن نهی شده، معطوف به آن دسته از امور دینی است که تازه باب شده، و سابقه‌ای در دین ندارد. بدین لحاظ، این واژه از نظر لغوی معنایی عام‌تر از کاربرد اصطلاحی آن دارد (نک‍: شاطبی، ۱/۲۱) و آنچه در این مقاله بررسی می‌شود، معنای اصطلاحی آن است. معنای اصطلاحی بدعت خالی از هرگونه ابهام و پیچیدگی است. محسن امین گفته است: بدعت یعنی در دین وارد کردنِ آنچه به دین مربوط نیست و تحریم بدعت نیاز به دلیل خاصی ندارد، زیرا عقل خود حکم می‌کند که جایز نیست چیزی را بر احکام دین افزودن یا چیزی از آن کاستن، چه، چنین کاری فقط به خدا و پیامبر(ص) اختصاص دارد (ص ۹۸).

ب. مسألهٔ بدعت در قرآن: اصطلاح بدعت از جمله مفاهیمی است که مبنایی قرآنی دارد. در اینجا به چند نمونه از آیات مرتبط با آن اشاره می‌شود: خداوند آیینی به نام رهبانیت را به عنوان یک رسم دینی برای مسیحیان مقرر نکرد و خود راهبان این رسم را باب کردند و بدعت گذاشتند: «... وَ رَهْبانِیَّةً ابْتَدَعوها ما کَتَبْناها عَلَیْهِمْ...» (حدید/۵۷/۲۷). در آیه‌ای دیگر خداوند به منکران پیامبر اسلام (ص) می‌گوید: در آیین خدایی، رسالت دادن به شخصی چون محمد(ص) امری تازه و بدعت نیست، بلکه خداوند پیش از آن حضرت هم، به کسانی این مقام را واگذارده است (احقاف/۴۶/۹). نمونهٔ دیگری نیز از آیات وجود دارد که با اینکه واژهٔ بدعت یا هم خانواده‌هایش در متن آنها نیست، اما محتوای آیات به روشنی گویای این است که بدعت‌گذاری در دین امری ناپسند و نارواست؛ از جمله اینکه خداوند به مؤمنان می‌گوید: از خدا و فرستاده‌اش فرمان ببرند و اگر در امری دینی اختلاف نظر داشتند، به کتاب خدا و [سنت] پیامبر(ص) باز گردند (نساء/۴/۵۹)، یا به آنان می‌گوید: هر آنچه پیامبر(ص) بر ایشان آورده است، بگیرند و از هر آنچه او نهی کرده است، دست بکشند (حشر/۵۹/۷) و پیوسته فرمانبردار پیامبر (ص) باشند و از او پیروی کنند (اعراف/۷/۱۵۶-۱۵۸؛ آل عمران/۳/۳۲). همچنین می‌گوید: هیچ کس را در کاری که خدا و فرستاده‌اش فرمان دهند، اختیاری نیست (احزاب/۳۳/۳۶). خداوند در نکوهش مشرکان می‌گوید: از روزیی که خدا بر ایشان فرود آورده است، چرا بخشی را حرام و بخشی را حلال گردانیده‌اند؛ آیا خدا به آنان چنین اجازه‌ای داده است، یا بر خدا دروغ می‌بندند؟ (یونس/۱۰/۵۹). در آیه‌ای دیگر به پیامبر(ص) می‌گوید: که به کسانی که از او خواسته‌اند تا دینش را تغییر بدهد، اینگونه پاسخ دهد که مرا نرسد که آن را از پیش خود عوض کنم و از چیزی جز آنچه بر من وحی می‌شود، پیروی نمی‌کنم (یونس/۱۰/۱۵). در جای دیگر خداوند به مسلمانان می‌گوید: شما نباید از پیش خود به دروغ چیزی را حلال و چیزی را حرام کرده، به خدا نسبت دهید تا بر خدا دروغ بندید (نحل/۱۶/۱۱۶). افزون بر اینها، خداوند کسانی را که حکمهایشان مطابق حکم خدا نیست، کافر ظالم و فاسق می‌خواند (مائده/۵/۴۴-۴۷). در آیه‌ای دیگر خداوند کسانی را که بدون اجازهٔ خداوند دینی را از ناحیهٔ خود بسازند، سخت نکوهش می‌کند (شوریٰ/۴۲/۲۱).

مجموع این آیات نشان می‌دهد که دین خداوند قواعد و احکام مشخص و معینی دارد و هیچ کس حق ندارد که آن را تغییر دهد و کم و زیاد کند، یا چیزی را از نزد خویش حلال، یا حرام اعلام نماید و اگر کسی به چنین کاری مبادرت ورزد، گناهی بزرگ و نابخشودنی مرتکب شده است (نک‍: شاطبی، ۱/۳۳-۴۵).

ج- مسألهٔ بدعت در حدیث: روایات بسیاری در مجموعه‌های حدیثی اهل سنت و شیعه وجود دارد مبنی بر اینکه بدعت گناهی بزرگ و حرامی آشکار است و مسلمانان جداً باید از این کار پرهیز کنند. فشردهٔ آنچه در روایات دربارهٔ بدعت آمده، چنین است: از امور تازه درست کردن در دین باید پرهیز کرد، زیرا هر بدعتی گمراهی است (ابن ماجه، ۱۶-۱۷؛ دارمی، ۲/۴۵؛ برقی، ۱/۳۲۸؛ مجلسی، *بحار*...، ۲/۲۶۳)؛ هیچ قومی بدعتی را درست نکردند، مگر آنکه سنتی از میان رفت (احمد بن حنبل، ۴/۱۰۵؛ ابن شعبه، ۱۵۱). کسی که در دین چیز تازه‌ای بیاورد که از دین نیست، مردود است (دارمی، همانجا؛ مسلم، ۲/۱۳۴۳). اگر کسی در اسلام سنت خوبی را پایه‌گذاری کند، هم اجر این کار را می‌برد و هم اجر کسانی را که به این سنت عمل کرده‌اند؛ و اگر کسی سنت بدی را پی‌ریزی نماید، هم گناه این‌کار به دوش اوست و هم گناه کسانی که به این‌کار عمل کرده‌اند (احمد بن حنبل، ۴/۳۵۷؛ شیخ مفید، *الامالی*، ۱۹۱). بدعت گناهی بسیار هولناک و غیرقابل بخشش است (مجلسی، همان،

۲۹۷/۲؛ برقی، همانجا)، گناهی همدوش با کفر (ابن بابویه، *معانی*...، ۳۹۳؛ نیز نک: شاطبی، ۱/۱۱۳-۱۱۷)؛ چندان که توبهٔ بدعت‌گذار پذیرفته نیست (ابن بابویه، *ثواب*...، ۵۸۶-۵۸۷). بدعت فتنه‌ها را آغاز می‌کند (برقی، ۱/۲۳۰) و با توحید هیچ سازگاری ندارد (کلینی، ۱/۵۶). اگر بدعتی در میان مسلمانان ظهور کند، عالم باید علم خود را اظهار نماید و اگر عالمی این کار را نکند، لعنت خدا بر او باد (همو، ۱/۵۴؛ ابن ابی جمهور، ۵۷۹؛ نیز نک: شاطبی، ۱/۵۱، ۷۲-۹۱).

د- بدعت از لحاظ مفهوم (تعریفات): صاحب‌نظران تعریفهای مختلفی از بدعت ارائه کرده‌اند که با یک نظر کلی می‌توان این تعریفها را از هم جدا کرد:

یکم: تعریفات مبتنی بر عدم تقسیم بدعت: ۱. امر تازه‌ای که در شریعت مبنایی ندارد؛ بر این اساس، بر امور تازه‌ای که در شریعت دارای مبنایی هستند، شرعاً نمی‌توان نام بدعت نهاد، هرچند از لحاظ لغوی می‌توان آنها را بدعت نامید (ابن رجب، ۲۵۲). ۲. امر تازه‌ای در دین که هیچ پیشینه‌ای در آن ندارد و در مقابل سنت است (ابن حجر، ۱۵۸/۲، ۲۱۹/۴). ۳. امر تازه‌ای در دین که پس از پیامبر (ص) باب شده، ولی نصی به طور خاص برایش نیامده باشد و در عین حال نتوان آن را مصداق قواعد عام و کلی شریعت دانست، یا آنکه اساساً آن کار به طور خاص یا عام مورد نهی واقع شده باشد. بدین‌قرار، ساختن مدرسه و مانند آن بدعت نیست؛ چه، قواعد عام شرعی دلالت می‌کنند که باید مؤمنان را جای و مسکن داد. همین‌طور نوشتن کتابهای علمی یا درست کردن لباسها و غذاهایی که در روزگار پیامبر(ص) باب نبوده است، بدعت نیست، زیرا کارهایی از این دست، در شریعت مشمول قاعدهٔ عام حلال بودن هستند. از سوی دیگر اگر ما کارهایی را که مشمول احکام عام دین هستند، به صورت خاص به جا بیاوریم، بدعت به شمار می‌آید. مثلاً در شریعت، نماز کار ستوده‌ای است و مستحب است که در هر زمانی آن را به جای آوریم، اما اگر کسی رکعتهای خاصی در اوقات خاص تعیین کند، بدعت محسوب می‌گردد و خلاصه بدعت یعنی نو درآوردن امری در شریعت که نصی در مورد آن نیامده باشد، خواه اصل آن کار نوآوری باشد، خواه خصوصیتش (مجلسی، همان، ۷۱/۲۰۲-۲۰۳). ۴. داخل کردن امری در دین که معلوم باشد که از دین نیست و آن را به امر شارع نسبت دادن (آشتیانی، ۸۰). ۵. وارد کردن چیزی در دین که از دین نیست؛ مثل مباح ساختن یک حرام، یا حرام کردن یک مباح، یا واجب کردن چیزی که واجب نیست و مانند آن (امین، ۱۴۳/۳). ۶. راه و روشی در دین ایجاد کردن که ساختگی و شبیه امور دینی باشد؛ با این آهنگ که در عبادت کردن خدا مبالغه گردد (این تعریف فقط شامل بدعت در امور عبادی می‌شود)، یا راه و روشی در دین ایجاد کردن که ساختگی و شبیه به امور دینی است و با این قید که قصد انجام دادن آن کار همان قصدی باشد که درمورد یک روش شرعی به کار می‌رود (شاطبی، ۱/۲۲).

دوم: تعریفات مبتنی بر تقسیم بدعت: پیش از ذکر نمونه‌هایی از تعریفهای دستهٔ دوم که مبتنی بر تقسیم بدعت هستند، گفتن این نکته لازم است که پایه و مایهٔ این تعریفها را یک رویداد تاریخی مربوط به خلیفهٔ دوم تشکیل می‌دهد. عمر در زمان خلافتش چون دید که مردم در ماه رمضان نمازهای مستحبی را به طور انفرادی می‌خوانند، از این کار خوشش نیامد و دستور داد که این نمازها را به صورت جماعت برگذار کنند (نماز تراویح). آنگاه خلیفه گفت: البته به جماعت خواندن این نماز با اینکه بدعت است، اما بدعت خوبی است (بخاری، ۲۵۲/۲؛ مالک، ۱۱۴/۱-۱۱۵). بدین‌سان، برخی از صاحب نظران کوشیده‌اند که مفهوم بدعت را بر اساس تقسیم‌بندی تعریف کنند.

تعریف بدعت برپایهٔ تقسیمات دو بخشی: ۱. بدعت دو گونه است: اگر امر تازه‌ای با کتاب، سنت یا اجماع مخالف باشد، این کار بدعت گمراه کننده است. اما اگر امر تازه‌ای باشد که موجب خیر شود و هیچ کس با آن امر مخالفت نورزد، این بدعت یک نوآوری تازه‌ای است که نکوهیده نیست (این تعریف از شافعی است، نک: بیهقی، ۴۶۹/۱؛ ابن حجر، ۲۱۲/۱۳). ۲. بدعت در دین همهٔ آن امور تازه‌ای را شامل می‌شود که در *قرآن* و سنت نیامده باشد، اما خود این امور دو گونه است: گاهی بدعتی است که از رهگذر نیت خیری که بدعت‌گذار داشته، او را در معرض اجر خدایی قرار داده، و وی معذور است. گاهی هم بدعت نکوهیده است و بدعت‌گذار را معذور نمی‌دارد و این نوع از بدعتهایی است که بر فساد آن دلیل وجود دارد (ابن حزم، ۴۳/۱؛ نیز نک: قرطبی، ۸۷/۲). ۳. هر بدعتی موردنهی قرار نگرفته است، بلکه تنها آن بدعتی موردنهی است که با یک سنت ثابت در تضاد باشد و امری شرعی را از میان بردارد (غزالی، *احیاء*...، ۴/۲-۵). ۴. بدعت دو گونه است: بدعت هدایت و بدعت گمراهی: بدعت گمراهی آن امور تازه‌ای است که برخلاف دستور خدا و پیامبر(ص) بوده، و در عین حال موردنکوهش و انکار باشد؛ اما بدعت هدایت، آن امور تازه‌ای است که مشمول احکام عمومی مستحبات خدا بوده، و موردتشویق خدا و پیامبر(ص) باشد و این بدعتی ستوده است (ابن اثیر، ۱۰۶/۱). ۵. باید دانست که هر آنچه پس از پیامبر(ص) پدیدار شد، بدعت بود. آن دسته اموری که با اصول و قواعد سنت آن حضرت موافق است، بدعتی نیکوست و هرآنچه با آن قواعد مخالف است، بدعت بد و گمراهی است (نک: عطیه، ۱۹۷-۱۹۸؛ تهانوی، ۱۳۳/۱).

تعریف بدعت برپایهٔ تقسیمات پنج بخشی: ظاهراً نخستین کسی که این تقسیم بندی را مطرح کرد، ابن عبدالسلام (ه م) بود. او بر آن است که بدعت را می‌توان براساس احکام خمسهٔ فقهی وجوب، استحباب، حرمت، کراهت و اباحه تقسیم‌بندی کرد: مثلاً خواندن نحو برای فهمیدن کلام خدا بدعتی واجب است. ساختن مهمانسرا و مدرسه و خواندن نماز تراویح از زمرهٔ بدعتهای مستحب است. پدیدار شدن مذاهبی همچون جبریه و قدریه از بدعتهای حرام است. آراستن مسجدها از بدعتهای مکروه، و مصافحه پس از نماز صبح و عصر از بدعتهای مباح است (ابن عبدالسلام، ۲۰۴/۲-۲۰۵؛ نووی، ۲(۱)/۲۲؛ قرافی، ۲۰۲/۴-

۲۰۵).

گفتنی است که شهید اول از فقهای مشهور امامیه نیز معتقد به همین تقسیم بندی درمورد بدعت است (۱۴۴/۲-۱۴۶). محمدباقر مجلسی با استناد به یک روایت، نظر شهید اول را موردانتقاد قرار می‌دهد و مـی‌گوید: هر بدعتـی بدون استثناء حرام و افترا بر خـدا و رسول اسـت (*مرآة...*، ۱۹۳/۱).

شاطبی نیز به این تقسیم‌بندی معترض است. او می‌گوید: کسانی مثل ابن عبدالسلام و قرافی که به چنین تقسیمی قائلند، مبنایشان این است که ادلۀ تحریم بدعت کلی و عام نیست و مختص است. به نظر شاطبی خود این تقسیم‌بندی بدعت است و هیچ دلیل دینی و شرعی بر این تقسیم دلالت نمی‌کند و این تقسیم‌بندی فی نفسه متناقض است، زیرا بدعت آن چیزی است که هیچ دلیل شرعی بر آن دلالت نکند؛ چه، اگر چیزی وجود داشته باشد که بر وجوب، استحباب یا اباحۀ آن دلیل شرعی داشته باشیم، دیگر آن چیز بدعت به حساب نمی‌آید و آن عمل مصداق قواعد کلی دستورات شرعی یا مباحات می‌شود. پس جمع کردن میان اینکه این اشیاء را بدعت بدانیم با آنکه این ادله بر وجوب، استحباب یا اباحۀ آن دلالت کند، جمع میان دو امرِ متنافی است (۱۳۰/۱). به هر حال، به نظر می‌رسد که صاحب‌نظرانی که طرفدار این تقسیم‌بندی بودند، معنای لغوی بدعت را با معنای اصطلاحی آن خلط کرده‌اند.

بدعت از لحاظ تقسیم تاریخی: برخی از سلفی گرایان (سلفیه) با عنایت به اینکه تقسیمات دو بخشی و پنج بخشی را مردود دانسته‌اند، با استناد به حدیثی منسوب به پیامبر(ص) که فرموده‌اند: «بهترین مردم میان امت من مردم قرنیند که در آن می‌زیم، آنگاه پس از آن و آنگاه پس از آن» (ابن حجر، باب فضائل اصحاب النبی)، برآنند که معیار تعریف بدعت و بازشناسی آن از سنت ۳ قرن اول هجری است. آنان معتقدند که هر آنچه در این ۳ قرن رخ داده، در زمرۀ سنت است و هر آنچه پس از این ۳ قرن روی داده، بدعت است (امین، ۱۴۲). گذشته از تفسیرهای مختلفی که در باب حدیثِ یاد شده وجود دارد، داده‌های روشن تاریخی گویای این است که مسلمانان در ۳ قرن اول بر یک مشی واحد نبوده‌اند تا بتوان باورها و کردارهای آنان را از مسلمانان قرنهای بعدی متمایز ساخت. بدین‌سان، گذشته از اینکه تناقضات موجود در این روایت صحت آن را خدشه‌دار می‌سازد، نمی‌توان مفهوم «سلف» را که برساخته از آن روایت است، به صورت یک عنوان مشخص به حساب آورد که فرقۀ معینی از مسلمانان را با اندیشه‌ای معین شامل شود (نک: سبحانی، ۴۶-۵۵).

هـ- بدعت حقیقی و نسبی: شاطبی در *الاعتصام* (که یکسره به بحث دربارۀ بدعت اختصاص دارد) بدعت را به حقیقی و نسبی تقسیم کرده است. بدعت حقیقی آن است که هیچ دلیل شرعی اعم از کتاب، سنت، اجماع و استدلال به طور اجمالی یا تفصیلی بر آن دلالت نکند و به همیـن سبب بـدعت نامیده شـده که امـری تازه و بدون پیشینـه است (هر چند شخص بدعت‌گذار خود ادعا می‌کند که آن چیز را از دلایل شرعی برگرفته، و از چارچوب شریعت خارج نشده است). اما بدعت نسبی امری دو سویه است؛ چه، نسبت به یک اعتبار، مستند به ادلۀ شرعی است و از این‌رو، نمی‌توان آن را بدعت شمرد؛ اما نسبت به اعتباری دیگر فاقد هرگونه سند شرعی است و هیچ تفاوتی با بدعت حقیقی ندارد. از این‌روست که می‌توان آن را بدعت نسبی نامید؛ مثل نماز نافله که فی نفسه مشروع است، اما اگر کسی آن را واجب تلقی کند، بدعت می‌شود؛ گرچه بدعت نسبی هم به نوبۀ خود دو گونه است: یک نوعش بدعتی است که سخت نزدیک به بدعت حقیقی است و نوع دیگرش بدعتی است که از بدعت حقیقی چندان دور است که سخت شبیه به یک سنت ناب است (۱۹۷/۱-۲۰۰).

و- بدعت از لحاظ مصداق: این بخش در پاسخ به این پرسش است که چه عملی بدعت است؟ و چه کسی بدعت‌گذار؟ تاریخ مسلمانان به روشنی نشان می‌دهد که از قرن اول هجری به بعد فرقه‌ها و مذاهب مختلفی پیدا شدند و هر فرقه باورها و گرایشهای مخصوص به خود را داشت و هر یک ــ به استثنای فرقه‌هایی معدود ــ خود را یکسره بر حـق و بر آییـن و سنت پیامبـر(ص) می‌دانست و دیگـر فرقه‌ها را بـه بددینی و بدعت متهم می‌کرد. ابن رشد می‌گوید: هر فرقه‌ای بر این گمان است که بر شریعت و دین اصیل است و فرقۀ مخالف او یا بدعت‌گذار است، یا کافر (ص ۱۳۳). بر این اساس پاسخ هر فرقه به پرسش بالا با پاسخ دیگر فرقه‌ها متفاوت است. در میان، حنابله ــ و به دنبال آنان وهابیه (نک: گلدسیهر، ۲۶۴-۲۶۷) ــ بیش از همه از اتهام بدعت برای نامشروع قلمداد کردن باورها و آیینهای دیگر فرقه‌ها استفاده کرده‌اند. اینان با این مبنا که باید از سلف صالح، یعنی صحابه و تابعین و محدثان بزرگ قرن ۱-۳ق پیروی کرد، با هر امر تازه‌ای به ستیزه برمی‌خاستند. ابن تیمیه (هم) از سردمداران این جریان فکری است. از نظر او همگی متکلمان اعم از شیعه، معتزله، جهمیه، اشاعره و خوارج بدعت‌گذارند و همۀ فلاسفه از جمله فارابی و ابن سینا نیز در دام بدعت گرفتار آمده‌اند (نک: *مجموعة الرسائل*...، ۳۶۳/۱، ۳۷۳/۵، «العقیدة...»، ۴۲۵/۱-۴۲۹، *موافقة*...، ۳۶۳/۱، *مجموعة التفسیر*، ۳۶۰؛ قس: امینی، ۱۴۸/۳). او حتیٰ از برگذاری جشنهای دینی نیز انتقاد می‌کند (*اقتضاء*...، ۵۸۱/۲؛ قس: عاملی، ۵۰، جم).

گرایش کهنۀ اصحاب حدیث هرگونه پرسش و تفکر را در دین بدعت می‌دانست و علم کلام و فلسفه را نامشروع قلمداد می‌کرد (ابن ملاحمی، ۷۲-۷۶؛ سبکی، ۱۲۷؛ بغوی، ۲۱۷/۱). بر این مبنا، قرطبی ترجمۀ کتابهای یونانی و آوردن فرهنگ فلسفی را در میان مسلمانان بدعت می‌خواند و مأمون را که سرمنشأ این کار بود، بدعت‌گذار می‌داند (۲۱۳/۲-۲۱۴؛ قس: ابن عساکر، ۳۳۳).

پاسخ متکلمان در برابر اصحاب حدیث این بود که بدعت کار ما نیست، بلکه کار خود شماست! (اشعری، ۸۷ - ۸۸). متکلمان به نوبۀ خود فیلسوفان را بدعت‌گذار می‌دانند و ابن رشد چنین پاسخ می‌دهد که اشاعره، معتزله، باطنیه و حشویه همگی سخت گرفتار تأویلات بدعت

آمیزند (همانجا). اشاعره همهٔ فرقه‌های جز خود ــ از جمله جبریه، معتزله، شیعه و باطنیه ــ را اهل بدعت می‌دانند (ملطی، ۵، جم؛ ابن عساکر، ۱۱۳؛ یافعی، ۹۹؛ غزالی، *فضائح*...، ۱۸-۱۹). معتزله این اتهام را درمورد مرجئه و اشاعره صادق می‌دانند (ابن عساکر، ۱۰۸؛ شیخ مفید، *اوائل*...، ۴۹). اهل سنت همهٔ فرقه‌های جز خود را اهل بدعت می‌شمرند (فضل بن شاذان، ۴؛ کراجکی، ۱۵۰). امامیه نیز به نوبهٔ خود اهل سنت، غلات، معتزله، خوارج و صوفیه را اهل بدعت می‌دانند (ابن بابویه، *الاعتقادات*، ۹۷؛ حر عاملی، ۱۹۰، جم؛ وحید بهبهانی، ۸۴، جم؛ علامهٔ حلی، ۱۱۱). آنان همچنین کارهای برخی از خلفا را بدعت قلمداد کرده‌اند (ابوالقاسم کوفی، ۵، جم؛ حدیقة...، ۲۳۲ ب).

مآخذ: آشتیانی، محمدحسن، *بحر الفوائد*، قم، ۱۴۰۳ق؛ ابن ابی جمهور، محمد، مجلی، چ سنگی، تهران، ۱۳۲۹ق؛ ابن اثیر، مبارک، *النهایة*، به کوشش طاهر احمد زاوی و محمود محمد طناحی، قاهره، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۳م؛ ابن بابویه، محمد، *الاعتقادات*، به کوشش عصام عبدالسید، قم، ۱۴۱۳ق/۱۳۷۱ش؛ همو، *ثواب الاعمال*، به کوشش علی‌اکبر غفاری، تهران، ۱۳۶۷ش؛ همو، *معانی الاخبار*، به کوشش علی‌اکبر غفاری، بیروت، ۱۳۹۹ق/۱۹۷۹م؛ ابن تیمیه، احمد، *اقتضاء الصراط المستقیم*، به کوشش ناصر ابن عبدالکریم عقل، ریاض، ۱۴۱۳ق/۱۹۹۳م؛ همو، «العقیدة الحمویة الکبری»، *مجموعة الرسائل الکبری*، بیروت، ۱۳۹۲ق/۱۹۷۲م؛ همو، *مجموعة التفسیر*، به کوشش عبدالصمد شرف‌الدین، بمبئی، ۱۳۷۴ق/۱۹۵۴م؛ همو، *مجموعة الرسائل و المسائل*، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ همو، *موافقة صحیح المنقول لصریح المعقول*، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ ابن حجر عسقلانی، احمد، *فتح الباری*، بیروت، دارالمعرفه؛ ابن حزم، علی، *الاحکام*، به کوشش احمد شاکر، قاهره، مطبعة الامام؛ ابن درید، محمد، *جمهرة اللغة*، به کوشش رمزی منیر بعلبکی، بیروت، ۱۹۸۷م؛ ابن رجب، عبدالرحمان، *جامع العلوم و الحکم*، بیروت، دارالمعرفه؛ ابن رشد، محمد، *مناهج الادلة فی عقائد الملة*، به کوشش محمود قاسم، قاهره، ۱۹۵۵م؛ ابن شعبه، حسن، *تحف العقول*، به کوشش علی‌اکبر غفاری، تهران، ۱۳۷۶ق؛ ابن عبدالسلام، عبدالعزیز، *قواعد الاحکام*، به کوشش طه عبدالرئوف سعد، بیروت، ۱۴۰۰ق/۱۹۸۰م؛ ابن عساکر، علی، *تبیین کذب المفتری*، بیروت، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م؛ ابن ماجه، محمد، *سنن*، به کوشش محمدفؤاد عبدالباقی، استانبول، ۱۴۰۱ق/۱۹۸۱م؛ ابن ملاحمی، محمود، *المعتمد*، به کوشش مکدرموت و مادلونگ، لندن، ۱۹۹۱م؛ ابوالقاسم کوفی، علی، *الاستغاثة*، قم، دارالکتب العلمیه؛ ابوهلال عسکری، حسن، *الفروق فی اللغة*، به کوشش محمد علوی‌مقدم و ابراهیم دسوقی شتا، مشهد، ۱۳۶۳ش؛ احمد بن حنبل، *مسند*، به کوشش محمدفؤاد عبدالباقی، استانبول، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۲م؛ ازهری، محمد، *تهذیب اللغة*، به کوشش محمدعلی نجار، قاهره، الدار المصریه؛ اشعری، علی، «رسالة فی استحسان الخوض فی علم الکلام»، همراه *اللمع*، به کوشش ر.ی. مکارتی، بیروت، ۱۹۵۲م؛ امین، محسن، *کشف الارتیاب*، قم، کتابخانهٔ بزرگ اسلامی؛ امینی، عبدالحسین، *الغدیر*، بیروت، ۱۳۸۷ق/۱۹۶۷م؛ بخاری، محمد، *الصحیح*، استانبول، ۱۴۰۱ق/۱۹۸۱م؛ برقی، احمد، *المحاسن*، به کوشش مهدی رجایی، قم، ۱۴۱۳ق؛ بغوی، حسین، *شرح السنة*، به کوشش شعیب ارناؤوط و محمدزهیر شاویش، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ بیهقی، احمد، *مناقب الشافعی*، به کوشش احمد صقر، قاهره، مکتبة دارالتراث؛ تهانوی، محمد اعلی، *کشاف اصطلاحات الفنون*، به کوشش محمد وجیه و دیگران، استانبول، ۱۴۰۴ق؛ *حدیقة الشیعة*، منسوب به مقدس اردبیلی، تهران، انتشارات علمیهٔ اسلامیه؛ حر عاملی، محمد، *رسالة الاثنی عشریة فی الرد علی الصوفیة*، قم، ۱۴۰۸ق؛ دارمی، عبدالله، *سنن*، استانبول، ۱۴۰۱ق/۱۹۸۱م؛ راغب اصفهانی، حسین، *المفردات*، به کوشش محمد سیدکیلانی، بیروت، دارالمعرفه؛ سبحانی، جعفر، *البدعة و آثارها الموبقة*، قم، ۱۴۱۵ق؛ سبکی، علی، *السیف الصقیل*، قاهره، مکتبة زهران؛ سیدمرتضی، علی، «الحدود و الحقائق»، *الذکری الالفیة للشیخ الطوسی*، مشهد، ۱۳۹۲ق/۱۳۵۱ش، ج ۲؛ شاطبی، ابراهیم، *الاعتصام*، به کوشش خالد عبدالفتاح سبل ابوسلمان، بیروت، ۱۴۱۶ق/۱۹۹۶م؛ شهید اول، محمد، *القواعد و الفوائد*، به کوشش عبدالهادی حکیم، قم، مکتبة المفید؛ شیخ مفید، *الامالی*، به کوشش حسین استاد ولی و علی‌اکبر غفاری، قم، ۱۴۰۳ق؛ همو، *اوائل المقالات*، به کوشش ابراهیم انصاری زنجانی، قم، ۱۴۱۳ق؛ طریحی، فخرالدین، *مجمع البحرین*، به کوشش محمود عادل، تهران، ۱۴۰۸ق/۱۳۶۷ش؛ عاملی، جعفر مرتضی، *المواسم و المراسم*، تهران، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۷م؛ عطیه، عزت علی عید، *البدعة، تحدیدها و موقف الاسلام منها*، قاهره، دارالکتب الحدیثه؛ علامهٔ حلی، حسن، *منهاج الکرامة*، به کوشش عبدالرحیم مبارک، قم، ۱۳۷۹ش؛ غزالی، محمد، *احیاء علوم الدین*، بیروت، ۱۴۱۷ق/۱۹۹۶م؛ همو، *فضائح الباطنیة*، به کوشش عبدالرحمان بدوی، قاهره، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۴م؛ فضل بن شاذان، *الایضاح*، به کوشش جلال‌الدین محدث ارموی، تهران، ۱۳۵۱ش؛ *قرآن کریم*؛ قرافی، احمد، *الفروق*، بیروت، دارالمعرفه؛ قرطبی، محمد، *الجامع لاحکام القرآن*، بیروت، ۱۹۶۵م؛ کراجکی، محمد، *التعجب من اغلاط العامة فی مسألة الامامة*، به کوشش فارس حسون کریم، قم، ۱۴۲۱ق؛ کلینی، محمد، *الاصول من الکافی*، به کوشش علی‌اکبر غفاری، تهران، ۱۳۸۸ق؛ گلدسیهر، ا.، *العقیدة و الشریعة فی الاسلام*، ترجمهٔ محمدیوسف موسی و دیگران، قاهره، دارالکتب الحدیثه؛ مالک بن انس، *الموطأ*، استانبول، ۱۴۰۱ق/۱۹۸۱م؛ مجلسی، محمدباقر، *بحارالانوار*، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ همو، *مرآة العقول*، به کوشش هاشم رسولی محلاتی، تهران، ۱۴۰۴ق/۱۳۶۳ش؛ مسلم بن حجاج، *صحیح*، به کوشش محمدفؤاد عبدالباقی، استانبول، ۱۴۰۱ق/۱۹۸۱م؛ ملطی، محمد، *التنبیه و الرد علی اهل الاهواء و البدع*، به کوشش محمد زاهد کوثری، مکتب نشر الثقافة الاسلامیه، ۱۳۶۸ق/۱۹۴۹م؛ نووی، محیی‌الدین، *تهذیب الاسماء و اللغات*، بیروت، دارالکتب العلمیه؛ وحید بهبهانی، محمد علی، *خیراتیه*، به کوشش مهدی رجایی، قم، ۱۴۱۲ق؛ یافعی، عبدالله، *مرهم العلل المعضلة*، به کوشش ا.د. راس، کلکته، ۱۹۱۰م.

ناصر گذشته

II. بررسی تاریخی

الف‌ـ بدعت در سدهٔ نخست اسلامی:

۱. ریشه‌ها در دورهٔ پیش از اسلام: ویژگیهای دین جاهلی عرب، اقتضای پذیرش وسیعی نسبت به نوآوری در حیطهٔ رسوم خود داشت؛ اما در دورهٔ اسلامی، با این نوآوریها برخوردی دوگانه شده است. عالمان مسلمان ضمن مقایسهٔ رسومِ نهاده شده در عصر جاهلی با سنن اسلامی ــ بسته به تناسب یا تنافر رسوم جاهلی با آنها ــ نسبت به آنچه در دورهٔ جاهلیت رخ داده بود، ارزیابی متفاوتی داشته‌اند. به عنوان نمونه، در همان حال که رسوم شرک‌آمیزِ نهاده شده از سوی عمرو بن لُحَیّ، بدعت تلقی می‌شده (نک: سهیلی، ۱/۱۶۶؛ یاقوت، ۴/۳۳۶)، آیینها و قوانینِ وضع شده از سوی عبدالمطلب بن هاشم با نگاه تحسین آمیز نگریسته شده است (مثلاً نک: ابن بابویه، من لا یحضر...، ۴/۳۶۵-۳۶۶، *الخصال*، ۳۱۲).

کاربرد دو مورد از مشتقات بدعت در معنایی مرتبط با معنای اصطلاحی در *قرآن کریم* (حدید/۵۷/۲۷؛ احقاف/۴۶/۹) حاکی از آن است که معنای بدعت در عصر نزول *قرآن کریم*، در حال شکل گرفتن بوده است. حکایت مشهور که ابولهب دعوت پیامبر(ص) را دعوت به «بدعت و ضلالت» می‌خواند (نک: ابن هشام، ۲/۲۷۰؛ احمد بن حنبل، *مسند*، ۳/۴۹۲-۴۹۳؛ طبری، *تاریخ*، ۲/۳۴۸-۳۴۹)، حتی از مفهوم شکل گرفتهٔ بدعت در اوایل عصر اسلامی فاصله دارد و اعتبار آن باید با تردید نگریسته شود.

۲. مفهوم بدعت در عصر نبوی: در میان تعابیر قرآنی، آنچه رابطه‌ای

محسوس با مفهوم بدعت دارد، تعبیر «ابتداع» در آیهٔ شریفهٔ ۲۷ سورهٔ حدید (۵۷) است؛ این آیه که با سخن از مهرورزی پیروان دین مسیح(ع) آغاز شده، به این نکته اشاره کرده است که رهبانیت در میان مسیحیان، رسمی از سر «ابتداع» (برساختگی) بوده، و امری از جانب خدا نبوده است. در ادامهٔ همان آیه، نسبت به این رهبانیت بر ساختهٔ مسیحیان در کلماتی کوتاه، موضع‌گیری شده است؛ در نگاهی ساده به این موضع‌گیری، چنین می‌نماید که قرآن سعی دارد در عین تأکید بر الٰهی نبودن منشأ رهبانیت و اصلاح نگاه مخاطبان نسبت به روش زندگی معنوی، اصل «جست و جوی رضای الٰهی» (ابْتِغاءَ رِضْوانِ‌اللّٰه) در این رسم «ابتداعی» را ارج نهد، پای‌بند نبودن برخی به رسوم رهبانیت را به نقد گیرد و بر اجر آنان که از سر اخلاص این راه را در پیش گرفته‌اند، صحه گذارد. این برداشت در بسیاری از تفاسیر نیز تأیید شده است (مثلاً نک: ابن جوزی، ۳۱۱/۷؛ سیوطی، ۶۵/۸-۶۶). حتیٰ برخی روایات تفسیری حاکی از آن است که اگر امتی به بدعت امری را بر خود لازم گرداند، پایداری و وفای بدان بر او واجب خواهد بود (مثلاً نک: طبرانی، *المعجم الاوسط*، ۲۶۲/۷).

در زمان حیات پیامبر اسلام (ص)، بدعت کمتر زمینه‌ای برای وقوع داشته است، اما چنین می‌نماید که در اواخر عصر نبوی، انحرافات دینی مجالی محدود برای بروز یافته بود که بازتاب آن در برخوردهای پیامبر(ص) با این جریانها دیده می‌شود؛ به عنوان نمونه باید به اقدام برخی افراد به انتساب سخنانی دروغ به پیامبر(ص) (مثلاً نک: بخاری، ۵۲/۱، ۴۳۴؛ مسلم، ۱۰/۱)، روی آوردن کسانی به عبادت‌ورزی و دنیاگریزی افراطی (مثلاً نک: بخاری، ۱۹۴۹/۵؛ مسلم، ۱۰۲۰/۲) و اقدام گروهی به ایجاد «مسجد ضرار» (مثلاً نک: ابن هشام، ۲۱۱/۵؛ ابن سعد، ۴۶۶/۳) اشاره کرد.

چنین اوضاعی برای رخ نمودن پدیدهٔ بدعت بی‌زمینه نیست و به نظر می‌رسد که اواخر عصر نبوی، دوره‌ای مهم در جریان شکل‌گیری مفهوم بدعت در فرهنگ اسلامی بوده است. روشن‌ترین نمونه، خطبه‌ای مربوط به اواخر زندگی پیامبر(ص) است که با اسانید متنوع و در منابع گوناگون اهل سنت و شیعه به نقل از صحابیانی چون جابر بن عبدالله، ابن مسعود و عِرْباض بن ساریه به ثبت آمده، و در دو سدهٔ نخستین در بومهای گوناگون حجاز و شام و عراق تداول داشته است. با وجود تفاوتی که در ضبط عبارت این خطبه دیده می‌شود، جملهٔ کلیدی «شرّالامور مُحدَثاتها» (بدترین امور نو برآمده است) در گونه‌های مختلف از روایت این خطبه محفوظ مانده است. در اغلب روایتهای این خطبه، پس از جملهٔ یاد شده، تعبیر «کل مُحدَثة بدعة و کل بدعة ضلالة» نیز ثبت شده که دارای اهمیت تاریخی بسیاری است. این عبارت در پی آن است تا بدعت را از یک سو با مفهوم شناخته شده‌تر «مُحدثه/حَدَث» پیوند دهد و از دیگرسو آن را از مصادیق گمراهی شمارد و بر بار معنایی منفی آن تأکید گذارد (برای اسانید حدیث، مثلاً نک: مسلم، ۵۹۲/۲؛ ابوداوود، ۲۰۰/۴؛ ترمذی، ۴۴/۵؛ نسایی، ۱۸۸/۳-۱۸۹؛ ابن ماجه، ۱۵/۱-۱۸؛ نیز در منابع امامیه: کلینی، ۵۷/۱؛ قمی، ۲۹۱/۱؛ شیخ مفید، *الامالی*، ۱۸۸، ۲۱۱).

افزون بر این حدیث، احادیث نبوی متعدد دیگری نیز در منابع ثبت شده که در آن از مفهوم بدعت و ویژگیهای آن سخن رفته است؛ اما هیچ‌یک از آنها از شهرت حدیث پیشین برخوردار نبوده‌اند (مثلاً نک: ترمذی، ۴۵/۵؛ ابن ماجه، ۷۶/۱، ۹۵۶/۲؛ احمد بن حنبل، همان، ۳۹۹/۱؛ دارقطنی، ۲۰/۴؛ نیز در منابع امامیه: برقی، ۲۰۷-۲۰۸؛ کلینی، ۵۴/۱). چند حدیث نبوی دربارهٔ پرهیز از همنشینی با بدعت‌گذاران و ضرورت طرد کردن آنان نیز وارد شده که دارای اسانیدی منفرد است و مضمون آنها ممکن است بازتاب اندیشه‌های عصر صحابه یا تابعین بوده باشد (مثلاً حمیری، ۱۰۴؛ سهمی، ۲۶۴). گفتنی است که تقابل معنایی بدعت و سنت، در شماری از احادیث مشهور نبوی تکرار گشته، و این نظریه را قابل تکیه می‌سازد که بدعت به عنوان مفهوم مقابل سنت از عصر نبوی پای گرفته است.

۳. مفهوم بدعت در عصر صحابه و تابعین: پیش از طرح هرگونه بحثی دربارهٔ مفهوم بدعت در عصر صحابه و تابعین، باید بر این نکته تأکید کرد که از دریچهٔ نگاه یک مورخ به گفت و گوهای برجای مانده از آن عصر، نقشی پر رنگ از مسألهٔ بدعت به چشم می‌آید. اجمالاً می‌دانیم که برخی از شخصیتهای پرنفوذ صحابه ــ به ویژه بعضی از خلفا ــ خود را مجاز می‌شمرده‌اند که برپایهٔ دریافت عمومی خود از کلیاتِ تعالیم اسلام، در مواردی رأی شخصی را معمول دارند و افزون بر تصمیمات حکومتی و امور اقتصادی، گاه به نهادن سنتی در مسائل حقوق خصوصی و حتیٰ عبادی، مبادرت ورزیده‌اند. برجسته‌ترین نمود این برخورد، ایجاد رسم «نماز تَراویح» از سوی خلیفهٔ دوم است.

برپایهٔ آنچه از منابع تاریخی برمی‌آید، در اواخر دورهٔ خلافت عمر، سنت شیخین (دو خلیفهٔ نخستین) به عنوان سنتی لازم الاتباع در میان گروهی وسیع از مسلمانان موضوعیت یافته بود (نک: هـ د، ۴۴۰/۸). اما با پذیرش چنین گونه‌ای از سنت، بدعت چه تعریفی می‌توانست داشته باشد؟ رسمی چون نماز تراویح در مقایسه با سنت نبوی بدعت بود، بدعتی براساس مشروعیت قائل شدن برای نهادن سنتی مشروع و شایستهٔ اتباع از سوی خلفا؛ و این همان معنای دو سویه است که از زبان خلیفهٔ دوم بیان شده است؛ آنجا که دربارهٔ نماز تراویح می‌گوید: «بدعت است و چه نیک بدعتی!» (مالک، ۱۱۴/۱؛ بخاری، ۷۰۷/۲؛ ابن خزیمه، ۱۵۵/۲؛ بیهقی، *السنن*...، ۴۹۳/۲).

در طی عصر صحابه دو جریان در عرض یکدیگر قابل شناسایی است که تا عصر تابعین دوام یافته است: در رأس جریان قوی‌تر شخصیتهایی چون امام علی(ع)، ابن مسعود، ابن عباس و عبدالله بن عمر قرار داشتند که از اعتبار بخشیدن به سنتی جز سنت نبوی روی‌گردان بودند و جز آنچه پیامبر(ص) نهاده بود، هر رسمی را بدعت می‌شمردند، و جریان موازی از آنِ کسانی بود که بر اعتبار سنت خلفا تأکید داشتند و بدعت را نقطهٔ مقابل سنت پیامبر(ص) و خلفای راشدین

می‌شمردند.

شاخص جریان دوم عرباض بن ساریه از کهتران صحابه در شام است که خطبهٔ یاد شدهٔ نبوی در نکوهش «محدثات» را به روایتی خاص خود نقل می‌کرده است که تأیید سنت نهاده شده از سوی «خلفای راشدین» را در بردارد (دارمی، ۵۷/۱؛ ترمذی، ۴۴/۵؛ ابوداوود، ۲۰۰/۴؛ ابن ماجه، ۱۵/۱_۱۶؛ حاکم، ۱۷۴/۱_۱۷۶). دربارهٔ این جریان باید افزود که برخی از امرای صحابه چون خالد بن ولید و سعد بن ابی وقاص رسومی چون «نماز فتح»، یا تثویب در اذان را برنهادند (نک: صنعانی، ۴۷۴/۱؛ واقدی، ۲۰۲/۲؛ طبری، *تاریخ*، سالهای ۱۲ و ۱۶ق؛ نیز محمد بن حسن، *المبسوط*، ۱۳۸/۱) که نه تنها در طی سدهٔ نخستین متبع بود، بلکه بعدها به کتب فقهی اهل سنت نیز راه یافت.

در بازگشت به جریان نخست باید گفت که ستیز با بدعت با جدیت خاصی در زندگی آنان دیده می‌شود؛ به عنوان نمونه عبدالله بن عمر برخی از این رسوم برنهاده چون «نماز چاشت» (صلاة الضُحیٰ) و تثویب در اذان را به عنوان بدعت نکوهش می‌کرد (برای نماز چاشت، نک: بخاری، ۶۳۰/۲؛ مسلم، ۹۱۷/۲؛ احمد بن حنبل، مسند، ۱۲۸/۲، ۱۵۵؛ برای تثویب، نک: ابوداوود، ۱۴۸/۱؛ بیهقی، همان، ۴۲۴/۱؛ طبرانی، *المعجم الکبیر*، ۴۰۳/۱۲). ابن مسعود نیز از سویی با بدعتهای امرای دنیاگرای عصر اموی چون ولید مخالفت می‌ورزید و از سویی دیگر شیوه‌هایی چون دنیاگریزی افراطی زاهدان را داخل در تعریف بدعت می‌شمرد (صنعانی، ۸۰/۳، ۲۲۱_۲۲۲؛ طبرانی، همان، ۱۲۵/۹_۱۲۷). وی ضمن تأکید بر آنکه «هر بدعتی ضلالت است» (همان، ۱۵۴/۹؛ لالکایی، ۸۶/۱)، بر این باور بود که عبادت اندک و منطبق با سنت، برتر از کوشش بسیار در عمل به بدعت است (دارمی، ۸۳/۱؛ حاکم، ۱۸۴/۱؛ بیهقی، همان، ۱۹/۳).

آنچه در دورهٔ کهتران صحابه به چشم می‌آید، این نکته است که گاه برخی از آنان برخی دیگر را به تأیید بدعت متهم ساخته‌اند؛ چنین تنشهایی به خصوص میان ابن عباس و ابن زبیر نمونه‌هایی داشته است (مثلاً نک: ابن ابی شیبه، ۱۲۸/۳؛ طحاوی، ۲۶۷/۲؛ طبرانی، *المعجم الاوسط*، ۲۵۵/۴؛ برای نمونه‌های دیگر، مثلاً نک: عیاشی، ۳۸/۲؛ بیهقی، همان، ۵۱/۴).

آنچه در مجموع از موضع‌گیریهای صحابه برمی‌آید، نگرانی آنان از رشد روزافزون بدعتها و فراموشی سنتهاست (مثلاً نک: طبرانی، *المعجم الکبیر*، ۲۶۲/۱۰؛ لالکایی، ۹۲/۱) و قراین نشان می‌دهد که برخی از این بدعتها در میان مردم از چنان رواجی برخوردار بوده که سنت پیشین را پوشیده ساخته بوده است (نک: اسحاق بن راهویه، ۴۲۶/۱؛ احمد بن حنبل، همان، ۶۱/۲؛ طیالسی، ۱۴۳؛ طبرانی، همان، ۱۴۸/۱۹_۱۴۹).

آنچه در ثلث پایانی سدهٔ ۱ق، در عصر تابعین به چشم می‌آید، قوام بیشتر مفهومی است که از بدعت در عصر صحابه شکل گرفته است. البته در موضع‌گیریهای صحابه، می‌توان نگرانی بسیار آنان از گسترش بدعت و باور آنان مبنی بر ضرورت برخورد قاطع با بدعت‌گذاران را دریافت. میزان این نگرانی در عصر تابعین و اتباع ایشان به خوبی در روایات پرشماری بازتاب یافته است که در آن بزرگان تابعین مردم را به‌رسوا کردن اهل بدعت و منزوی کردن و طرد آنان از جامعه فرا خوانده‌اند (مثلاً نک: لالکایی، ۱۳۶/۱_۱۴۱؛ بیهقی، شعب...، ۶۰/۷_۶۱، ۶۳_۶۴، ۱۱۰؛ سیوطی، ۵۷۷/۷).

ب ـ مسألهٔ بدعت در حیات فرهنگی جهان اسلام: براساس تعریف شایع، بدعت به سادگی عبارت از «وارد کردن آنچه از دین نیست، در حیطهٔ دین» (ادخال ما لیس من‌الدین فی الدین) است؛ اما به‌رغم این وضوح آغازین، از نظر تاریخی، تشخیص جداییهای سنت و بدعت همواره از ظریف‌ترین مسائل در جهان اسلام بوده، و اختلافهای بسیاری را برانگیخته است. از آنجا که عمل به «سنت» همواره در قالب مصادیقِ زمانی و مکانی امکان‌پذیر است، در عمل سنت از مقتضیات تاریخی و بومی قابل تفکیک نیست و بدین‌ترتیب، تشخیص اینکه رسمِ تحقق یافته در هر ظرف زمانی و مکانی، تا چه حد با سنت منطبق است و تا چه حد بدعت در آن راه یافته، به امری نظری مبدل می‌شود.

۱. نگاهی به انگیزه‌ها و خاستگاهها: در جست و جو از انگیزه‌ها و خاستگاههای بدعت، نخست باید این پرسش را ملحوظ داشت که وارد کردن آنچه از دین نیست در دین، چرا و به چه مقصودی می‌تواند انجام گیرد؟ دین به عنوان یک نظام نهادینه از باورها، اعمال و حالات، یا یک دستگاه فردی از باورها، اعمال و حالات، همواره در معرض بروز دگرگونیهاست. دین ــ چه به عنوان نهادی اجتماعی و چه به عنوان بُعدی از زندگی فردی انسان ــ در پیوندی ناگسستنی با حیات انسانی است. باورها و اعمال دینی در تعامل افراد و جوامع انسانی با محیط پیرامونی از حیث انگیزه بخشی، جهت‌دهی، هدایت و نظارت نقشی مؤثر ایفا می‌کنند و از همین‌رو، پیوستگی آنها با جهان پیرامون، واقعیتی انکارناپذیر است.

دین در سطح اجتماعی با دیگر نهادهای جامعه، و در سطح فردی با ابعاد گوناگون وجود انسان مرتبط است. از این‌رو، باید در هر دو بعد فردی و اجتماعی ــ در حیطهٔ نیازهای انسان به دین و انتظارات انسان از دین ــ مورد تأمل قرار گیرد. به هر روی، این واقعیت را باید همواره در نظر داشت که تجربه‌های دینی در زیست فردی و اجتماعی از یک‌سو، و تحولاتِ روی داده در شرایط زندگی از سویی دیگر، دائماً ضرورتهایی را برای پاسخگویی دین پدید می‌آورد.

اکنون پرسش نخست را باید به گونه‌ای دیگر مطرح ساخت، بدین بیان که نوآوریها در باورها و اعمال و حالات دینی، تا چه حد نشأت گرفته از ضرورتهای فردی یا اجتماعی است؟ و اینگونه نوآوریها تا چه اندازه می‌تواند از مشروعیت برخوردار باشد؟ اگر این نوآوریها براساس ضرورتهای فردی یا اجتماعی صورت پذیرفته باشد، از دریچهٔ نگاه آنان که چنین ضرورتی را حس کرده‌اند، مشروعیتی خودبه‌خودی دارد؛ اما اهمیت پرسش از مشروعیت، آن هنگام درک می‌شود که

تفاوت میان دین دارای رسمیت در جامعه و دین متحقق در سطح جامعه به عنوان دو نمود مختلف از نهاد اجتماعی دین مورد توجه قرار گیرد و پرسش به طور دقیق‌تر اینگونه طرح شود که تحولات طبیعیِ رخ داده در دینِ متحقق در سطح جامعه، تا چه حد از جانب دین رسمی قابل پذیرش و تحمل است.

در بیانی خلاصه باید گفت: نهاد دین رسمی، در برخورد با نیازهای اجتماع برای تحول گونه‌هایی متفاوت از برخورد را در پیش گرفته است: پیش از همه باید به نظریهٔ پایداری بر دینِ نخستین یا به تعبیر دیگر «علیکم بالامر الاول» اشاره کرد که در نگاه ابتدایی بیشترین مشروعیت را داراست. برپایهٔ این نظریه، اساس باید بر گونهٔ دینداری عصر نبوی نهاده شود و هر نوع تفاوت با آنگونه از دینداری بدعت محسوب شده، فاقد مشروعیت و غیرقابل تحمل خواهد بود؛ اما در عمل، به کار گرفتن چنین نظریه‌ای در عالم تحقق خارجی، مستلزم ایجاد یک محیط آزمایشگاهی با فراهم آوردن شرایط تاریخی عصر نبوی است و امری ناممکن، یا دست کم تعمیم‌ناپذیر خواهد بود.

با اینکه نظریهٔ پایداری بر دین نخستین مکرراً در تاریخ اسلام تکرار شده است (ابن ابی شیبه، ۲۷۳/۷؛ ابن ابی حاتم، ۸۷/۱؛ ابونعیم، ۲۱۸/۲، ۳۷۶/۶؛ ابن حزم، ۲۹۲/۶؛ ابن عساکر، ۱۷۱/۱۸)، در عمل هیچ‌گاه از مرحلهٔ شعار فراتر نرفته، و حتیٰ در قالب نظریه ــ به معنای واقعی آن ــ پذیرفته نشده است. برخی از گروههای افراطی، از جمله تندروان خوارج که تلاش داشته‌اند پایداری بر دین نخستین را تحقق بخشند، حتیٰ در عمل خود به بدعتهایی کشیده شده‌اند که از سوی صحابه و تابعین موردنقد قرار گرفته است (مثلاً نک: بخاری، ۱۲۲/۱؛ مسلم، ۲۶۵/۱؛ صنعانی، ۲۳۱/۱).

گونهٔ دوم از برخورد با مسأله، آشنا شدن با نیازهای مستحدث دینی در سطح جامعه و کوشش در جهت یافتن پاسخی مبتنی بر آموزه‌هایی است که «اصالت» آنها مورد تأیید است؛ وجه مشترک اینگونه برخورد با گونهٔ پیشین در اصراری است که بر اثبات اصالت برای آموزه‌های مستحدث و نام‌گذاری هرگونه نوآوری دینی که بر چنین اصالتی متکی نباشد به بدعت، دیده می‌شود. این اصالت‌یابی یا اصالت بخشی می‌تواند به طرقی گوناگون چون تفسیر و تأویل، تعمیم آموزه‌ها، استنباط امور جزئی از آموزه‌های کلی و... صورت گیرد. اینگونه از برخورد را می‌توان شایع‌ترین نوع برخورد در میان گروههای مختلف اسلامی در طول تاریخ دانست. باید گفت: در برخی از گروههای شناخته شده در طی قرون، گاه اصالت بخشی به آموزه‌ها با روشهایی غیرصادقانه، چون تحریف و جعل نیز صورت گرفته است.

گونهٔ سوم از برخورد پذیرش اصل چند گونگی و انعطاف‌پذیری در دینداری و آموزه‌های دینی است که در چنین نظامی بدعت معنایی به کلی متفاوت با دو گونهٔ پیشین خواهد داشت. قائلین به اینگونه برخورد، گاه اندیشه‌ای چون «الطرق الی‌الله بعدد انفاس الخلائق» (نجم‌الدین کبریٰ، ۳۱) را دنبال کرده‌اند و راههای پیمودنی را نه یک راه، بلکه راههای گوناگون انگاشته‌اند. این گونهٔ سوم از برخورد به خصوص در برخی گروههای عرفانی با وضوح بیشتری دیده می‌شود. این گروهها گاه سعی کرده‌اند یکی از راهها را به عنوان نزدیک‌ترین راه و راه برگزیده موردمطالعه قرار دهند و ویژگیهای آن را تدوین کنند (مثلاً نک: همو، ۳۱-۳۲) و گاه مطلقاً کوششی در جهت مدون‌سازی آموزه‌ها نداشته‌اند. گونهٔ سوم از برخورد در دگراندیشیهای دینی در عصر حاضر بار دیگر موردتوجه قرار گرفته است.

در بازگشت به گونهٔ دوم، باید اشاره کرد که نامدون بودن روشهای تفسیر و تأویل، تعمیم آموزه‌ها و استنباط امور جزئی از آموزه‌های کلی در سده‌های نخستین و نیز مقاومت شدید در برابر تغییر، دو عامل اساسی جنجالی بودن مسألهٔ بدعت در آن دوره از تاریخ اسلام بوده است؛ اما سامان‌یابی روشهای استنباط فقهی و پدید آمدن پذیرش برای اجتهاد و رفع نیازهای مستحدث، موجب شده است تا پی‌جویی گونهٔ دوم در برخورد با نیازهای دینی جامعه از اتهام بدعت دور ماند. در حالی که گونهٔ سوم که بیشتر از سوی صوفیه دنبال شده، همواره در طول تاریخ با اتهام بدعت از سوی مخالفان مواجه بوده است.

۲. رابطهٔ بدعت و گسترهٔ دایرهٔ سنت: به طور کلی، آن هنگام که سخن از رسوم دینی و ایجاد آنها در میان است، یک پرسش اساسی دربارهٔ ایجاد کننده مطرح است: ایجاد توسط چه کسی صورت گرفته است؟ ایجاد یک رسم دینی در نظر ابتدایی، در صلاحیت شخص پیامبر(ص) است که در فرهنگ اسلامی تحقق بخشنده به تشریع و ارادهٔ خداوند است و بدین‌ترتیب، بدعت به شکلی واضح، عبارت از ایجاد هرگونه رسم دینی است که در تقابل با سنت قرار گرفته باشد.

چنانکه اشاره شد، در عصر صحابه اندیشه‌ای مبتنی بر مشروعیت سنتهای نهاده شده از سوی خلفا و برخی بزرگان صحابه نزد گروهی از مسلمانان وجود داشت، اما در دورهٔ تابعان، از آنجا که آراء و افعال صحابه خود به سان منبعی برای دریافت سنت و رسیدن به فتوا موردتوجه عالمان قرار گرفت، مسألهٔ بدعت شکلی پیچیده‌تر یافت. در عصر تابعین و اتباع آنان تا چه اندازه امکان داشت گفتار و رفتار یکایک صحابه موردارزیابی قرار گیرد و تشخیص داده شود که این گفتار و رفتار تا چه حد بازتاب سنت نبوی است و تا چه حد برخاسته از دریافتهای استحسانی شخص صحابی است؟

نقد کردار معاویه از سوی ابن شهاب زُهری و ارزیابی عملکرد او در داوری به «شاهد و یمین» به عنوان یک بدعت (ابن ابی شیبه، ۴/۵، ۲۵۰/۷)، از جمله نمونه‌های محدودی است که از چنین نقادیهایی برجای مانده است، اما نادر بودن موارد ثبت شده خود شاهدی بر آن است که چنین ارزیابیهایی در سطح وسیع ممکن نبوده است. تاریخ فقه نشان می‌دهد که در سدهٔ ۲ق/۸م از یک سو به سبب دور شدن از عصر نبوی و از دیگرسو به سبب ابتدایی بودن کوششها در جهت تدوین حدیث نبوی، نه‌تنها افعال صحابه، بلکه در حدی گسترده افعال تابعین و حتیٰ سیرهٔ جاری در میان مردم بدون روشن بودن مستند آن، برای طیفی

گسترده از مکاتب فقهی مبنای تشخیص حکم شرعی بوده است (نک: هـ د، ۴۴۵/۸). هم از این روست که در محاورات اواخر سدۀ نخست و طول سدۀ ۲ق، گاه عملی که با شیوۀ معمول میان مردم متفاوت بوده، صرفاً به همین دلیل «بدعت» خوانده شده است (برای نمونه‌ها، نک:صنعانی، ۱۵۰/۲، ۱۲۳/۳، ۵۶/۵؛ ابن ابی شیبه، ۲۷۰/۱). تنها درموارد‌ی محدود بود که فقیهی از این طیف، می‌توانست با ریشه‌یابی در روایاتی که از پیامبر(ص) یا صحابه و تابعین در اختیار داشت، ادعا کند که این رسم ناشی از بدعت است، در حالی که چنین ادعایی بسیار هم آسیب‌پذیر و قابل نقض بود (برای نمونه‌ها، نک: دارمی، ۵۸/۱؛ ابوداوود، ۳۶۱/۴؛ ابن قاسم، ۱۷۶/۱، ۱۸۰، ۳۹۷/۲، ۶۷/۳؛ بیهقی، *السنن*، ۱۵۱/۱).

نقش مهمی که سنتهای عملی مسلمانان در انتقال سنت نبوی به نسلهای پسین در دو سدۀ نخستین، یعنی پیش از شکل‌گیری مجامیع حدیثی ایفا کرده، حساسیت عالمان این دوره را نسبت به مسألۀ بدعت مضاعف ساخته است. از همین روست که این عالمان ضمن سخن گفتن از برگشت‌ناپذیری بدعت (مثلاً نک: دارمی، ۸۰/۱، ۱۶۷؛ لالکایی، ۹۳/۱)، دائماً بر عظیم بودن گناه بدعت و خطرات ناشی از آن تأکید ورزیده‌اند (مثلاً نک: صنعانی، ۱۵۱/۱۰؛ لالکایی، ۱۳۹/۱، ۱۴۱).

گامهای برداشته شده در جهت تدوین حدیث نبوی در طول سدۀ ۲ق و کوششهای نظری کسانی چون محمد بن ادریس شافعی در اواخر همان قرن در جهت مضیق کردن دایرۀ سنت به سنت نبوی و نامعتبر شمردن سنت صحابه و تابعین، حتیٰ شیخین (نک: هـ د، ۴۴۶/۸)، موجب شد که از سدۀ ۳ق/۹م به تدریج مسألۀ بدعت در حیطۀ اعمال دینی حساسیت پیشین خود را از دست بدهد. در واقع با شکل‌گیری دانش اصول و نظری شدن استدلالات فقهی، آنچه در برخورد با اخبار حاکی از سنت اهمیت داشت، گزینش خبر صحیح‌تر در بوتۀ «تعادل و تراجیح» بود و اخبار غیر قابل قبول، به جای آنکه متضمن بدعت دانسته شوند، با نام‌گذاریهای فنی، «طرح» شده و کنار گذاشته می‌شدند.

۳. بدعت در حوزۀ عقاید: همزمان با پایگیری نخستین مباحث نظری در حوزۀ عقاید در جهان اسلام، زمینه برای دامنه‌ای جدید از کاربرد اصطلاح بدعت نیز فراهم شده است. در اواخر سدۀ نخست هجری، برخی از عقاید که از سوی عالمان بانفوذتر به عنوان انحراف و بددینی شناخته می‌شدند، با توجه به جنبه‌های فعلی آن عقیده ــ و نه به اعتبار نفس عقیده ــ بدعت خوانده شده‌اند. به عنوان نمونه، در اواخر سدۀ نخست، ابراهیم نخعی پاسخ دادن به این پرسش مرجئه را که «آیا تو مؤمن هستی؟» بدعت دانسته است (ابن ابی شیبه، ۱۶۹/۶)؛ او حتیٰ شک در ایمان را پاسخ مناسبی برای این پرسش ندانسته، و اساس این پرسش و پاسخ، یعنی مهم‌ترین مبنای تفکر مرجئه را از حیث آنکه این پرسش و پاسخ عملی بی سابقه در سنت سلف است، بدعت شمرده است. نمونۀ دیگر در نامۀ عمر بن عبدالعزیز در مسألۀ جبر و اختیار دیده می‌شود که قول قدریه را از آن حیث که اقرار به اختیار است، یعنی به اعتبار فعلی آن بدعت شمرده است (نک: ابوداوود، ۲۰۳/۴؛ نیز ابونعیم، ۳۴۶/۵ بب؛ قس: ابن سعد، ۲۷۳/۶: *الا رجاء بدعة*، که شاید نقل معنای سخن ابراهیم نخعی بوده باشد).

در سدۀ ۲ق با گسترش یافتن کاربرد بدعت دربارۀ کج‌اندیشیهای دینی، می‌توان به سادگی کاربرد بدعت دربارۀ برخی اعتقادات را بازیافت، بدون آنکه جنبۀ فعلی در آن لحاظ شده باشد. به عنوان نمونه سفیان ثوری در تعبیری، باور جعد بن درهم (ظاهراً در باب صفات الٰهی) را که نزد جهم بن صفوان نیز پذیرفته شده بوده، بدعت شمرده است (بیهقی، شعب، ۱۹۰/۱-۱۹۱؛ نیز موارد دیگر: احمد بن حنبل، *العلل*، ۴۳۴/۲؛ کشی، ۱۴۸). به هر تقدیر، چنین توسعه‌ای در مفهوم بدعت از یک سو، و برخوردهای تنگ نظرانه در پذیرش دینداری افراد از سوی دیگر، موجب شده است تا شخصیتهای برجسته‌ای چون قَتادة بن دِعامه، عبدالعزیز بن ابی رَوّاد و عمر بن ذرّ از سوی برخی تندروان به عنوان بدعت‌گذار شناخته شوند (نک: علی بن جعد، ۱۶۴)؛ در حالی که قتاده در زمان حیات، خود از شخصیتهای پرحرارت در ستیز با بدعت بوده است (مثلاً نک: طبری، تفسیر، ۱۳۹/۱؛ لالکایی، ۱۱۵/۱).

با اهمیت یافتن بررسیهای رجالی از سدۀ ۳ق بدعت به عنوان یکی از وجوه خدشه در دیانت راوی، موردتوجه خاص رجال شناسان اهل سنت قرار گرفته است؛ اما از آنجا که بسیاری از راویان حدیث با اتهامات دینی رویارو بوده‌اند، نزد غالب نقادان اهل سنت، بدعت زمانی موجب عدم‌پذیرش حدیث می‌شده است که راوی نه تنها صاحب بدعت، بلکه «دعوت کننده» به سوی بدعت خود بوده باشد (مثلاً نک: احمد بن حنبل، همان، ۲۱۸/۳؛ عقیلی، ۸/۱؛ ابن حبان، ۱۴۰/۶؛ نیز ابن تیمیه، ۱۷۵/۲۴). توجه وسیع به مسألۀ بدعت در آثار رجالی، حتیٰ رجالیان را به تقسیم بدعت به صغریٰ و کبریٰ، یا به تعبیر دیگر انحرافات قابل تحمل و غیر قابل تحمل سوق داده است (مثلاً نک: ذهبی، *میزان*،...، ۳/۱).

فارغ از منابع رجالی، انحرافات اعتقادی از سدۀ ۳ق، به تدریج به پرکاربردترین حوزۀ معنایی بدعت مبدل شده، و در طی قرون متمادی پس از آن، به خصوص در آثار مؤلفان اهل سنت و جماعت کاربرد شاخص بدعت بوده است. به طور کلی باید توجه داشت که در گروه‌بندیهای مذهبی جهان اسلام، گروهی که عنوان اهل سنت و جماعت را بر خود پسندیده، و در طول تاریخ با این عنوان شهرت یافته، درصدد بوده است با قید سنت، مذاهب بدعت‌گذار، و با قید جماعت، مذاهب اهل خروج را از خود متمایز سازد؛ و از آنجا که حتیٰ خارجی‌گری از سوی عالمان اهل سنت به عنوان گونه‌ای از بدعت شناخته شده است، به واقع اهل سنت، تمام گروههای دیگر را اهل بدعت می‌انگاشته (نیز نک: هـ د، ۴۷۴/۱۰- ۴۷۵)، و از اظهار چنین دیدگاهی نیز پرهیز نداشته‌اند.

در حالی که مخالفان اهل سنت از گروههای مختلف از جمله شیعه، ضمن اینکه خود را پیرو سنت دانسته، و عنوان اهل بدعت را بر خود

نپسندیده‌اند، اغلب باورهای مذاهب مخالف خود را با عناوین دیگری جز بدعت نام نهاده‌اند و روی آوردن آنان به تعبیر بدعت در این باره محدودتر بوده است (برای نمونه‌ای از این کاربرد، مثلاً نک: ابوالقاسم کوفی، سراسر کتاب؛ شیخ مفید، *اوائل...*، ۴۹؛ نیز نک: منتجب‌الدین، ۱۷۲). در اختلافات داخلی اهل سنت نیز باید توجه داشت که برخی دیدگاههای افراطی حنبلیان، چون سخنان غلوآمیز در باب تشبیه، یا تکفیر مخالفان، از سوی کسانی چون ابن تیمیه نکوهش گردیده، و به عنوان بدعت شناخته شده است (نک: ابن تیمیه، ۱۸۶/۲۰).

۴. بدعت در حوزهٔ اعمال و آداب دینی: پیش‌تر اشاره شد که از سدهٔ ۳ق، به تدریج مسأله بدعت در حیطهٔ اعمال دینی حساسیت پیشین خود را از دست داد و جای خود را به گفت و گوهای تخصصی فقهی داد. در آثار فقهی سده‌های بعد، اعم از اهل سنت و شیعه، تنها در مواردی محدود سخن از بدعت بودن عملی در میان است و بیشترین شمار همین مصادیق را، مواردی چون نماز چاشت، برخی از اعمال خاص نماز جمعه و عیدین، اثبات دعوی به شاهد و یمین و مهم‌تر از همه «طلاق بدعت» تشکیل داده که عنوان بدعت بودن از عصر صحابه و تابعین بر آنها نهاده شده است. حتیٰ در مواردی که فقیهی به رأیی جدید متفاوت با تمام آراء فقهای پیشین می‌رسید، رأی او نه بدعت، بلکه «احداث» قول جدید تلقی می‌شد و با اینکه برخی این احداث را مخالف با «اجماع مرکب» می‌شمردند و آن رأی را قابل پذیرش نمی‌دانستند، اما هیچ‌گاه آن را بدعت نمی‌نامیدند (مثلاً نک: ابوالحسین، ۴۴/۲؛ ابواسحاق، ۳۸۷؛ سیدمرتضیٰ، *الذریعة*، ۶۳۷/۲-۶۳۸؛ فخرالدین، ۱۹۷/۴).

در برخی از منابع اصولی تصریح شده که یک رأی فقهی تنها در صورتی بدعت است که در برابر آن دلیلی قاطع و غیرقابل تأمل و تأویل وجود داشته باشد و در غیر این صورت، اقوال با وجود اختلاف، از مصادیق اجتهادند و با دیدهٔ احترام نگریسته می‌شوند (مثلاً نک: غزالی، ۲۸۸/۱).

در بازگشت به موارد محدود کاربرد بدعت در منابع فقهی باید گفت: یکی از نکاتی که از انگیزه‌های این کاربردِ محدود بوده، حمله به شعائر مذهب مخالف است. به عنوان نمونه بدعت شمردن اعمالی چون نکاح متعه از سوی فقیهان اهل سنت، شست و شوی پا در وضو و گفتن آمین در نماز از سوی فقیهان امامیه، دارای چنین زمینه‌ای است (مثلاً نک: ابن خزیمه، ۳۳۵/۳، ۳۳۹؛ شیخ مفید، *المسح...*، ۵-۶؛ سیدمرتضیٰ، *الانتصار*، ۱۴۴؛ برای کتاب *رفع البدعة فی حل المتعة*، از سبط کرکی، نک: آقابزرگ، ۲۴۲/۱۱). در درون مذاهب اهل سنت، منتسب کردن رأی مختارِ یکی از مذاهب به بدعت توسط پیروان مذهب دیگر، امری معمول نیست، ولی پیش از به رسمیت شناخته شدن اصحاب رأی، چنین برخوردی از سوی اصحاب حدیث نسبت به آراء آنان وجود داشته است (مثلاً ترمذی، ۲۴۹/۳؛ نیز نک: ابن خزیمه، ۲۸۵/۴).

برخورد فقیهان با پیشینهٔ مسألهٔ بدعت در عصر صحابه و تابعین نیز از جنبهٔ نظری حائز اهمیت است؛ محمد بن ادریس شافعی در راستای نظری‌سازی اندیشهٔ فقهی اصحاب حدیث، به خصوص تحت تأثیر روایات مربوط به نماز تراویح و تعبیر «نِعْمَتِ البدعة» از خلیفهٔ دوم، بدعت را به دو گونه «بدعت ستوده» و «بدعت نکوهیده» تقسیم کرده (نک: ابونعیم، ۱۱۳/۹؛ بیهقی، *المدخل*، ۲۰۶)، و همین سرآغاز نظریه های تکمیلی در باب گونه‌های بدعت (اعم از تقسیمات دوگانه یا پنجگانه) بوده است (نک: همین مقاله، بخش I).

نظریهٔ شافعی بر این اصل پیشین استوار بود که فعل خلفا در عدم اعتبار ذاتی از فعل دیگر صحابه مستثنیٰ نیست (نک: شافعی، ۵۹۶-۵۹۷) و بدین‌ترتیب، نتیجهٔ نظریهٔ او در باب بدعت، به رسمیت شناختن گونه‌هایی از نوآوری در اعمال دینی بود که دستوری منافی آن در کتاب، سنت یا اجماع وارد نشده باشد و این دیدگاه او با وجود برخی دگرگونیها در بیان، از سوی صاحب‌نظران در مذاهب گوناگون با تأیید گسترده‌ای مواجه شد (از جمله، برای دیدگاهی از ظاهریه، نک: ابن حزم، ۴۷/۱؛ قس: تحریری از امامیه: شهید اول، ۱۴۵/۲). البته دربارهٔ اصل پیشین شافعی باید گفت: در میان عالمانِ پس از او، حتیٰ از میان پیروان مذهبش، همواره کسانی بوده‌اند که رسوم نهاده شده توسط «خلفای راشدین» را در تعریف سنت وارد دانسته‌اند (مثلاً نک: ذهبی، *سیر...*، ۱۱۶/۷).

به هر حال، دیدگاه شافعی مخالفانی نیز داشت و از آن جمله باید به برخی از عالمان حنبلی، چون ابن تیمیه اشاره کرد که مطلقاً هرگونه بدعتی را از ضلالت شمرده‌اند و در توجیه خبر «نعمت البدعة»، کاربرد بدعت دربارهٔ نماز تراویح را کاربردی صرفاً لغوی و نه اصطلاحی دانسته، و نماز تراویح را برخاسته از سنت نبوی قلمداد کرده‌اند (نک: ابن تیمیه، ۲۲۴/۲۲؛ نیز مبارکفوری، ۳۷۰/۷).

در حوزهٔ قواعد فقه باید گفت: طرح این نکته از سوی محمد بن حسن شیبانی که درصورت اقتران یک سنت مانند نماز میت با یک بدعت، نباید سنت را ترک کرد (*الجامع...*، ۴۸۱/۱)، زمینهٔ طرح مباحثی دربارهٔ اجتماع یک حکم لازم الاتباع فقهی با یک بدعت، یا شبهه میان حکم لازم الاتباع فقهی با بدعت گشته است. بدین‌ترتیب، به‌خصوص در کتب حنفیان قواعدی موردتوجه قرار گرفته است که بتواند برای مکلف در موارد اجتماع میان فریضه و بدعت، و واجب سنی و بدعت، و همچنین در موارد بروز شبههٔ بدعت تعیین تکلیف نماید (نک: سرخسی، ۸۰/۲؛ کاسانی، ۲۵۰/۱؛ مرغینانی، ۸۰/۴؛ سغدی، ۷۰۱/۲؛ برای برخی قواعد مدون، نیز نک: قرافی، ۲۰۲/۱ به).

در پایان سخن از بدعت در حوزهٔ اعمال و آداب دینی، باید گفت شماری از رسوم اجتماعی در عصر تابعین به عنوان بدعت شناخته می‌شده‌اند، ولی از آن روی که در دوره‌های بعد از حوزهٔ دانش فقه برکنار مانده‌اند، کمتر بدعت بودن آنها موردتوجه قرار گرفته و بازگو شده است؛ به عنوان نمونه می‌توان مصادیقی از آن را در رسوم تشییع جنازه و خاک‌سپاری، آداب در آمدن به مسجد و آداب شرکت در ضیافت بازجست (نک: صنعانی، ۴۵۶/۳، ۴۶۱، ۱۲۷/۴، ۱۹۲/۱۰؛ ابن ابی شیبه،

۱۸۲/۲، ۴۹۳/۴؛ علی بن جعد، ۲۶۵؛ بیهقی، شعب، ۶۸/۵-۶۹).

در طی سده‌های متمادی، به طور مشخص در آثار سلف‌گرایان می‌توان نمونه‌هایی از بازگویی بدعت بودن و کوشش برای تغییر این رسوم را مشاهده کرد؛ در این میان، افزون بر مضامین پرشمار در آثار کسانی چون ابن تیمیه و شاگردش ابن قیم جوزیه، می‌توان به نوشته‌های مستقلی چون کتاب *الحوادث و البدع*، اثر ابوبکر محمد بن ولید طُرطوشی (یادکرد: ابوشامه، ۱۹؛ روذانی، ۲۱۵)، *الباعث علی انکار البدع و الحوادث*، اثر ابوشامهٔ مقدسی (نک: مآخذ) و *درر المباحث فی احکام البدع و الحوادث* اثر قاضی زین‌الدین حسین بن حسن دمیاطی اشاره کرد (حاجی خلیفه، ۷۴۹/۱، نیز نک: ۱۳۰۶/۲، ۱۴۰۱).

ج- مسألهٔ بدعت در حیات سیاسی و اجتماعی جهان اسلام: در عصر خلفای نخستین، فارغ از آموزه‌هایی که از سوی خود آنان ارائه می‌شد ــ و بحث نظری آن گذشت ــ بدعتهایی نیز در میان مسلمانان رواج یافته بود که در عصر خلافت امام علی(ع) زمینه‌ساز مشکلاتی در حکومت آن حضرت بود. از کلامی منقول از آن حضرت برمی‌آید که وی بر آن بوده تا بدعتهای مالی نهاده شده در عصر عثمان را بزداید و اموال به ناحق تصرف شده را ــ اگرچه کابین زنان شده باشد ــ بازپس گیرد (نک: *نهج‌البلاغة*، خطبهٔ ۱۵). در خطبه‌های گوناگون منقول از آن امام، پیروی از بدعتها و دنباله روی بدعت‌گذاران عامل اصلی شکل‌گیری فتنه‌ها و رخداد جنگهای عصر آن حضرت دانسته شده است (مثلاً نک: کلینی، ۵۴/۱؛ فرات کوفی، ۴۳۱؛ *نهج‌البلاغة*، خطبهٔ ۵۰). باید افزود که همین اندیشه در سخنرانی مالک اشتر در جریان صفین نیز انعکاسی روشن یافته است (نصر، ۲۵۱؛ طبری، *تاریخ*، ۲۳/۵).

در دورهٔ اموی بدعتها روی به افزایش نهاد و معاویه نه‌تنها در پاره‌ای از مسائل حقوقی، که در برخی مباحث مربوط به عبادات، رسومی را برنهاد که از سوی صحابه و تابعین به عنوان بدعت نگریسته می‌شد (مثلاً نک: ابن ابی شیبه، ۴/۵؛ طبرانی، *المعجم الاوسط*، ۲۵۵/۴). آنگونه که از صفحات تاریخ برمی‌آید، برخی از خلفای مروانی، چون عبدالملک بن مروان در نهادن رسوم جدید دینی اقداماتی داشته‌اند که به عنوان بدعت از سوی صحابه و تابعین تخطئه شده است (مثلاً نک: احمد بن حنبل، ۱۰۵/۴؛ حارث، ۷۶۹/۲؛ لالکایی، ۹۱/۱؛ نیز برای بدعت‌گذاری ولید، نک: نسایی، ۱۲۹/۷).

در پایان سدهٔ نخست هجری، عمر بن عبدالعزیز (حک ۹۹-۱۰۱ق/ ۷۱۸-۷۱۹م) که در تاریخ امویان به عنوان خلیفه‌ای جویای عدالت و احیای سنت شناخته شده است، در نقد بدعتهای نهاده شده از سوی خلفای پیشین اموی زبانی صریح داشت (مثلاً نک: همانجا) و از همین‌روست که به عنوان «میرانندهٔ بدعتها» در رأس سدهٔ نخست شناخته شده است (نک: سیوطی، ۷۶۸/۱-۷۶۹). با توجه به کوتاهی دورهٔ خلافت او، در اینکه عملاً وی تا چه اندازه در بازگرداندن سنن اصیل پیشین و محو بدعتها توفیق یافته است، نباید برداشتی مبالغه‌آمیز داشت.

به هر روی، گسترهٔ بدعتهای دینی در اشارات شعرای این عصر از جمله سروده‌های جریر و فرزدق بازتاب یافته است (جریر، ۱۲۲؛ فرزدق، ۴۰۹/۲) و در اواخر عصر اموی دیده می‌شود که چگونه یزید بن ولید (حک ۱۲۶ق/۷۴۴م) از آفت بدعت و تغییر سنت شکوه کرده است (نک: خلیفه، ۳۶۵).

در اوایل عصر عباسی، ابن مقفع در رساله‌ای که خطاب به منصور نوشته، حوزهٔ تدبیر خلیفه را محدود کرده، و مداخله در «عزائم فرائض و حدود [را] که خداوند برای احدی در آنها مجالی برای تصرف نگذارده»، بر خلیفه ممنوع شمرده است (نک: ابن مقفع، ۳۱۲) و این طلیعهٔ گامهایی بود که پس از او از سوی کسانی چون قاضی ابویوسف در جهت مشخص کردن حوزهٔ تصرفات خلیفه در مسائل شرعی برداشته شد (مثلاً نک: ابویوسف، ۳-۶، جم).

اگرچه منابع اهل سنت، از برخی بدعتهای دینی مأمون در اواخر سدهٔ ۲ق شکایاتی داشتند (مثلاً نک: ابن تغری بردی، ۲۰۳/۲)، اما چنین می‌نماید که نقش خلیفه در ایجاد بدعتهای دینی بسیار مهار شده بود و به ادلهٔ گوناگون اجتماعی و سیاسی، خلفا خود نیز ترجیح می‌دادند تا به عنوان زنده دارندهٔ سنت و مخالف بدعت شناخته شوند. اما این بدان معنا نیست که در میان اقشار مردم نیز تمایلی به نهادن بدعت دیده نمی‌شد؛ در این باره باید به اشاراتی توجه کرد که در اشعار شاعران سده‌های ۲ و ۳ق نقش بسته است و از آن میان بیتی از ابوالعتاهیه درخور یادکرد است، حاکی از آنکه فساد دین تا آن اندازه در میان مردم بالا گرفته که اگر فردی با دین صالح را ببینند، او را بدعت‌گذار می‌انگارند (نک: ص ۲۵۸).

در تمدن اسلامی، نهادی به عنوان حسبه (ه م) شکل گرفته بود که مبارزه با بدعت و برخورد با افراد بدعت‌گذار در سر لوحهٔ برنامه‌های روزمرهٔ آن قرار داشت و پشتوانهٔ آن سلاطین و امیرانی بودند که در میان القاب پرطمطراق خود، لقب در هم شکنندهٔ بدعت را نیز بر خود داشتند. افزون بر اشارات پرشمار تاریخی، در مدیحه‌های فارسی و عربی سروده شده در طی سده‌های متمادی دهها نمونه از اعطای چنین القابی به زمامداران را می‌توان باز یافت. ستیز حاکمان با بدعت، در غالب موارد ستیز با مظاهری بود که از سوی مذهب غالب بر کشور به عنوان بدعت شناخته می‌شد و در بسیاری از موارد معنای فرقه‌ای داشت (مثلاً نک: عتبی، ۳۹۳)، با این وصف، مواردی نیز در تاریخ یافت می‌شود که مبارزهٔ سیاستمداران با بدعت، اصلاحی اجتماعی و حرکتی دور از منازعات فرقه‌ای بوده است؛ به عنوان نمونه می‌توان از برخی اقدامات غازان خان در ایران (رشیدالدین، ۱۳۶۵/۲ بب)، سلطان بیبرس در مصر (ابن حجر، ۴۲/۲-۴۳) و اکبرشاه در هند (قنوجی، ۲۲۲/۳؛ نیز ه د، ۷۱۲/۹-۷۱۳) مثال آورد.

گفتنی است که افزون بر زمامداران، برخی از عالمان پرنفوذ نیز در طی سده‌های متمادی به مبارزه با بدعت شهرت یافته‌اند. عالمانی که در سرزمینهای گوناگون جهان اسلام عنوان احیا کنندهٔ سنت و ریشه کنندهٔ

بدعت بدانان داده شده است، بیشتر کسانی چون محمد بن محمود ابن حقامی هَمَدانی، تقی‌الدین عبدالغنی بن عبدالواحد مقدسی و تقی‌الدین ابن تیمیهٔ حرّانی از عالمان اهل سنت با گرایش سلفی بوده‌اند (نک‍: ذهبی، *المختصر...*، ۷۵؛ سهمی، ۲۳۱؛ سند روایت؛ نیز ﻫ د، ۱۷۱/۳ ب) که برداشت آنان از بدعت برداشتی شناخته شده است، اما مصادیق این لقب از گروههای دیگر اسلامی بسیار جالب توجه است؛ به عنوان نمونه باید از جمال‌الدین حسن بن یوسف مشهور به علامهٔ حلی (د ۷۲۶ق/ ۱۳۲۶م)، عالم نامدار امامی نام برد که در برخی یادکردها با لقب «محیی السنة و قامع البدعة» شناخته شده است (نک‍: داوود، ۱۵۵؛ سند روایت؛ محقق کرکی، ۶۶/۱).

در پایان باید اشاره کرد که در بوتهٔ دگراندیشیهای دینی عصر حاضر و محافل پرتنوع آن، مسألهٔ بدعت دیگربار در معرض توجه واقع شده، و موضوع بسیاری از مباحث و تألیفات قرار گرفته است.

مآخذ: آقابزرگ، *الذریعة*؛ ابن ابی حاتم، عبدالرحمان، *الجرح و التعدیل*، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۱ق/۱۹۵۲م ب؛ ان ابی شیبه، عبدالله، *المصنف*، به کوشش کمال یوسف حوت، ریاض، ۱۴۰۹ق؛ ابن‌بابویه، محمد، *الخصال*، به‌کوشش علی‌اکبر غفاری، قم، ۱۴۰۳ق/ ۱۳۶۲ش؛ همو، *من لایحضره الفقیه*، به کوشش علی‌اکبر غفاری، قم، ۱۴۰۴ق/ ۱۳۶۳ش؛ ابن تغری بردی، *النجوم*؛ ابن تیمیه، احمد، *مجموعة الرسائل و المسائل*، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ ابن جوزی، عبدالرحمان، *زاد المسیر*، بیروت، ۱۴۰۴ق؛ ابن حبان، محمد، *الثقات*، حیدرآباد دکن، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ ابن حجر عسقلانی، احمد، *الدرر الکامنة*، به کوشش محمد عبدالمعیدخان، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۶ق/ ۱۹۷۶م؛ ابن حزم، علی، *الاحکام*، قاهره، ۱۴۰۴ق؛ ابن خزیمه، محمد، *صحیح*، به کوشش محمد مصطفی اعظمی، بیروت، ۱۳۹۱ق/۱۹۷۱م؛ ابن سعد، محمد، *الطبقات الکبری*، بیروت، دارصادر؛ ابن عساکر، علی، *تاریخ مدینة دمشق*، به کوشش علی شیری، بیروت، ۱۴۱۵ق/۱۹۹۵م؛ ابن قاسم، عبدالرحمان، *المدونة الکبری*، قاهره، ۱۳۲۴-۱۳۲۵ق؛ ابن ماجه، محمد، *سنن*، به کوشش محمد فؤاد عبدالباقی، قاهره، ۱۹۵۲-۱۹۵۳م؛ ابن مقفع، عبدالله، «رسالة فی الصحابة»، *آثار*، بیروت، ۱۴۰۹ق/۱۹۸۹م؛ ابن هشام، عبدالملک، *السیرة النبویة*، به کوشش طه عبدالرئوف سعد، بیروت، ۱۹۷۵م؛ ابواسحاق شیرازی، ابراهیم، *التبصرة*، به کوشش محمدحسن هیتو، دمشق، ۱۴۰۳ق/ ۱۹۸۳م؛ ابوالحسین بصری، محمد، *المعتمد*، به کوشش محمد حمیدالله و دیگران، دمشق، ۱۳۸۵ق/۱۹۶۵م؛ ابوداوود سجستانی، سلیمان، *سنن*، به کوشش محمد محیی‌الدین عبدالحمید، قاهره، داراحیاء السنة النبویه؛ ابوشامه، عبدالرحمان، *الباعث علی انکار البدع و الحوادث*، به کوشش عثمان احمد عنبر، قاهره، ۱۳۹۸ق/۱۹۷۸م؛ ابوالعتاهیه، اسماعیل، *دیوان*، بیروت، ۱۳۸۴ق/۱۹۶۴م؛ ابوالقاسم کوفی، علی، *الاستغاثة*، نجف، ۱۳۶۸ق؛ ابونعیم اصفهانی، احمد، *حلیة الاولیاء*، قاهره، ۱۳۵۱ق/ ۱۹۳۲م؛ ابویوسف، یعقوب، *الخراج*، بیروت، ۱۳۹۹ق/۱۹۷۹م؛ احمد بن حنبل، *العلل*، به کوشش صبحی بدری سامرائی، ریاض، ۱۴۰۹ق؛ همو، *مسند*، قاهره، ۱۳۱۳ق؛ اسحاق بن راهویه، *مسند*، به کوشش عبدالغفور بن عبدالحق بلوشی، مدینه، ۱۴۱۲ق/ ۱۹۹۱م؛ بخاری، محمد، *صحیح*، به کوشش مصطفی دیب بغا، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ برقی، احمد، *المحاسن*، به کوشش جلال‌الدین محدث ارموی، تهران، ۱۳۳۱ش؛ بیهقی، احمد، *السنن الکبری*، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۵ق؛ همو، *شعب الایمان*، به کوشش محمد سعید بن بسیونی زغلول، بیروت، ۱۴۱۰ق؛ همو، *المدخل*، به کوشش محمد ضیاء الرحمان اعظمی، کویت، ۱۴۰۴ق؛ ترمذی، محمد، *سنن*، به کوشش احمد محمدشاکر و دیگران، قاهره، ۱۳۵۷ق/۱۹۳۸م ب؛ جریر بن عطیه، *دیوان*، شرح یوسف عید، بیروت، ۱۹۹۱م؛ حاجی خلیفه، *کشف*؛ حارث بن ابی اسامه، *مسند*، بازسازی براساس زوائد نورالدین هیثمی، به کوشش حسین احمدصالح باکری، مدینه، ۱۴۱۳ق/۱۹۹۲م؛ حاکم نیشابوری، محمد، *المستدرک*، حیدرآباد دکن، ۱۳۳۴ق؛ حمیری، عبدالله، *قرب الاسناد*، تهران، مکتبة نینوی الحدیثه؛ خلیفة بن خیاط، *تاریخ*، به کوشش مصطفی نجیب فواز و حکمت کشلی فواز، بیروت، ۱۴۱۵ق؛ دارقطنی، علی، *سنن*، به کوشش عبدالله هاشم یمانی، بیروت، ۱۳۸۶ق/۱۹۶۶م؛ دارمی، عبدالله، *سنن*، دمشق، ۱۳۴۹ق؛ داوود بن سلیمان غازی، *مسند الرضا(ع)*، به کوشش محمدجواد حسینی جلالی، قم، ۱۴۱۸ق؛ ذهبی، محمد، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش شعیب ارنؤوط و دیگران، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ همو، *المختصر المحتاج الیه من تاریخ ابن دبیثی*، به کوشش مصطفی عبدالقادر عطا، بیروت، ۱۴۱۷ق/۱۹۹۷م؛ همو، *میزان الاعتدال*، به کوشش علی محمد بجاوی، قاهره، ۱۳۸۲ق/۱۹۶۳م؛ رشیدالدین فضل‌الله، *جامع‌التواریخ*، به‌کوشش محمدروشن و مصطفی موسوی، تهران، ۱۳۷۳ش؛ روداني، محمد، *صلة الخلف*، به کوشش محمد حجی، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ سرخسی، محمد، *المبسوط*، قاهره، مطبعة الاستقامه؛ سغدی، علی، *النتف فی الفتاوی*، به کوشش صلاح‌الدین ناهی، بیروت/عمان، ۱۴۰۴ق؛ سهمی، حمزه، *تاریخ جرجان*، به کوشش محمد عبدالمعیدخان، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ سهیلی، عبدالرحمان، *الروض الانف*، به کوشش عبدالرحمان وکیل، قاهره، ۱۳۸۷ق/ ۱۹۶۷م؛ سیدمرتضی، علی، *الانتصار*، قم، ۱۴۱۵ق؛ همو، *الذریعة*، به کوشش ابوالقاسم گرجی، تهران، ۱۳۴۸ش؛ سیوطی، *الدر المنثور*، بیروت، ۱۹۹۳م؛ شافعی، محمد، *الرسالة*، به کوشش احمد محمدشاکر، قاهره، ۱۳۵۸ق/۱۹۳۹م؛ شهید اول، محمد، *القواعد و الفوائد*، به کوشش عبدالهادی حکیم، قم، مکتبة المفید؛ شیخ مفید، *الامالی*، به کوشش استاد ولی و علی‌اکبر غفاری، قم، ۱۴۰۳ق؛ همو، *اوائل المقالات*، قم، ۱۴۱۳ق؛ همو، *المسح علی‌الرجلین*، به کوشش مهدی نجف، قم، ۱۴۱۳ق؛ صنعانی، عبدالرزاق، *المصنف*، به کوشش حبیب الرحمان اعظمی، بیروت، ۱۴۰۳ق/ ۱۹۸۳م؛ طبرانی، سلیمان، *المعجم‌الاوسط*، به کوشش طارق بن‌عوض‌الله و عبدالمحسن حسینی، قاهره، ۱۴۱۵ق/ ۱۹۹۵م؛ همو، *المعجم الکبیر*، به کوشش حمدی عبدالمجید سلفی، موصل، ۱۴۰۴ق/ ۱۹۸۳م؛ طبری، *تاریخ*؛ همو، *تفسیر*؛ طحاوی، احمد، *شرح معانی الآثار*، به کوشش محمد زهری نجار، بیروت، ۱۳۹۹ق؛ طیالسی، سلیمان، *مسند*، بیروت، دارالمعرفه؛ عتبی، محمد، *تاریخ یمینی*، ترجمهٔ ناصح جرفادقانی، به کوشش جعفر شعار، تهران، ۱۳۵۷ش؛ عقیلی، محمد، کتاب *الضعفاء الکبیر*، به کوشش عبدالمعطی امین قلعجی، بیروت، ۱۴۰۴ق/۱۹۹۴م؛ علی بن جعد بغدادی، *مسند*، به کوشش عامر احمد حیدر، بیروت، ۱۴۱۰ق/۱۹۹۰م؛ عیاشی، محمد، *التفسیر*، قم، ۱۳۸۰-۱۳۸۱ق؛ غزالی، محمد، *المستصفی*، به کوشش محمد عبدالسلام عبدالشافی، بیروت، ۱۴۱۳ق؛ فخرالدین رازی، *المحصول*، به کوشش طه جابر فیاض علوانی، ریاض، ۱۴۰۰ق؛ فرات کوفی، *تفسیر*، تهران، ۱۴۱۰ق؛ فرزدق، *دیوان*، به کوشش مجید طراد، بیروت، ۱۴۱۴ق/ ۱۹۹۴م؛ *قرآن کریم*؛ قرافی، احمد، *الفروق*، بیروت، دارالمعرفه؛ قمی، علی، *تفسیر*، نجف، ۱۳۸۶-۱۳۸۷ق؛ قنوجی، صدیق، *ابجد العلوم*، به کوشش عبدالجبار زکار، بیروت، ۱۹۷۸م؛ کاسانی، ابوبکر، *بدائع الصنائع*، قاهره، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ کشی، محمد، *معرفة الرجال*، اختیار شیخ طوسی، به کوشش حسن مصطفوی، مشهد، ۱۳۴۸ش؛ کلینی، محمد، *الکافی*، به کوشش علی‌اکبر غفاری، تهران، ۱۳۷۷ق؛ لالکایی، هبةالله، *اعتقاد اهل السنة*، به کوشش احمدسعد حمدان، ریاض، ۱۴۰۲ق؛ مالک بن انس، *الموطأ*، به کوشش محمد فؤاد عبدالباقی، قاهره، ۱۳۷۰ق/۱۹۵۱م؛ مبارکفوری، محمد عبدالرحمان، *تحفة الاحوذی*، بیروت، دارالکتب العلمیه؛ محقق کرکی، علی، *جامع‌المقاصد*، قم، ۱۴۱۱ق/۱۹۹۱م؛ محمد بن حسن شیبانی، *الجامع الصغیر*، بیروت، ۱۴۰۶ق؛ همو، *المبسوط*، به کوشش ابوالوفا افغانی، کراچی، ادارة القرآن و العلوم الاسلامیه؛ مرغینانی، علی، «الهدایة»، همراه *فتح القدیر*، قاهره، ۱۳۱۹ق؛ مسلم بن حجاج، *صحیح*، به کوشش محمدفؤاد عبدالباقی، قاهره، ۱۹۵۵م؛ منتجب‌الدین رازی، علی، *فهرست*، به کوشش عبدالعزیز طباطبایی، قم، ۱۴۰۴ق؛ نجم‌الدین کبری، احمد، *الاصول العشرة*، ترجمه و شرح عبدالغفور لاری، به کوشش نجیب مایل هروی، تهران، ۱۳۶۳ش/۱۹۸۴م؛ نسایی، احمد، *سنن*، قاهره، ۱۳۴۸ق؛ نصر بن مزاحم، *وقعة صفین*، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، قاهره، ۱۳۸۲ق؛ *نهج‌البلاغة*؛ واقدی، محمد، *فتوح الشام*، بیروت، دارالجیل؛ یاقوت، *بلدان*.

احمد پاکتچی

بِدْعیّه، نام گروهی از خوارج (هم) که پیرو فرد ناشناخته‌ای به نام

یحیی بن اَصْرَم (یا اَصْدَم: شهرستانی، ۱۳۴/۱؛ نک‍: امین، ۵۴) بوده‌اند. ظاهراً از این رو آنان را بدعیه خوانده‌اند که بدعتهایی را در فرقهٔ خود باب کرده بودند. اشعری معتقد است که عقاید بدعیه همچون باورهای ازارقه (ه‍ م) است، با این تفاوت که بدعیه نمازهای واجب را فقط ۴ رکعت می‌دانند: دو رکعت در بامداد و دو رکعت در شامگاه (اشعری، ۲۰۶/۱؛ نیز نک‍: عبدالقادر گیلانی، ۸۶/۱؛ مقدسی، ۱۳۸/۵). آنان نظر خود دربارهٔ شمار رکعتهای نماز را بر آیهٔ «وَ اَقِمِ الصَّلاةَ طَرَ فَيِ النَّهارِ وَ زُلَفاً مِنَ اللَّيْلِ...» (هود/۱۱/۱۱۴) مستند می‌کردند (عبدالقادر گیلانی، همانجا). به گفتهٔ عبدالقادر گیلانی بدعیه همانند ازارقه معتقد بودند که به دلیل آیهٔ «... رَبِّ لا تَذَرْ عَلَى الْاَرْضِ مِنَ الْكافِرينَ دَيّاراً: خدایا، بر روی زمین هیچ کافری باقی مگذار» (نوح/۷۱/۲۶)، می‌توان زنان کافران را اسیر، و کودکانشان را کشت (همانجا). شهرستانی برخلاف اشعری، معتقد است که بدعیه، دسته‌ای از ثعالبه‌اند (نک‍: همانجا).

بدعیه چنین ادعا کرده‌اند که هر که به باورهای آنان ایمان داشته باشد، قطعاً اهل بهشت است و گفتن «اِنْ شاءَ الله» در این مورد جایز نیست؛ چه، این جمله به معنای تردید در اعتقاد یاد شده، و خلاف قطع است (ابوالمعالی، ۴۸؛ امین، همانجا). در مورد عقیدهٔ بدعیه دربارهٔ نماز، نظر دیگری نیز وجود دارد؛ در برخی منابع آمده است که به عقیدهٔ آنان نماز فقط ۳ رکعتی است و نماز یک رکعتی و ۲ رکعتی در شرع تجویز نشده است (ابن مرتضی، ۲۵). این دو قول در مورد نماز را چگونه می توان با یکدیگر جمع کرد؟ گر چه اظهار نظر قطعی در این مورد، ناممکن است، شاید بتوان قول دوم را به گروهی دیگر که آنان نیز بدعیه نامیده شده‌اند، نسبت داد (نک‍: امین، ۵۳-۵۴). البته از عقاید آن گروه، اطلاع چندانی در دست نیست، ولی بدعیه‌ای که از آنان سخن می‌گوییم، به اجماع نویسندگان فرق، در مورد نماز، به همان عقیدهٔ نخست پای بند بوده‌اند.

بدعیه حج را در هر سال جایز می‌دانستند (ابن مرتضی، همانجا؛ به گفتهٔ امین در همهٔ ماههای سال، نک‍: همانجا)؛ روزه گرفتن را بر حائض واجب می‌شمردند (ابن مرتضی، همانجا) و خوردن ماهی بدون ذبح را تحریم کرده بودند. بدعیه گرفتن جزیه، از مجوس را جایز نمی‌دانستند (امین، همانجا)؛ و این شاید ناشی از آن بوده است که آنان تحت تأثیر ازارقه، به ایرانیان که از سوی عربها، مجوس خوانده می‌شدند، تمایل داشته‌اند (برای تفصیل بیشتر در مورد گرایش ازارقه به ایرانیان، نک‍: ه‍ د، ازارقه).

مآخذ: ابن مرتضی، احمد، *المنیة و الامل فی شرح الملل و النحل*، به کوشش محمد جواد مشکور، دمشق، ۱۹۸۸م؛ ابوالمعالی، محمد، *بیان الادیان*، به کوشش هاشم رضی، تهران، ۱۳۴۲ش؛ اشعری، علی، *مقالات الاسلامیین*، به کوشش محمد محیی‌الدین عبدالحمید، قاهره، ۱۳۶۹ق/۱۹۵۰م؛ امین، شریف یحیی، *معجم الفرق الاسلامیة*، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ شهرستانی، محمد، *الملل و النحل*، به کوشش محمد سید کیلانی، بیروت، دارالمعرفه؛ عبدالقادر گیلانی، *الغنیة لطالبی طریق الحق*، دمشق، دارالالباب؛ *قرآن کریم*؛ مقدسی، مطهر، *البدء و التاریخ*، به کوشش کلمان هوار، پاریس، ۱۸۹۹م.

جواد فیروزی

بَدَل، اصطلاحی در فقه و حقوق که ناظر به معنای عوض است.

در مباحث مربوط به معاملات معوض، بدل به دو اعتبار بر هر دو عوض معامله صادق است؛ چه مبیع بدل از ثمن است و ثمن بدل از مبیع. در این معنا، اصطلاح عوض نیز کاربردی وسیع دارد.

بدل همچنین در حوزهٔ مباحث ضمان نیز مطرح می‌گردد و به مالی اطلاق می‌شود که وارد کنندهٔ ضرر، باید برای جبران ضرر به متضرر بپردازد. اگر مالی که شخص ضامن آن است، تلف شده باشد، عوض آن مال ــ چه مثلی و چه قیمی ــ «بدل تالف» خوانده می‌شود. درصورت غصب، اگر عین مال موجود باشد، اما به سببی از اسباب پیش‌بینی شده در شرع، شخص غاصب نتواند عین مال را به مالک بازگرداند، بار دیگر بدل لازم می‌آید که در اصطلاح به آن «بدل حیلوله» گفته می‌شود، از آن روی که غاصب میان مالک و مال موجود او حائل شده است. اصطلاحات بدل تالف و بدل حیلوله در *قانون مدنی* ایران نیز مطرح شده (ماده‌های ۳۱۱، ۳۲۲)، و میان حقوقدانان نیز اصطلاحی رایج گشته است.

بخش فقه، علوم قرآنی و حدیث

بَدَل، در لغت به معنای جانشین، و در اصطلاح یکی از وابسته‌های اسم (توابع) در نحو عربی. بدل اسمی است غالباً جامد که بدون واسطهٔ حرف عطف پس از اسمی دیگر به منظور تقریر، تأکید و توضیح آن می‌آید و مراد اصلی گوینده است، و همین ویژگی آن را از دیگر توابع (صفت، عطف بیان، عطف نسق، تأکید) که در حقیقت مکمل و مفسر متبوعند، نه مراد و مقصود اصلی، متمایز می‌سازد؛ مانند جملهٔ جائنی زیدٌ اخوک (سیبویه، ۱۵۰/۱؛ ابن هشام، *اوضح...*، ۳۹۹/۳-۴۰۰؛ جرجانی، ۱۹؛ صبان، ۱۲۳/۳؛ اهدل، ۱۰۵/۲؛ حسن، ۶۶۴/۳ - ۶۶۵). بدل تنها از لحاظ اعراب باید با مبدلٌ منه تطبیق کند (ابن یعیش، ۶۸/۲؛ کیشی، ۳۸۵؛ اهدل، همانجا؛ حسن، ۶۷۴/۳-۶۷۶؛ نیز نک‍: ابن جنی، ۱۴۴-۱۴۵؛ ابن عصفور، ۲۴۴-۲۴۷). با اینهمه، موضوع تطابق میان آن دو، در انواع گوناگون بدل، هنوز جای گفت و گو دارد.

نحویان کوفه به جای اصطلاح بدل، ترجمه، تبیین و تکریر را به کار برده‌اند (سیوطی، ۱۲۵/۱؛ صبان، اهدل، همانجاها). بدل می‌تواند به جای مبدلٌ منه (متبوع) بنشیند و حذف مبدلٌ منه تغییری در معنای جمله ایجاد نمی‌کند و از همین‌رو، دستورنویسان گفته‌اند که مبدلٌ منه در حکم اسقاط است، یعنی می‌توان آن را حذف کرد (مبرد، ۲۱۱/۴؛ ابن‌جنی، ۱۴۴؛ ابن یعیش، ۶۶/۲؛ فقی، ۲۴۲؛ قس: ابن ابی الربیع، ۳۸۷/۱-۳۸۹؛ اهدل، همانجا).

بدل بر ۴ نوع است: ۱. بدل کل از کل (یا بدل مطابق) مانند «اِهْدِنَا الصِّراطَ الْمُسْتَقيمَ. صِراطَ الَّذينَ اَنْعَمْتَ عَلَيْهِم» (فاتحه/۱/۶، ۷)؛ ۲. بدل بعض از کل که لازم است در آن بدل متصل به ضمیری باشد که به مبدلٌ منه بازگردد. این ضمیر گاه آشکار است مانند اکلتُ الرغیفَ ثُلثَه، و گاه پنهان چون: قبّله الیدَ؛ ۳. بدل اشتمال (یا انتقال، نک‍: اهدل، ۱۰۷/۲) که در آن بدل خصوصیتی است که مبدلٌ منه دارندهٔ آن است و

وجود ضمیر آشکار یا پنهان در آن نیز ضروری است، مانند اعجبنی عليٌ علمُه؛ ۴. بدل مباین [یا مبدلٌ منه] که خود بر ۳ نوع است: ۱. بدل غلط ؛ ۲. بدل نسیان مانند مررت بکلبٍ فرسٍ؛ ۳. بدلِ اضراب یا بَداء که برخلاف دو نوع دیگر، در اینجا مبدلٌ منه و بدل هر دو موردنظر گوینده است، مانند اکلتُ خبزاً لحماً. این نوع از بدل را می‌توان با واسطهٔ «بل» نیز به کار برد: اکلتُ خبزاً بل لحماً. برخی از نحویان تفاوتی میان بدل غلط و نسیان قائل نیستند (ابن عصفور، ۲۴۲ـ۲۴۴؛ ابن هشام، همان، ۴۰۱/۳ـ۴۰۴، شرح...، ۵۶۷، ۵۶۸ ـ۵۷۰؛ ابن عقیل، ۲۴۹/۲؛ اهدل، ۱۰۶/۲ـ۱۰۸؛ رایت، 286-284) و بدیهی است که کلام فصیح باید عاری از بدل غلط یا نسیان باشد (نک: ابن جنی، ۱۴۶؛ ابن ابی الربیع، ۳۹۳/۱ـ۳۹۴؛ کیشی، ۳۸۳؛ فتح‌الله، ۱۳۹ـ۱۴۰). برخی بدل کل از بعض را نیز به انواع یاد شده افزوده‌اند (نک: اهدل، ۱۰۸/۲).

بدل در دستور زبان عربی محدود به اسم نیست، بلکه فعل و جمله نیز به عنوان بدل آورده می‌شود (نک: سیبویه، ۸۷/۳؛ ابن هشام، *اوضح*، ۴۰۷/۳ـ ۴۰۸؛ ابن عقیل، ۲۵۳/۲؛ اهدل، ۱۰۹/۲؛ فقی، ۲۴۸ـ۲۵۲)، چون «يُضاعَفْ» که بدل است از «يَلْقَ» در آیهٔ شریفهٔ «...وَ مَنْ يَفْعَلْ ذٰلِكَ يَلْقَ أثاماً. يُضاعَفْ لَهُ الْعَذابُ...» (فرقان/۲۵/۶۸، ۶۹).

گروهی از نحویان مانند سیبویه عطف بیان و بدل کل از کل (مطابق) را یکی دانسته، و در کتابهای خود به عطف بیان نپرداخته‌اند (ابن برهان، ۲۳۶/۱؛ استرابادی، ۳۷۹/۲ـ۳۸۰)، اما برخی دیگر با آنکه هریک از آن دو را به طور مستقل موردبررسی قرار داده، تفاوتهایشان را ذکر کرده، گاه در تشخیص و تمییز میان آن دو دچار تردید شده‌اند (ابن یعیش، ۷۱/۲؛ ابن هشام، مغنی...، ۵۹۳/۲ـ۵۹۷؛ فتح‌الله، ۱۳۶ـ۱۴۱).

آنچه در تعریف و تقسیم بدل ذکر شد، مجموعهٔ نظر نحویان است که با توجه به عنایت خاص آنها به ظواهر اعراب، در این تقسیم‌بندیها از تکلف به دور نمانده‌اند؛ زیرا برخی از قاعده‌های پیشنهادی ایشان، یا اصلاً در مقولهٔ قواعد دستوری نمی‌گنجد (مانند نوع ۴، که در آن بدل، زاییدهٔ اشتباه یا تغییر عقیدهٔ گوینده است)، و یا معادل ساختار نحوی دیگری است و شامل مفهوم بدل (جایگزین) نمی‌گردد (مانند نوع ۲ و ۳ که با ترکیب مضاف و مضافٌ‌الیه قابل تطبیق است: اکلتُ ثلث الرغیف؛ اعجبنی علمُ عليٍ).

علاوه بر این، آنچه در این باب جایش در بحثهای نحویان خالی است، آن است که مرز صفت و بدل را چگونه باید تعیین کرد؟ مثلاً آیا در ارسطو المعلم الاول، کلمات «المعلم الاول» بدلِ ارسطویند یا صفت او؟

مآخذ: ابن ابی الربیع، عبیدالله، *البسیط فی شرح جمل الزجاجی*، به کوشش عیاد بن عیدثبیتی، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۶م؛ ابن برهان عکبری، عبدالواحد، *شرح اللمع*، به کوشش فائز فارس، کویت، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م؛ ابن جنی، عثمان، *اللمع فی العربیة*، به کوشش حامد مؤمن، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ ابن عصفور، علی، *المقرب*، به کوشش احمد عبدالستار جواری و عبدالله جبوری، بغداد، ۱۳۹۱ق/۱۹۷۱م؛ ابن عقیل، عبدالله، *شرح علی الفیة ابن مالک*، به کوشش محمد محیی‌الدین عبدالحمید، ۱۳۸۵ق/۱۹۶۵م؛ ابن هشام، عبدالله، *اوضح المسالک*، به کوشش محمد محیی‌الدین عبدالحمید، بیروت، ۱۳۹۹ق/۱۹۷۹م؛ همو، *شرح شذور الذهب*، به کوشش عبدالغنی دقر، دمشق، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م؛ همو، *مغنی اللبیب*، به کوشش مازن مبارک و محمدعلی حمدالله، قم، ۱۴۰۸ق؛ ابن یعیش، یعیش، *شرح المفصل*، بیروت، عالم الکتب؛ استرابادی، محمدمهدی، *شرح الرضی علی الکافیة*، به‌کوشش یوسف حسن عمر بنغازی، ۱۳۹۸ق/۱۹۷۸م؛ اهدل، محمد، *الکواکب الدریة*، بیروت، ۱۴۱۷ق/۱۹۹۶م؛ جرجانی، علی، *التعریفات*، قاهره، ۱۳۰۶ق؛ حسن، عباس، *النحو الوافی*، قاهره، دارالمعارف؛ سیبویه، عمرو، *الکتاب*، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، بیروت؛ ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ سیوطی، *همع الهوامع*، به کوشش محمد بدرالدین نعسانی، قم، ۱۴۰۵ق؛ صبان، محمد، *حاشیة علی شرح الاشمونی*، قاهره، داراحیاء الکتب العربیه؛ فتح‌الله، رفعت، «البدل و عطف البیان»، *مجلة مجمع اللغة العربیة*، قاهره، ۱۳۸۸ق/۱۹۶۹م، شم ۲۴؛ فقی، زکریا، *نحو الزمخشری بین النظریة و التطبیق*، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۶م؛ قرآن کریم؛ کیشی، محمد، *الارشاد الی علم الاعراب*، به کوشش عبدالله علی حسینی برکاتی و محسن سالم عمیری، مکه، ۱۴۱۰ق/۱۹۸۹م؛ مبرد، محمد، *المقتضب*، به کوشش محمد عبدالخالق عضیمة، بیروت، ۱۳۸۲ق/۱۹۶۳م؛ نیز:

Wright, W., *A Grammar of the Arabic Language*, Cambridge, 1955.

بابک فرزانه

بِدْلیس، شهر و مرکز استانی به همین نام در آناتولی شرقی در مشرق ترکیه.

موقعیت جغرافیایی: این شهر در ۳۸° و ۲۰´ عرض شمالی و ۴۲° و ۵´ طول شرقی، در فاصلهٔ ۲۵ کیلومتری بندر تاتوان، در جنوب‌غربی دریاچهٔ وان و در کنار رودخانهٔ بدلیس قرار دارد. ارتفاع آن از سطح دریا ۱٬۴۰۰ ـ ۱٬۴۵۰ متر است (IA, II/657-658). رودخانهٔ بدلیس، از ریزآبهای حوضهٔ علیای دجله است که از به هم پیوستن دو نهر کوچک ــ یکی از جانب شمال، و دیگری از جانب شرق ــ تشکیل می‌شود (همانجا؛ لینچ، 146). شهر در درهٔ این رود واقع شده، و به عنوان گذرگاه بسیار مهم میان کوههای ارمنستان و جلگه‌های بین‌النهرین ــ یا به سخن دیگر میان قفقاز تا سواحل خلیج فارس و مدیترانه ــ از دیرباز دارای اهمیت ویژه‌ای بوده است؛ چنانکه به نوشتهٔ بدلیسی (در سدهٔ ۱۱ق/۱۶م)، قصبهٔ بدلیس دربندی بوده است میان آذربایجان و دیاربکر و ربیعه و ارمن... که حاجیان ترکستان و هند و ایران و... و بازرگانان ملل مختلف از روس و اسلاو و عرب و عجم می‌بایست از آن بگذرند (ص ۴۴۵). عبور سپاه ۱۰ هزار نفری در سدهٔ ۴ق‌م که گزنفون از آن یاد می‌کند، از همین گذرگاه بوده است (IA, II/658). به سبب موقعیت و اهمیت بازرگانی بدلیس، فرمانروایان آن در تأمین آزوقه و امنیت راهها کوشش می‌کردند (همان، II/659).

ناحیهٔ بدلیس دارای تابستانهای گرم و زمستانهای سرد و پربرف است (همان، II/658)، چنانکه بازرگانان ونیزی آنجا را «در حکم منبع و مخزن برف» دانسته‌اند (*سفرنامه‌ها ...*، ۳۷۱). بنابر آمار ۱۳۷۶ش/ ۱۹۹۷م جمعیت شهر بدلیس ــ که بیشتر کرد هستند ــ ۵۱٬۹۲۷ نفر، همراه با روستاهای تابع ۶۸٬۳۰۸ نفر، و جمعیت استان بدلیس شامل شهرهای اخلاط، عادلجواز، گوراویماق، خیران، موتکی و تاتوان، بالغ بر ۳۳۹٬۶۴۵ نفر بوده است (DIE, npn.). ترکیب جمعیت شهر در سده‌های گذشته شامل ارامنه و مسلمانان (کرد و ترک) بوده است (سامی، ۱۲۳۹/۲؛ هوانسیان، 35؛ *سفرنامه‌ها*، همانجا).

نام‌گذاری: به نوشتهٔ بدلیسی، بدلیس جای خوش آب و هوا را گویند (ص ۴۴۰). همچنین گفته‌اند که اسکندر هنگام لشکرکشی به شرق در آنجا توقف کرد و به سبب آب و هوای نیکوی آنجا به یکی از غلامانش که بدلیس نام داشت، فرمان داد در این محل قلعه‌ای غیرقابل نفوذ بسازد، وی آن را بنا کرد و نام خود را بر آن نهاد (برای تفصیل مطلب، نک: همو، ۴۴۰ـ۴۴۳؛ اولیا چلبی، ۸۵/۴). این شهر که در منابع ارمنی از آن به صورت باقیش یا باگش یاد شده (IA, II/658)، در مآخذ اسلامی به صورتهای بِدلیس، بَدلیس، بُدلیس و بتلیس نیز آمده است.

پیشینهٔ تاریخی: تاریخ دقیق شکل‌گیری هستهٔ شهر نامعلوم است. در آثار جغرافیانگاران مسلمان مانند اصطخری (ص ۱۵۹)، مقدسی (ص ۳۷۴)، مؤلف حدود *العالم* (ص ۱۶۰)، یاقوت (۵۲۶/۱)، ابوالفدا (ص ۳۹۴)، ابن بی‌بی (ص ۱۸۵ـ۱۸۶)، بدلیس یکی از شهرهای ارمنیه شمرده شده است. بعدها برخی نیز آن را از شهرهای آذربایجان دانسته‌اند (بدلیسی، ۴۴۰) که در دوران حکومت ساسانیان چندین بار میان این دولت و دولت روم شرقی دست به دست شده است و پس از تجزیهٔ امپراتوری روم شرقی در ۳۹۵م، در قلمرو آن دولت قرار گرفت («دائرةالمعارف...[1]» VI/226).

پیش از فتح بدلیس به دست مسلمانان، فرمانروایان آنجا از ارامنه بودند (بدلیسی، ۴۴۶). در زمان خلافت عمر، در ۱۷ق/۶۳۸م، و بنا به روایتی در ۱۹ق (همو، ۴۴۵ـ۴۴۶؛ ابن اثیر، ۵۳۴/۲ ـ ۵۳۵؛ ابن شداد، ۳(۲)/۵۳۷)، عیاض بن غَنْم بعد از فتح جزیره، اخلاط و بدلیس را فتح کرد؛ بطرکهای هر دو شهر حاکمیت مسلمانان را پذیرفتند و با عیاض صلح کردند؛ اما حاکمیت مسلمانان دیری نپایید و بدلیس بار دیگر زیر فرمان بیزانس درآمد و موقعیت شهری مرزی میان مسلمانان و مسیحیان یافت («دائرةالمعارف»، همانجا). بعدها، مروانیان، عباسیان و امرای بنی حمدان بر آنجا فرمان راندند (همانجا). در زمان متوکل عباسی موسی بن زُراره در بدلیس بر خلیفه شورش کرد (یعقوبی، ۴۸۹/۲). در ۳۱۶ق/۹۲۸م دومستوک با سپاهی گران به ارمنستان آمد و اخلاط و بدلیس را تصرف کرد و منابر را از مساجد خارج ساخته، به جای آنها صلیب نصب کرد. ساکنان آنجا نیز از این وضع به خلیفه شکایت بردند (ابن اثیر، ۱۹۸/۸ـ۱۹۹).

تسلط رومیان بر این شهر دیری نپایید، چون اندکی پس از این تاریخ، بدلیس زیر فرمان بنی حمدان درآمد. در ۳۶۹ق/۹۷۹م عضدالدولهٔ دیلمی برای مقابله با ابوتغلب، امیر حمدانی که در جنگهای داخلی آل بویه از بختیار حمایت کرده بود، به قلمرو حمدانیان لشکر کشید. ابوتغلب که تاب مقاومت نداشت، به سوی بدلیس گریخت؛ عضدالدوله دربی او به بدلیس وارد شد و این شهر را تصرف کرد. با تضعیف بنی‌حمدان، حکومت این ناحیه به دست بنی مروان ــ که از کردان بودند و از دیرباز در دیار بکر استقرار داشتند ــ افتاد. حاکمیت بنی مروان بر بدلیس تا ۴۷۷ق/۱۰۸۴م ادامه یافت. در این سال فخرالدولة بن جهیر از فرماندهان نظامی سلطان ملکشاه سلجوقی به نواحی شرقی آناتولی لشکر کشید و این ناحیه از جمله بدلیس را به تصرف سلجوقیان بزرگ درآورد (ابن اثیر، ۱۳۴/۱۰ـ ۱۳۵؛ بازورث، 97-98؛ «دائرةالمعارف»، همانجا). پس از آن، ملکشاه بدلیس را به اقطاع دیلماج اوغلو محمد بیک داد و این ناحیه مرکز خاندان بنی‌دیلماج یا طغانیان شد (همانجا).

مدتی نیز بدلیس در قلمرو قزل ارسلان بود (بدلیسی، ۴۸۰). به هنگام هجوم مغولان، جلال‌الدین خوارزمشاه سپاه خود را به این ناحیه آورد (نسوی، ۲۱۲ـ۲۱۳، اقبال، ۱۳۸/۱)؛ مغولان دربی او به بدلیس وارد شدند و شهر را ویران کردند (همو، ۱۴۳/۱). سپس علاءالدین کیقباد اول از سلجوقیان آسیای صغیر، آنجا را از تصرف مغولان بیرون آورد و ضمیمهٔ قلمرو خود کرد (ابن بی‌بی، ۱۸۵ـ۱۸۶).

از سدهٔ ۸ق/۱۴م امیران کُرد که از خاندان شرف‌الدین بدلیسی بودند، بر این ناحیه مسلط شدند (برای تفصیل مطلب، نک: بدلیسی، ۴۳۹ به؛ مردوخ، ۳(۲)/۲۱۵). پس از آن تیموریان و سپس فرمانروایان قراقویونلو و آق‌قویونلو بر این ناحیه فرمان راندند (ابوبکر طهرانی، ۸۴/۱، ۹۶، ۵۴۳/۲، ۵۵۹؛ بدلیسی، ۱۲۸؛ حافظ ابرو، ۴۸۴/۱؛ روملو، ۸۸/۱) و اوزون حسن، سلیمان بیک را مأمور فتح قلعهٔ بدلیس کرد (بدلیسی، ۵۰۵ـ۵۰۷).

در ۹۱۳ق/۱۵۰۷م شاه اسماعیل، بدلیس را متصرف شد. امیر شرف‌الدین حاکم بدلیس اظهار اطاعت کرد و شاه اسماعیل او را بار دیگر به حکومت بدلیس گماشت (همو، ۵۳۰ـ۵۳۱). شاه اسماعیل در بازگشت خود از کردستان در خوی، قشلاق کرد. امیر شرف‌الدین به اتفاق ۱۰ تن دیگر از حکام کردستان برای اظهار اطاعت مجدد نزد شاه اسماعیل آمد. شاه اسماعیل به تحریک خان محمد استاجلو حاکم دیار بکر که با کردان دشمنی داشت، ۹ تن از آنان از جمله امیر شرف‌الدین را به زندان افکند و پس از آن، چایان سلطان را مأمور تصرف بدلیس کرد. امیر ابراهیم که پس از امیر شرف‌الدین حاکم بدلیس شده بود، با وجود حمله‌های مکرر قزلباشان مدت دو سال پایداری کرد و پس از آن بدلیس به تصرف چایان سلطان درآمد (همو، ۵۲۶ ـ۵۲۷). پس از چندی امیر شرف‌الدین از زندان گریخت و به محاصرهٔ بدلیس پرداخت، ولی از کردبیک شرفلو که از جانب شاه اسماعیل حاکم بدلیس و عادلجواز و ارجیش بود، شکست خورد و متواری شد (پارسادوست، ۴۰۰). وی به هنگام جنگ چالدران (۹۲۰ق/۱۵۱۴م) همراه برخی از حکام کردستان به سلطان سلیم پیوست و سلطان سلیم پس از پیروزی در جنگ، حکومت بدلیس را به وی واگذارد (بدلیسی، ۵۳۷ـ ۵۴۰).

در زمان سلطنت شاه طهماسب، اولمه تکلو حاکم آذربایجان به مخالفت با شاه طهماسب برخاست و به سلیمان قانونی، سلطان عثمانی پناهنده شد. وی سلطان عثمانی را به حمله به ایران تشویق کرد. اولمه در دیدار خود با سلطان سلیمان از شرف خان حاکم بدلیس نیز سعایت کرد

1. *Türkiye...*

و سلطان سلیمان تحت‌تأثیر حرفهای وی، شرف خان را معزول، و اولمه را به حکومت بدلیس منصوب کرد و فیل پاشا را با ۵۰ هزار سوار همراه اولمه به بدلیس گسیل داشت. شرف خان به شاه طهماسب پناه برد؛ شاه طهماسب نیز سپاهیانی را به بدلیس روانه کرد. با شنیدن خبر آمدن سپاهیان ایران به سوی بدلیس، نیروهای عثمانی متواری شدند (همو، ۵۴۰-۵۴۸؛ روملو، ۳۱۴-۳۱۵؛ قاضی احمد، ۲۱۷/۱).

با انعقاد عهدنامهٔ آماسیه میان ایران و عثمانی در ۹۶۳ق/۱۵۵۶م، بدلیس به عثمانی واگذار شد («دائرةالمعارف»، VI/227). در اوایل سدهٔ ۱۳ق/۱۹م عباس میرزای قاجار ولیعهد فتحعلی‌شاه به آناتولی شرقی از جمله بدلیس لشکر کشید. پس از انعقاد عهدنامهٔ اول ارزنة‌الروم در ۱۲۳۹ق/۱۸۲۴م، مرزهای دو دولت تثبیت شد (همانجا). در جریان جنگ جهانی اول، بدلیس بر سر راه آناتولی ـ بغداد از اهمیت بسیاری برخوردار بود (لانگ، 36). طرفداران ارمنستان بزرگ بر ۷ ایالت از شرق ترکیه که بدلیس را نیز شامل می‌شود، ادعای ارضی دارند (کاظم‌زاده، 255). اولیا چلبی سیاح ترک در سدهٔ ۱۱ق/۱۷م، از قلعهٔ بدلیس، مدارس، کاروانسراها، مساجد و... آنجا به تفصیل یاد کرده است (نک: ۸۵/۴-۹۹). تاورنیه (ص 273-272) و همچنین بازرگانان ونیزی در سدهٔ ۹ق/۱۵م (سفرنامه‌ها، ۳۷۱) از استقلال امیر آنجا و خصوصیات ساکنان کرد آن یاد کرده‌اند. از دانشمندان معروف بدلیس، از ادریس بدلیسی مؤلف کتاب هشت بهشت که بـه زبان فارسی دربـارهٔ ۸ تن از پادشاهان عثمانی نوشته است، می‌توان نام برد (بدلیسی، ۴۴۸-۴۴۹).

در میـان آثار باستانـی بدلیس اولوجامـع که در ۴۵۵ق/۱۰۶۳م بازسازی شده است (اصلان آپا، 95) و همچنین مجموعهٔ شرفیه («دائرةالمعارف»، VI/228) شایان ذکرند.

مآخذ: ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن بی‌بی، حسین، *سلجوق‌نامه*، به کوشش محمدجواد مشکور، تهران، ۱۳۵۰ش؛ ابن شداد، محمد، *الاعلاق الخطیرة*، به کوشش یحیی عباره، دمشق، ۱۹۷۸م؛ ابوبکر طهرانی، *دیار بکریه*، به کوشش نجاتی لوغال و فاروق سومر، آنکارا، ۱۹۶۲-۱۹۶۴م؛ ابوالفدا، *تقویم البلدان*، به کوشش رنو و دوسلان، پاریس، ۱۸۴۰م؛ اصطخری، ابراهیم، *مسالک و ممالک*، ترجمهٔ کهن فارسی، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۴۷ش؛ اقبال آشتیانی، عباس، *تاریخ مفصل ایران، از استیلای مغول تا اعلان مشروطیت*، تهران، ۱۳۱۲ش؛ اولیاچلبی، *سیاحت‌نامه*، استانبول، ۱۳۱۴ق؛ بدلیسی، شرف‌خان، *شرفنامه*، به کوشش محمد عباسی، تهران، ۱۳۴۳ش؛ پارسا دوست، منوچهر، *شاه اسماعیل اول*، تهران، ۱۳۵۷ش؛ حافظ ابرو، *زبدةالتواریخ*، به کوشش کمال حاج سیدجوادی، تهران، ۱۳۷۲ش؛ *حدود العالم*، به کوشش منوچهر ستوده، تهران، ۱۳۴۰ش؛ روملو، حسن، *احسن التواریخ*، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۵۷ش؛ سامی، شمس‌الدین، *قاموس الاعلام*، استانبول، ۱۳۰۶ق؛ *سفرنامه‌های ونیزیان در ایران*، ترجمهٔ منوچهر امیری، تهران، ۱۳۴۹ش؛ قاضی احمد قمی، *خلاصة التواریخ*، به کوشش احسان اشراقی، تهران، ۱۳۵۹ش؛ مردوخ روحانی، بابا، *تاریخ مشاهیر کرد*، به کوشش ماجد مردوخ روحانی، تهران، ۱۳۷۱ش؛ مقدسی، محمد، *احسن التقاسیم*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۰۶م؛ نسوی، محمد، *سیرت جلال‌الدین مینکبرنی*، به کوشش مجتبی مینوی، تهران، ۱۳۴۴ش؛ یاقوت، *بلدان*؛ یعقوبی، احمد، *تاریخ*، بیروت، دارصادر؛ نیز:

Aslanapa, O., *Turkish Art and Architecture*, London, 1971; Bosworth, C. E., «The Political and Dynastic History of the Iranian World», *The Cambridge History of Iran*, vol. V, ed. J. A. Boyle, Cambridge, 1968; DİE, www. die. gov.tr/TURKISH/SONIST/NUFUS/ilceler.htm; Hovannisian, R. G., *Armenia on the Road to Independence 1918*, Los Angeles, University of California Press; IA; Kazemzadeh, F., *The Struggle for Transcaucasia*, New York; Lang, D. M., *Armenia Cradle of Civilization*, London, George Allen and Unwin Ltd; Lynch, H. F. B., *Armenia Travels and Studies*, Beirut, 1965; Tavernier, J. B., *Les Six voyages*, Paris, 1677; *Türkiye dianet vakfi İslâm ansiklopedisi*, Istanbul. 1992.

علی‌اکبر دیانت

بِدْلیسی، ابویاسر عمار بن یاسر بن مطر بن سحاب، عارف سدهٔ ۶ق/۱۲م، مشهور به عمار یاسر بدلیسی و ملقب به ضیاءالدین. تاریخ ولادت و زادگاه او دانسته نیست. اما با توجه به نسبت «بدلیسی»، به احتمال در بدلیس (ﻫ م) زاده شده است.

عمار یاسر از شاگردان و تربیت یافتگان شیخ ابونجیب ضیاءالدین سهروردی (د ۵۶۳ق/۱۱۶۸م) بود. او پس از طی مراحل سیر و سلوک نزد ابونجیب، از خلفای او شد، تا آنجا که در نیمهٔ دوم سدهٔ ۶ق در شمار مشایخ بزرگ به حساب می‌آمد. نجم‌الدین کبریٰ (د ۶۱۸ ق/۱۲۲۱م)، عارف بزرگ و بنیان‌گذار طریقهٔ کبرویه، از جمله مریدان او بود که پس از بهره جستن از بابافرج تبریزی (ﻫ م)، جهت تکمیل و کسب بیشتر معرفت (ح ۵۸۰ ق/۱۱۸۴م) به خدمت عمار یاسر بدلیسی رسید، به سلک ارادتمندان او درآمد و از او خرقهٔ تبرک دریافت کرد (نجم‌الدین، ۲۲۷-۲۲۸؛ علاءالدوله، *چهل مجلس*، ۲۲۸-۲۲۹؛ یافعی، ۴۰/۴-۴۱؛ جامی، ۴۲۱؛ خوارزمی، ۱۱۸/۱؛ خواندمیر، ۳۵/۳-۳۷؛ ابن کربلایی، ۳۰۸/۲). نجم‌الدین کبریٰ در کتاب *فوائح الجمال* از او به بزرگی یاد کرده است (همانجا).

جامی بدلیسی را بسیار ستوده، و در وصف او گفته است: «در تکمیل ناقصان و تربیت مریدان و کشف وقایع ایشان، کمال تمام داشته است» (همانجا) و نیز محمد نوربخش او را «ولی مرشد» عالم به «علوم ظاهر و باطن» و یکی از اولیای زمان خودش خوانده است (نک: ابن کربلایی، ۳۳۵/۲).

شیخ عمار یاسر، در بدلیس وفات یافت و در همانجا نیز به خاک سپرده شد (علاءالدوله، «تذکرة...»، ۳۱۹؛ ابن کربلایی، همانجا). سال وفات او را به اختلاف ۵۸۲ ق/۱۱۸۶م (غلام سرور، ۱۲/۲؛ معصوم علیشاه، ۱۰۸/۲؛ استخری، ۱۸۹) و نیز بین سالهای ۵۹۰ تا ۶۰۴ ق/ ۱۱۹۴ تا ۱۲۰۷م دانسته‌اند (همانجا؛ *ایرانیکا*، GAL, I/567; IV/77).

بدلیسی نظریهٔ خاص و جدیدی در تصوف ارائه نکرد و تنها به نشر و تعلیم سنت رایج صوفیه پرداخت (*ایرانیکا*، IV/78). نجم‌الدین کبریٰ به نقل از استادش آورده است: «هرگاه وارد خلوت شدی به یک اربعین تنها اکتفا مکن، بلکه با خود بگو که پس از انجام اربعین هم از خلوت بیرون نخواهم رفت» و پس از آن گفت: «آنچه ایراد شد نکتهٔ دقیقی است که جز آنها که به سرحد کمال و بلوغ رسیده‌اند، دیگران متوجه آن نمی‌باشند» (ص ۱۹۱).

بدلیسی بر تصحیح نیت قبل از وارد شدن به خلوت تأکید می‌کرد (نک: جامی، ابن کربلایی، همانجاها). وی بر آن باور بود که با رسیدن

بنده به مقام کمال، باطن او چون آخرت و ظاهر او چون دنیا می‌شود و از آن پس با قلب خود در آخرت و با جسم خویش در دنیا خواهد بود؛ پس انسان کامل به هر آنچه بر دیدهٔ سر بنگرد، به چشم دل خدا را در آن یا با آن و یا پیش از آن می‌بیند، زیرا دل برای خداوند و برای شناخت او آفریده شده است و هرگاه از ما سوی الله فارغ گردد، جز نظر به خداوند برای او مشغولیتی نمی‌ماند (استخری، ۱۹۴).

آثار: ۱. *بهجة الطایفه*. مؤلف در این کتاب به بحث دربارهٔ موضوعات عرفانی پرداخته است. نسخه‌ای از این اثر در کتابخانهٔ برلین موجود است (*آلوارت*، شم 2842). ۲. *صوم القلب*، یا *صوام القلوب*. بدلیسی در این اثر به مسائل کلی عرفانی و نیز همان طور که از نام آن آشکار است، پیرامون «قلب» صحبت کرده است. از این کتاب نیز نسخه‌ای در همان کتابخانه موجود است (همان، شم 3133).

مآخذ: ابن کربلایی، حافظ حسین، *روضات الجنان*، به کوشش جعفر سلطان القرایی، تهران، ۱۳۴۹ش؛ استخری، احسان‌الله علی، *اصول تصوف*، تهران، کانون معرفت؛ جامی، عبدالرحمان، *نفحات الانس*، به کوشش محمود عابدی، تهران، ۱۳۷۰ش؛ خوارزمی، حسین، *جواهر الاسرار*، به کوشش محمدجواد شریعت، اصفهان، مشعل؛ خواندمیر، غیاث‌الدین، *حبیب السیر*، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ علاءالدولهٔ سمنانی، احمد، «تذکرة المشایخ»، *مصنفات فارسی*، به کوشش نجیب مایل هروی، تهران، ۱۳۶۹ش؛ همو، *چهل مجلس*، به کوشش نجیب مایل هروی، تهران، ۱۳۶۶ش؛ غلام سرور لاهوری، *خزینة الاصفیاء*، لکهنو، ۱۲۹۰ق؛ معصوم علیشاه، محمد معصوم، *طرائق الحقایق*، به کوشش محمد جعفر محجوب، تهران، ۱۳۱۸ش؛ نجم‌الدین کبری، احمد، *فوائح الجمال*، ترجمهٔ محمدباقر ساعدی خراسانی، تهران، ۱۳۶۸ش؛ یافعی، عبدالله، *مرآة‌الجنان*، بیروت، ۱۳۹۰ق/۱۹۷۰م؛ نیز:
Ahlwardt; GAL; *Iranica*.

محمدجواد شمس

بِدْلیسی، حکیم‌الدین ادریس بن حسام‌الدین علی (د ذیحجهٔ ۹۲۶/ نوامبر ۱۵۲۰)، مورخ و دولتمرد ایرانی تبار در دربار سلاطین عثمانی. وی کردنژاد بود و در بدلیس کردستان زاده شد. پدرش حسام‌الدین علی از عارفان زمان خود به شمار می‌رفت (هامر پورگشتال، ۸۶۱/۲؛ EI[1], II/715).

بدلیسی نخست از منشیان خاص دربار یعقوب بیک آق قویونلو (حک ۸۸۳-۸۹۶ق/۱۴۷۸-۱۴۹۱م) بود و به سبب نامهٔ تهنیتی که در ۸۹۰ق از سوی سلطان یعقوب به سلطان بایزید دوم (حک ۸۸۶-۹۱۸ق) نوشت، توجه و تحسین سلطان عثمانی را برانگیخت (هامر پورگشتال، ۷۱۴/۱، ۸۶۱/۲؛ ریو، I/216-217). بر اثر سیاست مذهبی شاه اسماعیل اول صفوی (حک ۹۰۷-۹۳۰ق) نسبت به کردان سنی مذهب، بدلیسی در ۹۰۷ق به خاک عثمانی مهاجرت کرد و با استقبال گرم سلطان بایزید، به دربار وی راه یافت (EI[1], IV/1142؛ ریو، I/217؛ میرجعفری، ۳۹۸؛ طاش کوپری‌زاده، ۱۹۰-۱۹۱؛ هامر پورگشتال، ۷۱۴/۱-۷۱۵). به درخواست بایزید، بدلیسی تاریخ مفصلی دربارهٔ خاندان عثمانی نگاشت (نک: دنبالهٔ مقاله)، اما سلطان عثمانی به بهانهٔ اینکه بدلیسی در تاریخ خود نسبت به ایرانیان، بیش از حد تساهل روا داشته است، از پرداخت حق‌الزحمهٔ وی سرباز زد. بدلیسی که رنجیده بود، از سلطان اجازهٔ سفر خواست و سرانجام در ۹۱۷ق به مکه رفت و از آنجا نامه‌ای کم و بیش تهدیدآمیز در اعتراض به حقوق پایمال شدهٔ خود برای بایزید فرستاد (نک: EI[2], I/1207؛ اونات، 199-198). پس از جلوس سلیم اول عثمانی (حک ۹۱۸-۹۲۶ق) و با دعوت وی، بدلیسی در ۹۱۸ق به استانبول بازگشت (EI[2]، همانجا) و چندی بعد در لشکرکشی سلطان سلیم به ایران برای مقابله با شاه اسماعیل صفوی، همراه وی بود (هامر پورگشتال، ۸۴۶/۲)، اما نقش مهم‌تر وی، ایجاد اتحاد میان سران طوایف کرد و سلطان سلیم بود که به پیروزیهای بزرگ عثمانیان منجر شد (بدلیسی، ۵۳۷-۵۳۸؛ سعدالدین، ۳۰۴/۲؛ هامر پورگشتال، همانجا؛ بروسه‌لی، ۶/۳-۷).

بدلیسی در جنگ حصن کیفا که ۲ سال پس از جنگ چالدران (۹۲۰ق/۱۵۱۴م) روی داد، شرکت کرد و در پیروزی کردان بر سپاه قزلباش، همراه آنان بود (هامر پورگشتال، ۸۶۲/۲). پس از فتح دیاربکر و ماردین، سلطان عثمانی سازمان‌دهی نواحی فتح شده را به بدلیسی سپرد و چون وی از خود کفایت نشان داد، سلطان سلیم، نامه‌ای تشویق‌آمیز به همراه هدایایی گرانبها برای او فرستاد (سعدالدین، ۳۰۴/۲، ۳۲۲؛ هامر پورگشتال، ۸۶۳/۲-۸۶۴، ۸۷۴-۸۷۵، ۸۷۷؛ EI[1], IV/1142-1143). بدلیسی در لشکرکشی سلیم به مصر نیز، وی را همراهی کرد و در همین سفر بود که با وجود ممانعت وزرا، بدرفتاری مقامات بلندپایهٔ ترک را در مصر ضمن قصیده‌ای فارسی، به اطلاع سلطان رساند و خود به استانبول بازگشت (هامر پورگشتال، ۸۷۷/۲، ۹۲۱-۹۲۲؛ ریو، همانجا). بدلیسی در استانبول درگذشت و در محلهٔ ایوب سلطان در مسجد شریف که همسرش زینب خاتون ساخته بود، به خاک سپرده شد (بروسه‌لی، همانجا؛ ریو، I/219).

آثار: از بدلیسی آثاری در موضوعهای مختلف بر جای مانده که مهم‌ترین آنها *هشت بهشت* یا *تاریخ آل عثمان* است. این اثر نخستین تاریخ رسمی عثمانیان است که نگارش آن از ۹۰۸ق، به مدت ۲ سال و ۶ ماه طول کشید. *هشت بهشت* که بدلیسی در چند جا از آن با عنوان *الصفات الثمانیة فی ذکر اخبار القیاصرة العثمانیة* نیز یاد کرده است (نک: ریو، I/217؛ فلوگل، II/217؛ شورا، ۱۵۶/۲، ۱۰(۳)/۱۳۷۰-۱۳۷۱)، مشتمل بر تاریخ خاندان عثمانی از ۷۱۰ق تا روزگار بایزید دوم است (ریو، همانجا). *هشت بهشت* وقایع روزگار ۸ سلطان عثمانی را در ۸ کتیبه در برمی‌گیرد. افزون بر این، بدلیسی یک خاتمهٔ طولانی به شعر، در مکه نگاشت و به پایان کتاب افزود (همو، I/217-218؛ استوری، I(1)/413). پس از درگذشت بدلیسی، پسرش ابوالفضل (د ۹۸۷ق) — که او نیز از دولتمردان روزگار خود بود — ذیلی که شامل وقایع پادشاهی سلطان سلیم اول بود، بر *هشت بهشت* با عنوان *سلیم‌نامه* نگاشت (ریو، I/218-219؛ استوری، I(1)/416؛ قس: بهار، ۳۰۰/۳، که این ذیل را تا ۹۵۲ق یعنی دورهٔ حکمرانی سلیم دوم دانسته است).

هشت بهشت نه تنها از لحاظ تاریخی، بلکه از نظر سبک متصنع و متکلفانهٔ آن که به تقلید از *جهانگشای* جوینی، *تاریخ وصاف*، و آثار

معین‌الدین یزدی و شرف‌الدین یزدی نوشته شده است، از آثار منحصر به فرد روزگار خود به شمار می‌آید (ریو، I/217)؛ اما بهار آن را نمونهٔ ناقصی از *تاریخ ابن بی‌بی* دانسته است (همانجا). عبدالباقی سعدی در ۱۱۴۶ق *هشت بهشت* را به ترکی ترجمه کرد (نک: شوکرو، 157-131؛ برای ترجمهٔ دیگر این اثر و تفصیل بیشتر، نک: استوری، I(1)/415-416). از *هشت بهشت* نسخه‌های متعددی در کتابخانه‌های مختلف موجود است (نک: منزوی، خطی مشترک، ۶۵۷/۱۰ ـ ۶۵۸؛ استوری، I(1)/413؛ بابینگر، 48).

از بدلیسی آثار دیگری نیز برجای مانده است که برخی از آنها بدین‌قرارند: *رسالة الاباء عن مواقع الوباء* (آلوارت، شم 6371)؛ *رسالة فی النفس* (مینگانا، 680)؛ شرح بر *گلشن راز* شبستری که در استانبول چاپ شده است (نک: آقابزرگ، ۲۶۹/۱۳؛ گلچین معانی، ۸۵؛ منزوی، خطی، ۲(۱)/۱۲۴۸)؛ *شرح مثنوی* (مرکزی، ۳۰۱۹/۱۳)؛ *مناظرهٔ روزه و عید* (مرعشی، ۳۸۰/۱۹ـ۳۸۱)؛ *مرآت الجمال* (منزوی، خطی، ۳۶۲۴/۵، فهرستواره...، ۴۷۲/۱)؛ برای دیگر آثار بدلیسی، نک: بروسه‌لی، ۷/۳ـ۸؛ حاجی خلیفه، ۱۲۶۴/۲؛ GAL, S,I/464).

مآخذ: آقابزرگ، *الذریعة*؛ بدلیسی، شرف‌خان، *شرف‌نامه*، به کوشش محمدعباسی، تهران، ۱۳۴۳ش؛ بروسه‌لی، محمدطاهر، *عثمانلی مؤلفلری*، استانبول، ۱۳۴۲ق؛ بهار، محمدتقی، *سبک‌شناسی*، تهران، ۱۳۴۹ش؛ حاجی‌خلیفه، *کشف*؛ سعدالدین، محمد، *تاج التواریخ*، استانبول، ۱۲۸۰ق؛ شورا، خطی؛ طاش کوپری‌زاده، احمد، *الشقائق النعمانیة*، بیروت، ۱۳۹۵ق/۱۹۷۵م؛ گلچین معانی، احمد، «گلشن راز و شروح مختلف آن»، *نشریهٔ کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران، نسخه‌های خطی*، تهران، دفتر ۴؛ مرعشی، خطی؛ مرکزی، خطی؛ منزوی، خطی؛ همو، خطی مشترک؛ همو، *فهرستوارهٔ کتابهای فارسی*، تهران، ۱۳۷۴ش؛ میرجعفری، حسین، *تاریخ تحولات سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی ایران در دورهٔ تیموریان و ترکمانان*، اصفهان، ۱۳۷۵ش؛ هامر پورگشتال، یوزف، *تاریخ امپراتوری عثمانی*، ترجمهٔ میرزا زکی علی‌آبادی، به کوشش جمشید کیان‌فر، تهران، ۱۳۶۷ش؛ نیز:

Ahlwardt; Babinger, F., *Die Geschichtsschreiber der Osmanen und Ihre Werke*, Leipzig, 1927; EI[1]; EI[2]; Flügel, G., *Die arabischen, persischen und türkischen Handschriften der kaiserlich-königlichen Hofbibliothek zu Wien*, Wien, 1865; GAL, S; Mingana, A., *Catalogue of the Arabic Manuscripts in the John Rylands Library*, Manchester, 1934; Rieu, Ch., *Catalogue of the Persian Manuscripts in the British Museum*, Oxford, 1966; Storey, C.A., *Persian Literature*, London, 1927; Şükrü, M., «Das *Hešt Bihišt* des Idrīs Bitlisi», *Der Islam*, Berlin, 1931, vol. XIX; Unat, F. R., «Neşri tarihi üzerinde yapılan çalışmalara toplu bir bakış», *Belleten*, Ankara, 1943, vol. VII, no. 25.

هدیٰ سیدحسین‌زاده

بِدْلیسی، شرف‌خان (ذیقعدهٔ ۹۴۹ـ۱۰۱۲/ فوریهٔ ۱۵۴۳ـ۱۶۰۳)، رئیس عشیرهٔ کرد روزکی یا روجکی، از امیران و والیان دستگاه صفوی و عثمانی و مؤلف کتاب *شرف‌نامه*. مهم‌ترین منبع احوال او اطلاعاتی است که خود وی در «ذیل» بخش اول این کتاب آورده است.

امیر شمس‌الدین پدر شرف خان رئیس عشیرهٔ روزکی و از خاندان مشهور کردان حکومتگر بدلیس بود (ثریا، ۱۳۸/۳). بدلیس یا تبلیس، در غرب دریاچهٔ وان، در عهد شاه طهماسب صفوی به قلمرو عثمانیان ملحق شد و امیر شمس‌الدین ظاهراً به حکم شاه طهماسب در نزدیکی قم به گونه‌ای در تبعید سکنیٰ گرفت (نک: نفیسی، «تاریخچه...»، ۳۶؛ ریو، I/208) و در همانجا با دختر امیر خان موصلو از امرای بایندریان و حاکم ارزنجان ازدواج کرد و شرف خان در قریهٔ کرهرود (قس: وُلکف، 291، که کرمرود نوشته است) از همین ازدواج به دنیا آمد. او تا ۹ سالگی در همانجا به سر برد و با افراد خاندان قاضیان کرهرود که از بزرگان و دانشمندان آن‌دیار به‌شمار می‌رفتند، آمیزش داشت (بدلیسی، ۵۷۵/۱ـ۵۷۶). شاه طهماسب با پی جویی سیاست خاصی یکسره امیرشمس‌الدین را کنار نگذاشت و گاهی کارهای مهمی را به او واگذار می‌کرد؛ از جمله در جنگی با عثمانیان او را به سوی ارجیش گسیل کرد که به پیروزی و بازپس گرفتن آن شهر انجامید.

شاه طهماسب برای وابسته ساختن فرزندان امیران و بزرگان کشور به صفویه، پسران آنان را در دربار نگهداری و تربیت می‌کرد و بدین سبب، شرف خان از ۹ تا ۱۲ سالگی در حرم خاص شاهی زیست، تا آنکه پدرش انزوا گزید و شاه به تقاضای کردان، امیری عشیرهٔ روزکی و حکومت سالیان و محمودآباد از توابع شیروان را به او واگذار کرد. چون ۳ سال بعد شیخ امیر بلباسی، سرپرست و پیشکار شرف خان درگذشت، شرف خان ۱۵ ساله به شاه پیوست و سپس از سوی او به دایی‌اش محمدی بیک حاکم همدان سپرده شد (همو، ۵۷۶/۱ـ۵۷۷).

پس از چندی، شاه طهماسب مصلحت دید که ریاست عشیرهٔ روزکی را به امیرشمس‌الدین پدر شرف‌خان دهد و از همین رو، او را به قزوین آورد و دلجویی کرد و حکومت کرهرود قم را نیز به او داد؛ اما شمس‌الدین پس از چندی باز از مقام خود کناره‌گیری کرد و امیری عشیرهٔ روزکی بار دیگر به شرف خان واگذار شد. به هنگام قیام خان احمد گیلانی (۹۷۵ق/۱۵۶۷م) شاه طهماسب، شرف خان و چند تن از امیران قزلباش را برای آرام ساختن گیلان به آنجا فرستاد (همو، ۵۷۸/۱؛ روملو، ۴۴۰) و او به خوبی از عهده برآمد و مورد محبت شاه واقع شد (بدلیسی، ۵۷۸/۱ـ۵۷۹؛ قس: نفیسی، *تاریخ...*، ۳۸۲/۱).

شرف خان در گیلان ماند و چند سال بعد ظاهراً به سبب بدی آب و هوا به قزوین نزد شاه آمد. اما اقامت او در دربار با گردنکشی امیران قزلباش و ناتوانی شاه پیر در برقراری نظم همزمان بود. شرف خان که این وضع را مناسب نمی‌یافت، از شاه طهماسب خواست تا او را به جایی دیگر بفرستد. شاه نیز بخشهایی را واقع در شیروان و قفقاز به او و عشیرهٔ روزکی اختصاص داد (بدلیسی، ۵۸۰/۱؛ نفیسی، همانجا).

با مرگ شاه طهماسب، ستارهٔ اقبال شرف خان نیز در دربار صفویان افول کرد و اندک اندک موجب گسستن او از دربار ایران شد. ابتدا شاه اسماعیل دوم از شرف خان در ادارهٔ امور و نگهداری غرب ایران، به عنوان آرام کنندهٔ طوایف کرد و لر، سود می‌جست و همواره او را مورد توجه و احترام قرار می‌داد؛ اما این تقرب و نفوذ مورد حسادت برخی از درباریان قرار گرفت، چنانکه به بدگویی از او نزد شاه پرداختند. سرانجام، او به‌توطئه برای سرنگونی شاه به‌نفع برادرزاده‌اش شاهزاده حسین میرزا متهم شد؛ شاه اسماعیل برخی از کسانی را که

همدست شرف خان می‌پنداشت، مجازات کرد و خود او را نیز به عنوان حکومت نخجوان از دربار دور ساخت (بدلیسی، ۵۸۰/۱-۵۸۱).

اوضاع پریشان دربار صفوی در دورهٔ شاه اسماعیل دوم و محمد خدا بنده، موجب شد که دربار عثمانی، پس از یک سال و ۴ ماه حکمرانی شرف خان در نخجوان، او را نامزد حکومت بدلیس کند که در خاندان پدری شرف‌خان موروثی بود. شرف خان که از دربار ایران ناامید شده بود، با خوشحالی تمام در ۹۸۶ق/۱۵۷۸م با ۴۰۰ همراه که نیمی از آنها از عشیرهٔ خود او بودند، قدم به خاک عثمانی نهاد و به سلطان مراد سوم پیوست و همواره از احترام و محبت او برخوردار بود (همو، ۵۸۱/۱-۵۸۲؛ نیز، نک: صفا، ۱۶۹۳/۵؛ قس: نفیسی، «تاریخچه»، ۳۶). از آن پس، شرف خان بارها به سمتهای لشکری و کشوری رسید و به پاداش این خدمتها، ناحیهٔ موش نیز به قلمرو حکومت او افزوده شد. در ۱۰۰۵ق در دوران پادشاهی سلطان محمد سوم، شرف خان با حفظ موقعیت و مقام خود، ادارهٔ عملی امور را به پسرش ابوالمعالی شمس‌الدین بیک سپرده بود، تا در آرامش به امور علمی و نگارش تاریخ خویش بپردازد (بدلیسی، ۵۸۲/۱-۵۸۴). وفات او را همان سالِ وفات سلطان محمد سوم (۱۰۱۲ق) نوشته‌اند (نک: بروسه‌لی، ۷۲/۳).

شرف‌نامه: این کتاب با عنوان *تاریخ کردستان* یا *تاریخ الاکراد* نیز مشهور و ثبت شده است (مثلاً نک: الٰهیات، ۸۸/۱؛ آتابای، ۳۷۲). وی این اثر را به نام سلطان محمد سوم تألیف کرد (نک: ۵/۱). به نظر می‌رسد انگیزهٔ او در تألیف *شرف‌نامه*، نگارش تاریخی برای طایفهٔ خودش بوده است (قس: همو، ۹/۱).

در میان آثاری که در تاریخ سلسله‌های حکام معروف کرد نوشته شده است و شمار آنها اندک هم نیست (نک: حاجی خلیفه، ۲۸۲/۱)، *شرف‌نامه* اثری فارسی است که به شاهان صفوی و عثمانی به کوتاهی، و به شاهان، امیران و حاکمان محلی کُرد به تفصیل پرداخته است (بروسه‌لی، همانجا). کتاب دو بخش اصلی دارد که نخستین آن، پس از مقدمه شامل ۴ صحیفه در تاریخ والیان، شاهان، امیران و خاندانهای مشهور و غیر مشهور کردستان و کرد نژاد نواحی دیگر است که صحیفهٔ چهارم آن به امیران و حاکمان بدلیس اختصاص دارد، ذیلی که شامل شرح زندگی خود مؤلف و شمه‌ای از احوال پدر اوست، در پایان همین بخش آمده است.

ولکف برای نخستین بار به *شرف‌نامه* توجه کرد و در مقاله‌ای تقریباً کوتاه، اما جامع شرحی از نسخهٔ متعلق به موزهٔ آسیایی آکادمی علوم سن‌پترزبورگ نگاشت و در آن زندگی شرف خان را همراه با توضیحاتی دربارهٔ بخشها، فصلها و عنوانهای کتاب آورد و نامهای خاندانها، سلسله‌ها و جایها را با املای عربی و فرانسه ضبط کرد (ولکف، 291-298). چند دهه بعد، زِرنُف[1] طی سالهای ۱۲۷۶-۱۲۷۸ق/۱۸۶۰-۱۸۶۲م *شرف‌نامه* را در دو جلد در سن پترزبورگ منتشر ساخت (نک: ادواردز، 661؛ نیز: *آربری*، II(4)/482).

ترجمهٔ فرانسهٔ *شرف‌نامه* از روی متن فارسی، چند سال بعد در ۱۸۶۸-۱۸۷۵م به قلم شارموا[2] در دو جلد در سن پترزبورگ انتشار یافت (*آربری*، همانجا؛ ادواردز، 662-661). از این کتاب ترجمه‌ای هم به ترکی عثمانی صورت گرفته است (بروسه‌لی، همانجا). شمعی در ۱۰۹۲ق/۱۶۸۱م نسخهٔ کوتاه شده‌ای از همان ترجمهٔ ترکی ترتیب داد (همانجا). برگردان عربی *شرف نامه* از فارسی، به ملاجمیل بندی روزبیانی نسبت داده شده است (نک: مشار، ۳۲۶۴/۳-۳۲۶۵). چاپ عونی که از نظر دقت و صحت متن ستوده شده است (عباسی، ۱۰۶/۱-۱۰۷)، با افزودن مقدمه و تعلیقات و فهرستها در ۱۳۴۳ش به کوشش محمد عباسی در تهران افست گردید و سپس در ۱۳۴۷ش تجدید چاپ شد.

مآخذ: آتابای، بدری، *فهرست تاریخ، سفرنامه، سیاحت نامه، روزنامه و جغرافیای خطی کتابخانهٔ سلطنتی*، تهران، ۱۳۵۶ش؛ الهیات تهران، خطی؛ بدلیسی، شرف خان، *شرف نامه*، به کوشش محمد عباسی، تهران، ۱۳۴۳ش؛ بروسه‌لی، محمد طاهر، *عثمانلی مؤلفلری*، استانبول، ۱۳۴۲ش؛ ثریا، محمد، *سجل عثمانی (تذکرهٔ مشاهیر عثمانیه)*، استانبول، ۱۳۱۱ق؛ حاجی خلیفه، *کشف*؛ روملو، حسن، *احسن التواریخ*، به‌کوشش چارلز نارمن سیدن، تهران، ۱۳۴۲ش؛ صفا، ذبیح‌الله، *تاریخ ادبیات در ایران*، تهران، انتشارات فردوس؛ عباسی، محمد، مقدمه بر *شرف نامه* (نک: هم، بدلیسی)؛ مشار، خانبابا، *فهرست کتابهای چاپی فارسی*، تهران، ۱۳۵۵ش؛ نفیسی، سعید، «تاریخچهٔ ادبیات ایران»، *سالنامهٔ پارس*، ۱۳۲۸ش، بخش نخست، تهران؛ همو، *تاریخ نظم و نثر در ایران و در زبان فارسی*، تهران، ۱۳۴۴ش؛ نیز:

Arberry; Edwards, E., *A Catalogue of the Persian Printed Books in the British Museum*, London, 1922; Rieu, Ch., *Catalogue of the Persian Manuscripts in the British Museum*, London, 1879; Wolkow, «Notice sur l'ouvrage persan intitulé *Scheref Namé*», JA, 1826, vol. III.

منوچهر پزشک

بُدّوح، نک: طلسم.

بَدَوی، نک: احمد بدوی.

بَدَوی، عنوانی برای بادیه نشینان و گروهی از اعراب چوپان چادر نشین و پرورش دهندهٔ شتر که اغلب جایگاه مشخصی نداشتند و در طلب آب و چراگاه در بخشهایی از بیابانهای خاورمیانه و شمال افریقا در حال کوچ بوده‌اند. گفتنی است که واژهٔ «اعراب» در زبان عربی تنها به بدویان اطلاق می‌گردد و کاربرد قرآنی آن نیز به همین معناست.

بادیه نشینی با اهلی کردن شتر پیوندی نزدیک داشته است. اگر چه به درستی نمی‌توان گفت در چه زمانی شتر اهلی شد، اما کهن‌ترین اشاره به وجود شتر اهلی، در کتیبه‌های مربوط به سدهٔ ۱۱ق/۱۷م است (آلبرایت، 165-164). در فاصلهٔ زمانی میان زندگانی حضرت عیسیٰ (ع) و حضرت محمد (ص)، زندگی چادر نشینی عرب گسترش یافت (EI², I/872). بیشتر بدویان، اعراب ساکن بیابانهای جزیرة‌العرب و مردمانی سامی نژاد بودند. برخی پژوهشگران بر آنند که شبه جزیره پیش از دوران نوسنگی آباد، و از آب و هوایی بهتر از اروپا برخوردار بود، اما رفته رفته، آب و هوای آن رو به خشکی نهاد و بسیاری از ساکنانش از

1. V. V. Zernof 2. Charmoy

۳۵۰۰ ق‌م به سرزمینهای دیگر مهاجرت کردند (نک: علی، ۱۴۸/۱ ـ ۱۶۶؛ قدوره، ۵ـ۹).

با چشم‌پوشی از عرب بائده که بجز آنچه در *قرآن کریم* و حدیث نبوی آمده، اطلاع دیگری از آنان در دست نیست، در میان ساکنان شبه جزیره، دو سلسله نسب عمده می‌شناسیم: یکی عرب شمال که از نسل اسماعیل (ع)، فرزند ابراهیم (ع) هستند و بعدها عدنانیان خوانده شدند. اینان که بیشتر بادیه نشین و کوچ رو بودند، همان بدویان اصیلند؛ دیگر، عرب جنوب که از نسل قحطانند و پیش از حضرت ابراهیم (ع) می‌زیسته‌اند (امین، ۵). نسب شناسان، عدنانیان را به دو گروه بزرگ ربیعه و مضر تقسیم کرده‌اند که هر یک دارای قبایلی بودند. میان این دو گروه پیوسته دشمنی بود و غالباً گروه ربیعه با گروههای یمنی برای جنگ برضد گروه مضر پیمان می‌بستند (همو، ۸).

اعراب بادیه نشین شمال، عرب مستعربه نیز خوانده می‌شوند؛ چه، ابراهیم (ع) نژاد و زبان عرب نداشت و فرزندش اسماعیل (ع) پس از مهاجرت به سرزمین حجاز، صاحب اولاد شد و نسب او در آن سرزمین ادامه یافت، و عرب جنوب برخلاف اینان عرب عاربه نامیده می‌شوند (نک: راوی، ۲۲۲ـ۲۲۶؛ قلقشندی، ۱۸ـ۱۹). دشمنی میان قبایل عدنانی و قحطانی نیز همواره وجود داشت و درگیری میان دو قبیلهٔ اوس و خزرج پیش از ظهور اسلام در یثرب از آن جمله است (امین، ۶). عرب جنوب یکجانشین و کشاورز، و بدویان چادرنشین شمال، دام پرور بودند. برخی از آنان گاو و گوسفند، و برخی دیگر فقط شتر داشتند. کشاورزان، بازرگانان و چادرنشینان بدوی، در واحه‌ها و گاهی در میان خیمه‌گاه و یا بازارهای شتر فروشان، اسلحه، حیوانات، لباس و مواد غذایی نیز خرید و فروش می‌کردند (نک: برژه، 23؛ EI², I/873). در مناطق مرزی، بدویان نیمه چادرنشین و پرورش دهندهٔ گاو، و یا کشاورز و به ندرت شبه شهرنشینانی که مایل به زندگی چادرنشینی بودند، زندگی می‌کردند (حتی، 23؛ دیکسن، 12).

چاههای آب از مهم ترین ارکان زندگی بدویان بود (نک: برژه، 21). آنان برای مقابله با دشمن در جنگهای طولانی از چاههای مخفی آب استفاده می‌کردند (دیکسن، 515). قبیله واحد اجتماعی ـ سیاسی بدویان است و گروههای کوچک تر، شعبهٔ قبیله یا رهط نامیده می‌شوند (EI², I/890؛ نیز نک: بلاشر، ۳۱ـ۳۲) و اعضای قبایل از طریق خون با یکدیگر خویشاوندند (EI²، همانجا؛ *بریتانیکا*، I/924). از این رو پدر، برادر و عمو نسبت به دیگر افراد خانواده از اهمیت بیشتری برخوردارند (برژه، 25).

در میان افراد قبیله، گروههایی به نام موالی زندگی می‌کردند که پیوند نسبی با قبیله نداشتند (ابن خلدون، ۴۹۴/۲). اما از برخی مزایای عضویت در قبیله که مهم‌ترین آنها حمایت بود، بهره‌مند می‌شدند. آنان اگر در کودکی به اسارت در می‌آمدند، برده می‌شدند. علاوه بر این، بردگان سیاه پوست حبشی نیز در میان قبایل وجود داشتند که در مالکیت اعضای قبیله بودند (EI²، همانجا). گاهی یکی از اعضای قبیله به سبب رفتاری که موجب بدنامی بود، از قبیله طرد می‌شد. چنین کسی یا به عنوان «جار» (همسایه)، تحت حمایت قبیلهٔ دیگر قرار می‌گرفت و یا تنها و سرگردان در بیابانها زندگی می‌کرد و با شکار و غارت روزگار می‌گذرانید که صعلوک نامیده می‌شد (نک: ابن خلدون، ۲۸۷/۲؛ علی، ۲۷۷/۱). در پاره‌ای موارد ارتباط میان قبایل از طریق ازدواج به وجود می‌آمد (برژه، همانجا) و یا قبایل ضعیف برای حفظ امنیت خود «حلیف» (هم پیمان) قبیله‌ای نیرومندتر می‌شدند و در حمایت آن در می‌آمدند که با ظهور اسلام این هم پیمانی، «اخوت» نامیده شد (حتی، 25؛ علی، ۲۷۴/۱). شتران هر قبیله هم علامت مخصوصی داشتند که به آن «وسم» گفته می‌شد (EI¹, I/376).

امور مربوط به قبیله معمولاً در اجتماعی مرکب از مردان که در خانهٔ رئیس قبیله تشکیل می‌گردید، طرح می‌شد. در این گردهماییها همهٔ اعضا حق سخن گفتن داشتند، اما سخن بزرگان قبیله نافذتر بود (قطب، ۱۰۴). رئیس قبیله نیز که از اعضای اصیل قبیله بود و «سید» یا «شیخ» نامیده می‌شد، در چنین اجتماعی انتخاب می‌گردید و ضرورت داشت که بزرگان او را به رسمیت بشناسند؛ البته این ریاست موروثی نبود و به پسران رئیس قبیله منتقل نمی‌شد (برژه، همانجا؛ ابن خلدون، ۴۸۸/۲؛ EI¹, I/375؛ قس: دیکسن، 117). اگر شیخ قبیله آیینی را می‌پذیرفت، همهٔ افراد قبیله بر آن آیین گردن می‌نهادند. با ظهور دین اسلام، این سنت قبیله‌ای ناپسند شناخته شد و از میان رفت (شهیدی، ۱۹). علاوه بر شیخ، حل اختلافات میان اعضای گروههای مختلف، در مواردی به قاضیان و یا مردانی موسوم به عرافون (یاعوارف) که به خردمندی و بی‌طرفی شهره، و بیش از دیگران نسبت به انساب و اصول عشایری قبیله آگاه بودند، واگذار می‌شد (راوی، ۳۳۶ـ ۳۴۶). تعصب به «نسب» از ویژگیهای بدویان است. آنان پیوسته می‌کوشیدند که نسب خود را حفظ کنند (ابن خلدون، ۴۸۵/۲، ۴۸۷؛ امین، ۵، ۸؛ EI², I/890).

شغل بدویان غالباً تربیت شتر و گوسفند و نیز شکار و غارت بود. بدویان سنتی به زراعت و صنایع دستی علاقه‌ای نداشتند (EI¹، همانجا). برخلاف شهرنشینان که فرزندان خود را از کودکی به تجارت عادت می‌دادند، بدویان هرگز به تجارت تمایلی نداشتند، اگر چه به عنوان راهنما و حامی کاروانها (رفیق)، بازرگانان را از سینهٔ صحراها عبور می‌دادند و بدین‌سان، در امر تجارت سهیم می‌شدند (همانجا؛ نیز نک: امین، ۱۰). شتر مهم‌ترین سرمایه نزد بدویان بود؛ از این رو که مقاومت شتر در برابر کم آبی بیشتر از دیگر حیوانات است و حتیٰ بادیه نشینان در مواقع خشکی شدید، می‌توانستند آبی را که در شکم حیوان بود، بنوشند (برژه، 22). آنان همچنین به اسبان اصیل علاقه داشتند و از کودکی در اسب سواری مهارت می‌یافتند (قطب، ۹۱، ۹۴). اسب مایهٔ افتخار بدوی بود، اگر چه به سبب نیاز به آب فراوان هزینهٔ بسیاری برای وی دربرداشت. می‌توان گفت: با آغاز تربیت اسب در حدود ۵۰۰ق‌م و شاید از زمان حضرت مسیح (ع)، عصر طلایی زندگی عرب در صحرا آغاز

شد، زیرا چادرنشینان شترسوار، حیوانی را شناختند که می‌توانستند از آن در جنگها استفاده کنند. علاوه بر این، نواحی ناشناختهٔ بسیاری در صحرای عربی توسط اسب کشف شد (EI², I/872).

شکار انواع حیوانات در صحرا ورزش اصلی بدویان است (EI¹، همانجا). آنان در شکار از سگ و بازشکاری استفاده می‌کنند. گرفتن باز و استفاده از آن در شکار، از ورزشهای شاهانه‌ای است که احتمالاً از طریق عرب و پس از جنگهای صلیبی به اروپا راه یافت (دیکسن، 366). بدویان در شناختن رد پای انسان و حتیٰ شتر، مهارت فراوانی دارند. در این‌باره داستانهای مبالغه آمیز فراوانی نقل شده است (قطب، ۱۱۲-۱۱۳؛ وهبه، ۱۲). برای بادیه نشینان خانه آنگونه که نزد شهرنشینان است، مفهومی ندارد (نک: همو، ۱۱). چادر بدوی از جنس موی بز و از هر طرف باز است. زندگی بدویان پیوسته سخت و دشوار بوده است، به گونه‌ای که هنگام گرسنگی شدید، سوسمار، موش، مار و حتیٰ گرگ و روباه و نیز انواع گیاهان و ریشه‌ها را می‌خوردند (امین، ۹؛ EI¹, I/376). لباس بدوی نیز مانند غذای وی اندک و ناکافی بود (حتی، 24) و به سبب کمبود آب، بدویان به ندرت سروتن و لباسهای خود را می‌شستند. آنان برای از میان بردن حشرات موذی، غالباً موی سرخود را به وسیلهٔ ادرار شتر شست و شو می‌دادند (دیکسن، 56).

سرشت ستیزه‌جوی اعراب سبب بروز جنگ میان قبیله‌ها می‌گردید. با اینهمه، ایشان از صفاتی چون صداقت، شجاعت، فداکاری و سخاوت نیز برخوردار بودند و به آنها می‌بالیدند. بدویان با وجود فقر و محرومیت، نوعی انسان دوستی و میهمان نوازی قبیله‌ای داشتند. میهمان در نظر آنان بسیار محترم و رفتار خلاف شرایط مهمان نوازی منافی آداب و رسوم قبیله است (همو، 118؛ حتی، 25). حمایت از عضو قبیله در برابر بیگانه، حتیٰ اگر وی مجرم و متجاوز بوده باشد، امری اجتناب ناپذیر است، و این همان عصبیت کور و تقید به تقالید و عادات پیشینیان است که قرآن کریم از آن به «حمیت جاهلی» تعبیر کرده است (نک: فتح/۴۸/۲۶).

اگر چه دستورهای اخلاقی اسلام در بسیاری از موارد، تأیید همان دستورهای پسندیدهٔ پیش از اسلام بوده است، اما باید گفت که نظام اخلاقی اعراب با ظهور اسلام، تحولی بنیادین یافت. گفتنی است که نکوهش قرآن کریم، پیوسته متوجه سنتهای ناپسند و نادرست اعراب بوده است، نه تعرب و بادیه نشینی آنان که در برخی احادیث و روایات ساختگی انعکاس یافته است (علی، ۱/۲۷۹، ۲۸۱).

مجاورت بدویان برای سرزمینهای پیرامون صحرا، پیوسته خطری مهم به شمار می‌آمد. حمله به دیگران و به چنگ آوردن اموال آنان، برای چادرنشینان کاری عادی بود. آنان به اقتضای شرایط دشوار زندگی، معیشت خود را غالباً از راه جنگ و غارت تأمین می‌کردند. علاوه بر آن، عصبیتهای قومی و اختلاف بر سر مسائل جزئی نیز در موارد بسیاری موجب شعله ورشدن آتش جنگ و خون‌ریزی می‌شد. جنگ، برای بدوی یک نیاز بود که با بهانه‌ای آغاز می‌شد و تا سالها ادامه می‌یافت (نک: راوی، ۲۸۳؛ دیکسن، 341؛ نیز نک: بلاشر، ۳۵-۳۶). کتابهایی که دربارهٔ مجموعهٔ جنگهای بدویان با عنوان *ایام العرب* توسط برخی عالمان گردآوری شده، در حقیقت بیانگر بخش مهمی از تاریخ آنان است (همو، ۳۰).

صحرانشینان به فرزند پسر، بیش از دختر اهمیت می‌دادند، زیرا پسر بر خلاف دختر، در کودکی کمک کاریدر و در بزرگی جنگجویی بود که حفاظت خانواده را بر عهده داشت (امین، ۱۰). بدین سبب بود که آنان چون می‌شنیدند دختری نصیب ایشان شده است، برمی‌آشفتند و درصدد زنده به گور کردن او بر می‌آمدند. *قرآن* کریم این سنت غلط اعراب را سخت نکوهش کرده است (نحل/۱۶/۵۸-۵۹). زنان بدوی غالباً مسئولیتهای سنگینی بر عهده داشتند. آنان علاوه بر ادارهٔ منزل، به بافتن چادرهای خیمه از موی بز، تهیهٔ آب و سوخت و گاهی گله‌داری می‌پرداختند (قطب، ۱۱۳). از سوی دیگر آنان هنگام جنگهای قبیله‌ای، نقش بارزی در تشجیع مردان قبیله ایفا می‌کردند (برژه، 28؛ دیکسن، 123). با اینهمه، به ندرت در تصمیم گیریهای مردان قبیله شرکت داده می‌شدند (EI¹, I/376).

بدویان پس از بعثت رسول خدا (ص)، به اسلام گرویدند و امروزه بیشتر آنان مالکی و یا وهابی حنبلی هستند. گروهی نیز به دیگر فرقه‌های اهل سنت و نیز تشیع گرایش دارند. نام خدا و قسم به او پیوسته بر زبان اعراب جاری است. تصور آنان از زندگی پس از مرگ و بهشت و دوزخ متأثر از طبیعت زندگی چادر نشینی است (نک: دیکسن، 213-212).

در آستانهٔ بعثت رسول خدا (ص)، آیین مسیحیت در عربستان انتشار گسترده‌ای یافته بود، چنانکه برخی قبیله‌های بدوی نام مسیحی داشتند؛ البته مسیحیتی که با عقیدهٔ بت‌پرستی موروثی بدویان جاهلی تحریف شده بود (علی، ۴/۲۹۰). آثار و رگه‌هایی از یهودیت نیز در میان آنان به چشم می‌خورد. یهودیان اگر چه با بدویان روابط استواری داشتند، اما خود بدوی نبودند. این عوامل و نیز واقع شدن جزیره میان دو تمدن بزرگ ایران در شرق، و روم در غرب سبب گردیده بود تا بسیاری از کلمات غیر عربی از طریق تعالیم مسیحیت و یا به وسیلهٔ بازرگانان به زبان عربی راه یابد (نک: امین، ۱۶-۱۷، ۲۷-۲۸؛ علی، همانجا؛ برژه، 40-38).

بیشترین آگاهی دربارهٔ بادیه نشینی عصر جاهلی از طریق میراث ادبی آنان که مشتمل بر نظم و نثر است، به دست آمده است (آلبرایت، 164؛ امین، ۵۷). برخی از خاورشناسان و دانشمندان مسلمان معاصر چون مارگلیوث و طه حسین، در شعر جاهلی تردید کرده، آن را از شاعران جاهلی نمی‌دانند؛ اما بیشتر پژوهشگران با آنکه به وجود جعل و تحریف در آن اشعار اعتراف دارند، بر این باورند که اصالت شعر جاهلی را نمی‌توان انکار کرد (نک: اسد، ۳۵۲ به).

بدویان استعداد هنری چشمگیری داشتند و به عنوان خداوندگاران سخن شناخته می‌شدند. آنان همچنین گرایش بسیاری به غنا، رقص و شراب داشتند (قطب، ۱۰۳).

امروزه دگرگونیهای چشمگیری در زندگی بدوی به وجود آمده است؛ با اینهمه، آنان همچنان بسیاری از اصول، روحیات و سنتهای خود را حفظ کرده‌اند. از آنجا که بادیه نشینی در عصر حاضر یکی از مشکلات داخلی عربستان محسوب می‌شود، حکومت سعی در کوچاندن اعراب بادیه نشین و اسکان واستقرار آنان در قریه‌ها و مناطق مستعد کشاورزی دارد (نک: حمزه، ۱۰۱-۱۰۲؛ بِربی، ۷۲) و به نظر می‌رسد که با تحولات جدید جهان، زندگی بدوی رو به انقراض باشد.

مآخذ: ابن خلدون، عبدالرحمان، *مقدمة*، بـه کوشش علی عبد الـواحد وافی، قـاهره، دار نهضة مصر للطبع و النشر؛ اسد، ناصرالدین، *مصادر الشعر الجاهلی*، بیروت، ۱۹۸۸م؛ امین، احمد، *فجر الاسلام*، قاهره، ۱۹۶۴م؛ بربی، ژان ژاک، *جزیرة العرب*، ترجمهٔ نجده‌هاجر و سعید غز، بیروت، ۱۹۶۰م؛ بلاشر، رژیس، *تاریخ ادبیات عرب*، ترجمهٔ آذرتاش آذرنوش، تهران، ۱۳۶۳ش؛ حمزه، فؤاد، *قلب جزیرة العرب*، ریاض، ۱۳۸۸ق/۱۹۶۸م؛ راوی، عبدالجبار، *البادیة*؛ شهیدی، جعفر، *تاریخ تحلیلی اسلام*، تهران، ۱۳۶۲ش؛ علی، جواد، *المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام*، بیروت، ۱۹۷۶م؛ قدوره، زاهیه، *شبه الجزیرة العربیة*، بیروت، دارالنهضة العربیه؛ *قرآن کریم*؛ قطب، سمیر عبدالرزاق، *انساب العرب*، بیروت، مکتبة دارالبیان؛ قلقشندی، احمد، *نهایة الارب*، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۴م؛ وهبه، حافظ، *جزیرة العرب فی القرن العشرین*، قاهره، ۱۳۸۷ق/۱۹۶۷م؛ نیز:

Albright, W. F., *From the Stone Age to Christianity*, New York, 1956; Bergé, M., *Les Arabes*, Paris, 1978; *Britannica*, micropaedia, 1978; Dickson, H. R. P., *The Arab of the Desert*, London, 1972; EI^1; EI^2; Hitti, Ph. K., *History of the Arabs*, London, 1970;

الهه هادیان رسنانی

بُدوئَن[1]، یا بالدوین، نام ۵ تن از شاهان اروپایی تبار در سدهٔ ۶ق/۱۲م که در بیت‌المقدس و حدود لبنان امروزی سلطنت می‌کردند و در منابع به صورت شاهان فرنگی شام و قدس از آنها یاد شده است؛ سلطنت این سلسله زاییدهٔ شکست مسلمانان در نخستین جنگ صلیبی بود (نک: هد، صلیبی، جنگ).

زمانی که سرزمینهای اسلامی در زیر فرمان حاکمان گوناگون با یکدیگر در جنگ و اختلاف به سر می‌بردند (نک: مصطفی، ۳۶۶-۳۶۷؛ ابن عدیم، ۱۳۳/۲)، اروپاییان با هدایت پاپ و مقامهای مذهبی، مشغول طرح نقشهٔ رخنه به سرزمینهای مسلمانان بودند (نک: صوری، ۹۷/۱-۱۰۰؛ رانسیمان، I/107-108). سرانجام، گروه عظیمی از مسیحیان از جمله گودفروا[2] کنتِ بوییون که در حرکت نمادین تبعیت از حضرت مسیح(ع)، صلیبی بر شانه‌ها دوخته بودند، در ۴۹۰ق/۱۰۹۷م اندک‌اندک در قسطنطنیه پایتخت روم گرد آمدند (صوری، ۱۴۰/۱-۱۹۲؛ ابن خلدون، ۴(۱)/۱۴۰)، آنگاه به تدریج شهرهای انطاکیه، رُها (ادسا)، بیت‌المقدس و طرابلس را گشودند. نیروهای صلیبی پس از استقرار در بیت‌المقدس، به فکر ایجاد حکومتی افتادند و گودفروا را به شاهی انتخاب کردند، اما او حاضر نشد در مکانی که حضرت مسیح تاجی از خار بر سر داشت، تاج پادشاهی بر سر گذارد و به همین جهت تنها به پذیرفتن عنوان «حامی قبر مقدس» بسنده کرد (رانسیمان، I/292-293؛ عطیه، 63).

گودفروا در ۴۹۴ق/۱۱۰۰م، هنگام محاصرهٔ عکا تیر خورد و درگذشت (ابن قلانسی، ۱۳۸؛ ابن اثیر، ۳۲۴/۱۰؛ مقریزی، ۲۶/۳) و در محل کلیسای قُمامه (قیامت) در قدس دفن شد (دبا غ، ۱۰(۲)/۳۴۶). گودفروا مردی سست عنصر بود که از استقلال جز نامی نداشت. در دوران فرمانروایی او، سردمداران کلیسا و نظامیان، در فکر آن بودند که پس از مرگ وی قدرت را در اختیار خود درآورند (رانسیمان، I/310-314).

بدوئن اول (۴۹۴-۵۱۱ق/۱۱۰۰-۱۱۱۸م). سلسلهٔ شاهان فرنگی قدس در واقع با انتخاب بدوئن بولونیایی به جانشینی گودفروا، در محرم ۴۹۴/نوامبر ۱۱۰۰ تأسیس شد (همو، I/315, 325-326؛ ابن اثیر، ابن قلانسی، عطیه، همانجاها). او پسر عموی خود بدوئن لوبورگ را که بعدها با عنوان بدوئن دوم شاه شد، به جای خود در رُها گماشت و به بیت‌المقدس رفت (رانسیمان، I/322). بدوئن اول، برادر کوچک‌تر گودفروا بود که در حملهٔ صلیبیها از خود شجاعت بسیار نشان داده بود (نک: صوری، ۱۶۱/۱).

قدرت پادشاهی قدس بر ۳ امیرنشین انطاکیه، رُها و طرابلس استوار بود که در مواقع ضروری از قدس تبعیت می‌کردند (عطیه، 63-64). بدوئن اول سیاست داخلی خود را بر کوتاه کردن سیطرهٔ کلیسا بنیاد نهاد و کوشید این سیاست را طی سالیان دراز گام به گام دنبال کند (رانسیمان، I/325, II/35-36, 81-85).

در زمینهٔ سیاست خارجی، دوران بدوئن اول را می‌توان دورهٔ تثبیت قدرت سلسلهٔ شاهان فرنگی قدس به حساب آورد. سراسر عمر بدوئن به جنگ و کشمکش با مسلمانان، به ویژه با مصریان گذشت. جنگ با ترکان و سلجوقیان بیشتر بر عهدهٔ امیران ایالتهای سه‌گانهٔ شمالی بود. دلیل عمدهٔ جنگهای بدوئن با مصر، سیاست تثبیت قدرت اورشلیم بر بنادر متعلق به مصر بود (عطیه، ۱۰۳-۱۰۴). بدوئن در برابر مصر، خود را نیازمند یک نیروی دریایی و بندرگاهی مناسب می‌دید. اجرای همین سیاست بود که مصر را به جنگهایی برانگیخت (۴۹۴ق/۱۱۰۰م و پس از آن) که به شکست سخت صلیبیها و قتل گودفروا انجامید و در نهایت بدوئن تنها با ۳ تن به یافا گریخت (ابن قلانسی، ۱۴۱؛ مقریزی، همانجا). سال بعد، با رسیدن نیروهای امدادی، بدوئن شروع به دست‌اندازی به سواحل نمود که باز هم پیروزی از آنِ مسلمانان بود (رانسیمان، II/76-78). اما سرانجام با کمک ناوگان جنوا، در ۴۹۷ق/۱۱۰۴م بندر سوق‌الجیشی عکا را مسخر ساخت (ابن قلانسی، ۱۴۴؛ رانسیمان، II/88). بدوئن نتوانست نیروی دریایی مستقلی تأسیس کند، چنانکه در ۵۰۳ق/۱۱۰۹م باز هم به کمک ناوگان جنوا بود که بیروت را تسخیر کرد (مقریزی، ۴۵/۳). وی پس از آن در خشکی نیز دست به ساختن استحکامات و قلعه‌های جنگی بر سر راه دمشق، قاهره و مکه زد (عطیه، 66, 67). به این ترتیب، بدوئن حاکمیت صلیبیها را بر قسمت مهمی از گذرگاههای بازرگانی و زیارتی شام، عربستان، مصر و اروپا

---

1. Baudouin/Baldwin 2. Godefroi de Bouillon

تثبیت کرد (نک: رانسیمان، II/93,98).

شخصیت بدوئن آمیزه‌ای بود از روحیهٔ سپاهیگری و سیاست‌پیشگی. در ۵۰۳ق، وقتی با امیران صلیبی برای تسخیر طرابلس همراهی می‌کرد، جایگاه او به عنوان برترین رهبر صلیبیها تثبیت شد (نک: همو، II/67-68, 71؛ مقریزی، ۴۴/۳). وی از رشوه گرفتن و جفا به یاران و وابستگانش نیز خودداری نداشت (رانسیمان، I/204-207, II/81-82, 84-85). وقتی از همسر اول خود، دختر یکی از بزرگان ارمنی رویگردان شد، در ۵۰۷ق/۱۱۱۳م با بیوهٔ ثروتمندی از سیسیل ازدواج کرد و پس از استفادهٔ مالی و سیاسی از او، وی را متهم ساخت و به سیسیل بازگرداند (همو، II/102-104). ازدواج نخست او با دختر یکی از امیران بومی رُها، متأثر از سیاست کلی او برای نزدیک ساختن و آمیزش صلیبیهای غربی با مسیحیان بومی و حتیٰ مسلمانان مشرق بود (نک: همو، II/100-101)، در عین حال سیاست نفاق‌افکنی میان مسلمانان را نیز اجرا می‌کرد (نک: ابن قلانسی، ۱۴۵).

گفتنی است، حکومت بدوئن، آغاز گسترش قدرتی بود که نیروی ایمان مذهبی را به ابزاری برای شوالیه‌های استثمارگر و سودجو مبدل ساخت (رانسیمان، II/48). بدوئن در ۵۱۱ق/۱۱۱۸م، در اثر زخمی که در جنگ با مصریان برداشته بود، درگذشت (مقریزی، ۵۶/۳؛ ابن قلانسی، ۱۹۲، ۱۹۹؛ ابن اثیر، ۵۴۳/۱۰؛ نیز نک: ذهبی، ۱۹۸/۱۵).

بدوئن دوم (۵۱۱-۵۲۶ق/۱۱۱۸-۱۱۳۱م)، برادرزادهٔ بدوئن اول که در منابع اسلامی به بلدوین الرّویس مشهور است. وی پس از مرگ بدوئن اول وارد بیت‌المقدس شد و به وسیلهٔ مجمع بزرگان، به شاهی انتخاب گردید (رانسیمان، II/143-144).

بدوئن دوم تا ۵۱۶ق/۱۱۲۲م به علت مرگ بوهمند، امیر انطاکیه، برای سامان دادن کار آنجا، بیشتر در آن شهر به سر می‌برد (نک: همو، II/152-153؛ ابن عدیم، ۱۹۱/۲)؛ به همین سبب، ابن عدیم در این سالها از او به جای پادشاه با عنوان صاحب انطاکیه یاد کرده است (۲۰۴/۲، ۲۱۰). وی در آن سال در حمله به بَلک پسر ایلغازی شکست خورد و برای بار دوم، همراه ژوسلین، اسیر شد و در قلعهٔ خَرتَبِرت (خرتپوت) زندانی گردید (ابن اثیر، ۶۱۳/۱۰؛ ابن قلانسی، ۲۰۹). با اینکه خبر مرگ او به بیت‌المقدس رسید، صلیبیها در ۵۱۸ق/۱۱۲۴م شهر صور را به کمک ناوگان ونیزی گشودند و از مصریها و طغتکین نیز، جز امان گرفتن برای مردم کار چندانی برنیامد (رانسیمان، II/162, 169-170؛ مقریزی، ۱۰۷/۳؛ قس: ابن اثیر، ۶۲۰/۱۰-۶۲۲). در غیاب بلک، در یک توطئه با کمک ۵۰ نفر ارمنی، دژ از تسلط عامل بلک درآمد و ژوسلین برای آوردن کمک، فرار کرد (رانسیمان، II/163-164). بلک بازگشت و مجدداً دژ را گشود و تمامی خائنان و اسیران صلیبی را، بجز بدوئن و دو تن دیگر کشت و شاه و دو همراهش را به حرّان فرستاد (ابن عدیم، ۲۱۳/۲). سپاه گرانی که ژوسلین به کمک آورده بود، نتوانست اسیران را نجات دهد و بدوئن در ۵۱۸ق به حلب منتقل شد. در همان سال نگهداری از اسیران به دست تمرتاش برادر بلک افتاد و او به طمع دریافت فدیهٔ نقدی و تصرف بعضی از نواحی متصرفهٔ صلیبیها، با دریافت ۲۰ هزار دینار پیش پرداخت، بدوئن را با اکرام تمام آزاد کرد. بدوئن بلافاصله پس از آزادی، پیمان خود را شکست و از استرداد آن‌بخشهایی که وعده داده بود، خودداری کرد و با همراهی دُبَیس، سلطان شاه بن رضوان، امیران خائن مسلمان و ژوسلین، به حلب و نواحی آن حمله کرد و به مردم حلب آزار فراوان رساند و به مقدسات دینی مردم توهین کرد. کار چنان بر مردم حلب تنگ شد که به خوردن مردگان پرداختند و تمرتاش هم که در میافارقین بود، کاری نکرد. اهالی حلب از آق سنقر بُرسُقی، فرمانروای موصل، کمک خواستند و او با وجود بیماری قول مساعدت داد. اما در ۵۱۹ق/۱۱۲۵م در عزاز شکست سختی از صلیبیها خورد و به حلب پناه برد و مجبور به مصالحه شد. بدوئن با همین پیروزی، بقیهٔ فدیهٔ نقدی برای آزادی گروگانها را فراهم آورد؛ سپس انطاکیه را به پسر بوهمند سپرد و به بیت‌المقدس بازگشت (ابن عدیم، ۲۱۷/۲، ۲۲۱-۲۳۱؛ رانسیمان، II/171-176).

بدوئن که پسری نداشت، دختر خود ملیسند را با صلاحدید پادشاه فرانسه به ازدواج فولک کنت آنژو درآورد تا فرزند پسر آنها جانشین او گردد (همو، II/177-178). در ۵۲۲ق/۱۱۲۸م اتابک عمادالدین زنگی امیر حلب شد و بوهمند، داماد دیگر بدوئن، در جنگی با ترکانِ دانشمندی کشته شد و همسرش به ادعای امارت، از اتابک کمک خواست. بدوئن به غارت انطاکیه لشکر کشید و در ۵۲۵ق/۱۱۳۰م شهر را گشود و امیریِ انطاکیه را، به عنوان نیابت نوه‌اش به ژوسلین داد و دخترش را به جبله و لاذقیه تبعید کرد و سپس به بیت‌المقدس بازگشت (ابن عدیم، ۲۴۶/۲-۲۴۷؛ رانسیمان، II/182-184).

چون بدوئن دوم در ۵۲۶ق/۱۱۳۱م در عکا، مرگ خویش را نزدیک دید، فولک، ملیسند و پسر یک سالهٔ آنان را که بدوئن نام داشت، همراه با بزرگان فراخواند و به شاهی آنان پس از خود وصیت کرد (ابن قلانسی، ۲۳۳؛ رانسیمان، II/184-185).

بدوئن دوم که از همان آغاز پادشاهی خود با مصر و دو دشمن قوی ترکمان، طغتکین و ایلغازی روبه‌رو بود، تقریباً سراسر دوران پادشاهی خود را در نبرد گذراند که با وجود پیروزیهای مسلمانان، در نهایت، قدرت و سیطرهٔ صلیبیها را تثبیت می‌کرد؛ زیرا ترکمانان و سایر امیران مسلمان بدون برنامه و سازماندهی معینی، تنها به قصد غارت به صلیبیها حمله می‌آوردند و با خود نیز در اختلاف بودند. سنجر سلجوقی توجهی به بستگان خود در آسیای صغیر و احوال مسلمانان سوریه و سرزمین قدس نداشت. در حالی که بدوئن دوم و صلیبیها که سخت مسلمانان را زیرنظر داشتند (نک: ابن اثیر، ۶۳۵/۱۰)، از برنامه و هدف خاصی پیروی می‌کردند (نک: رانسیمان، II/146, 148, 155؛ نیز برای تفصیل این نبردها و درگیریهای مسلمانان با همدیگر، مثلاً نک: ابن عدیم، ۱۹۰/۲-۲۰۶).

بدوئن دوم از سیاست بدوئن اول پیروی می‌کرد. در زمان او، تأسیس دو نیروی قوی شبه نظامی، نیروی صلیبیها را تقویت کرد. گسترهٔ نفوذ این دو فرقه در امور مملکت، آنان را به چنان ثروتی رساند

که به تدریج در زمرۀ قدرتهای اقتصادی و بانکی بزرگ اروپا درآمدند (عطیه، 68-67).

بدوئن سوم (۵۳۸ ـ۵۵۷ق/۱۱۴۳ـ۱۱۶۲م). پس از مرگ بدوئن دوم، دامادش فولک زمام امور را در دست گرفت. در زمان او صلیبیها برای نخستین‌بار به تفرقه گراییدند (ابن قلانسی، ۲۳۳، ۲۳۶؛ ابن عدیم، ۲۵۱/۲ـ۲۵۲). فولک در ۱۲ سال دوران پادشاهی خود، از یک سو گرفتار مشکلات خانوادگی با همسرش ملیسند بود (رانسیمان، II/190-193) و از سوی دیگر، درگیر حریفی زورمند چون عمادالدین اتابک و غارتهای گاه و بیگاه امیران دیگر ترکمان می‌شد (نک: ابن قلانسی، ۲۳۶ـ۲۳۷، ۲۳۹، ۲۴۰ـ۲۴۳، ۲۵۵، ۲۵۹؛ ابن عدیم، ۲۶۰/۲ـ ۲۶۴). دو دستگیهای درونی و حوادثی که حتیٰ گاه با پیروزیهای مقطعی نیز همراه بود، مقدمۀ ضعف دولت فرنگی قدس را فراهم آورد (نک: عطیه، 60).

با مرگ فولک در ۵۳۸ق/۱۱۴۳م در نزدیکی عکا، بدوئن سوم ۱۳ساله و مادرش ملیسند، به اتفاق تاج‌گذاری کردند (رانسیمان، II/233؛ ابن قلانسی، ۲۳۳). اتابک عمادالدین، موقع را مناسب یافت و رُها را در ۵۳۹ق تسخیر کرد و بسیاری از صلیبیها را کشت یا اسیر کرد (ابن تغری بردی، ۲۷۵/۵؛ ابن قلانسی، ۲۷۹؛ ابن عدیم، ۲۷۸/۲ـ۲۷۹). تسخیر مجدد رها در ۵۴۱ق/۱۱۴۶م به دست نورالدین اتابک، پسر عمادالدین، روی داد و مهاجمان صلیبی را سخت نگران ساخت (همو، ۲۸۹/۲ـ ۲۹۱؛ ابن اثیر، ۱۱۴/۱۱ـ ۱۱۵؛ رانسیمان، II/240-243). این نگرانی به اروپا منتقل شد و خیلی زود گروه عظیمی از داوطلبان که افراد برجسته‌ای چون کُنراد شاه آلمان و لوئی هفتم از فرانسه در میانشان بودند، در ۵۴۲ق/۱۱۴۷م به سوی قسطنطنیه حرکت کردند و سال بعد در صور و عکا پیاده شدند. بدوئن و مادرش، از کنراد در بیت‌المقدس پذیرایی کردند. با اینهمه، شجاعت و یکدلی نورالدین اتابک و معین‌الدین اُنَر، همراه با بی‌برنامگی و اختلاف صلیبیها، فتح نهایی را از آنِ مسلمانان ساخت (همو، -279 ,278 ,II/247-263 280,286-288؛ ابن عدیم، ۲۹۱/۲ـ۲۹۲).

بدوئن سوم اندک اندک دست‌مادر را از مداخله در امور دولت کوتاه کرد (رانسیمان، II/333-335) و در ۵۴۸ق/۱۱۵۳م بندر مهم عسقلان را از مصریها گرفت (همو، II/338-340, 350-351؛ ابن قلانسی، ۳۲۰ـ ۳۲۱؛ ابن عدیم، ۳۰۴/۲ـ۳۰۵؛ ابن اثیر، ۱۸۸/۱۱ـ۱۸۹). با اینهمه، سیر حوادث از ۵۴۲ق/۱۱۴۷م به بعد، نشانۀ گردش اوضاع به نفع مسلمانان بود (نک: ابن تغری بردی، ۲۸۰/۵). شکست جنگ دوم صلیبیها که از هویت ایمانی و محبوبیت نخستین حرکت برخوردار نبود، نشان داد که ضعف دولت مهاجمان لاتین فرا رسیده است (عطیه، 70,71,73). در ۵۵۲ق/۱۱۵۷م، بدوئن عهد خود را با نورالدین اتابک نادیده گرفت، اما شکست سختی از او خورد و به تنهایی از میدان جنگ گریخت. در همان سال برای تثبیت و تضمین پشتیبانی بزرگ‌ترین حامی خود مانوئل امپراتور روم، خواهرزادۀ ۱۳ سالۀ او را به زنی گرفت (ابن قلانسی، ۳۴۱ـ۳۴۲؛ رانسیمان، II/342-343, 349-350)، و چون مانوئل در سال بعد به کلیکیه و طرسوس رفت، به ملاقاتش شتافت و سال بعد که امپراتور به انطاکیه رفت، بدوئن بدون تاج و سلاح پشت سر او به راه افتاد (همو، II/351,353).

بدوئن سوم در ۵۵۷ق/۱۱۶۲م در بیروت مرد. در این هنگام به نورالدین اتابک که از سفر حج بازگشته بود، پیشنهاد شد تا با استفاده از این موقعیت به مسیحیان حمله کند. اما وی به احترام سوگواران، از این کار صرف‌نظر کرد (همو، II/361). بدوئن فرزندی نداشت، بدین‌سبب آمالریک، برادر ۲۵ ساله‌اش پس از او به پادشاهی رسید (همو، II/362-363).

بدوئن چهارم (۵۷۰ـ۵۸۱ق/۱۱۷۴ـ۱۱۸۵م). در دوران پادشاهی آمالریک، در ۵۶۶ق/۱۱۷۰م هنگامی که بدوئن‌چهارم ۹ ساله بود، معلوم شد که به بیماری جذام گرفتار است. از این‌رو، تصمیم گرفته شد که خواهرش سیبیلا را که بعداً بدوئن پنجم از او زاده شد، به سرعت شوهر بدهند که درصورت لزوم جانشینی برای آمالریک باشد (همو، -II/392 393).

چند حادثۀ مهم در دوران پادشاهی ۱۲ سالۀ آمالریک روی داد: ظهور صلاح‌الدین برادرزادۀ شیرکوه، سردار بزرگ نورالدین؛ تقاضای بی‌نتیجۀ کمک از اروپا و بیهودگی فرستادن سپاهی از جانب مانوئل امپراتور روم که با تلفات سنگین بازگشت (همو، II/384-388, 392؛ نیز نک: عطیه، ۱۰۳)؛ دخالت بی‌نتیجۀ آمالریک در کار مصر به خیال استفاده از اختلاف و تفرقۀ شاور وزیر دربار مصر با نورالدین و شیرکوه و صلاح‌الدین (نک: ابن تغری بردی، ۳۴۸/۵ـ۳۴۹؛ قس: بنداری، ۶۰/۱ـ ۶۴)؛ و سرانجام برچیده شدن خلافت فاطمی مصر به دست صلاح‌الدین در شوال ۵۶۹/مۀ ۱۱۷۴ (عطیه، 76-75).

درست در همان سال که صلاح‌الدین روی به شام نهاد (نک: ابن اثیر، ۴۳۵/۱۱) بدوئن چهارم، نوجوان جذامی ۱۳ ساله، شاه شد و نیابت سلطنت برعهدۀ ریموند که مردی کاردان بود، سپرده شد. در آن زمان دودستگی کامل در امور صلیبیها حکم‌فرما بود و شاه ناتوان، در ۵۷۲ق/۱۱۷۶م دایی خود ژوسلین را به خوان‌سالاری خویش گماشت و مادر خود، همسر نخستینِ آمالریک را ــ که زنی مداخله‌جو بود ــ به دربار آورد (رانسیمان، II/404-407)، اما کاملاً مشهود بود که بدوئن چهارم ماندنی نیست و خواهرش سیبیلا که بدوئن پنجم را به دنیا آورده بود، نیز بیوه شد (همو، II/411). با وجود این، هنگامی که صلاح‌الدین دوباره به شام حمله کرد، بدوئن با شجاعتی کم مانند بر او پیروز شد (ابن اثیر، ۴۴۲/۱۱ـ۴۴۳)، اما در ۵۷۵ق/۱۱۷۹م به سختی از او شکست خورد (رانسیمان، II/416-422؛ ابن اثیر، ۴۵۵/۱۱ـ۴۵۷).

بدوئن چهارم که در همان ایام، سخت گرفتار رسواییها و دخالتهای بیش از حد مادر خود بود، با بی‌میلی به ازدواج مجدد خواهرش با مردی به نام گی‌دولوزینان رضایت داد (رانسیمان، II/423-424). مرگ امپراتور مانوئل نیز، او را از یک حامی بزرگ محروم ساخت. همچنین

توافق جانشین او آندرونیکوس با صلاح‌الدین، برای جلوگیری از تهاجم سلجوقیان روم، دست صلاح‌الدین را در برابر صلیبیها بازگذاشت (همو، II/426, 428-429).

به این ترتیب، شاه جوان که اندک اندک نیروی بدنی خود را در اثر مرض جذام از دست می‌داد، در نتیجهٔ محروم شدن از حامیان و نیز تفرقهٔ اطرافیان و امیران خود، عملاً در برابر دشمن سرسختی مانند صلاح‌الدین تضعیف شد. بدوئن دوبار کوشید تا از تاخت و تازهای پیمان شکنانهٔ یکی از امیران خود، رینالد شاتیونی ــ که به شدت خشم صلاح‌الدین را برانگیخته بود ــ جلوگیری کند، اما رینالد (در منابع اسلامی: ارناط) فرمان او را گردن نمی‌نهاد. از سویی دیگر، گی دولوزینان که از سوی بدوئن به‌نیابت انتخاب شده بود، در بیت‌المقدس با شاه گستاخی کرد. پس بدوئن در ۵۷۹ق/۱۱۸۳م، خواهرزادهٔ خود، بدوئن پنجم، پسر ۶ سالهٔ سیبیلا را جانشین خود نامید و گی را از نیابت خود و ادارهٔ امور عزل کرد و در کمال ناتوانی بدنی، در حالی که جذام تمام اندامهای او را از کار انداخته بود، مجدداً زمام امور را در دست گرفت. دو سال بعد طی وصیتی نیابت بدوئن پنجم را با اصرار زیاد به کنت ریموند سپرد و چندی بعد درگذشت (همو، II/430-440, 443-444؛ ابن اثیر، ۵۲۶/۱۱).

بدوئن پنجم (۵۸۱-۵۸۲ق/۱۱۸۵-۱۱۸۶م). ریموند بلافاصله برای ۴ سال با صلاح‌الدین صلح کرد. سال بعد، بدوئن پنجم نیز در ۹ سالگی در عکامرد و کار مملکت به‌آشفتگی کشید (رانسیمان، II/445-446). صلاح‌الدین سرانجام حمله برد، شهرها را یک به یک گشود و بیت‌المقدس را نیز فتح کرد. او همهٔ سران صلیبیها را دستگیر ساخت و جز رینالد شاتیونی که به دست خود گردن زد، با همهٔ اسیران با محبت و احترام رفتار کرد (ابن اثیر، ۵۳۷/۱۱، ۵۴۹؛ ابن عدیم، ۹۴/۳-۹۹؛ رانسیمان، II/458-460, 465-466). با مرگ بدوئن پنجم سلسلهٔ شاهان فرنگی قدس منقرض شد و فتح بیت‌المقدس، به سیطرهٔ صلیبیها بر این سرزمین پایان داد.

مآخذ: ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن تغری بردی، *النجوم*؛ ابن خلدون، *العبر*؛ ابن عدیم، عمر، *زبدة‌الحلب من تاریخ حلب*، به کوشش سامی دهان، دمشق، ج ۲، ۱۹۵۴م، ج ۳، ۱۹۶۸م؛ ابن قلانسی، حمزه، *ذیل تاریخ دمشق*، به کوشش آمدرُز، بیروت، ۱۹۰۸م؛ بنداری اصفهانی، فتح، *سنا البرق الشامی*، *مختصر البرق الشامی* عمادالدین کاتب، به کوشش رمضان ششن، بیروت، ۱۹۷۱م؛ دباغ، مصطفی مراد، *بلادنا فلسطین*، الخلیل، ۱۹۷۴-۱۹۷۶م؛ ذهبی، محمد، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش شعیب ارنؤوط و ابراهیم زیبق، بیروت، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م؛ صوری، ویلیام، *الحروب الصلیبیة*، ترجمهٔ حسن حبشی، قاهره، ۱۹۹۱م؛ عطیه، حسین محمد، *امارة انطاکیة الصلیبیة و المسلمون*، قاهره، ۱۹۸۹م؛ مصطفی، شاکر، «فلسطین مابین العهدین الفاطمی و الایوبی»، موسوعهٔ خاص، ج ۲؛ مقریزی، احمد، *اتعاظ الحنفا*، به‌کوشش محمدحلمی محمداحمد، قاهره، ۱۳۹۳ق/۱۹۷۳م؛ نیز:

Atiya, A.S., *Crusade, Commerce and Culture*, New York, 1966; Runciman, S., *A History of the Crusades*, London, 1965.

منوچهر پزشک

بَدَوِیّه، یکی از طریقه‌های پرطرفدار صوفیه در مصر که در قرن ۷ق/۱۳م توسط احمد بدوی (ه م) شکل گرفت و به طریقهٔ احمدیه و سطوحیه نیز معروف است.

هرچند از مراحل نخستین شکل گیری طریقهٔ بدویه در زمان حیات احمد بدوی (۵۹۶-۶۷۵ق/۱۲۰۰-۱۲۷۶م) اطلاع چندانی در دست نیست، اما روشن است که این طریقه در زمان خلفای او رشد و گسترش فزاینده‌ای یافت و آیینهای مولودی که بر مزار او در طنطای مصر برگذار می‌شد، نظم و ترتیب خاصی به خود گرفت (عدوی، ۲۵۳/۷؛ شعرانی، ۱۸۵/۱-۱۸۶). همین امر و نیز اینکه خلفای بدوی بیش از همه در مصر فعالیت داشتند، موجب آن شد که مرکزیت این طریقه در مصر باقی بماند (تریمینگام، 14,45؛ عاشور، ۲۴۰-۲۴۴).

نخستین خلیفهٔ احمد بدوی، سیداحمد عبدالعال بود که ظاهراً از کودکی نزد وی پرورش یافته بود (شعرانی، ۱۸۴/۱-۱۸۵؛ شبلنجی، ۲۶۲-۲۶۳). عبدالعال بر آرامگاه پیر و مرشد خود زاویه‌ای بنا کرد که در آن به زندگی درویشان و ارشاد مریدان و کمک به زائران رسیدگی می‌شد (شعرانی، ۱۸۵/۱). وی پس از آن پیروان این طریقه را در ۴ خانقاه که هر یک دارای سرپرستی بود، جای داد: ۱. کناسیه، که شیخ این خانقاه محمد سطوحی کناسی بود و پیروان وی همه ساله در روز ولادت احمد بدوی مزار وی را جارو می‌زدند؛ ۲. منایفه، به سرپرستی شیخ رمضان اشعث سطوحی که صاحب کراماتی نیز بود؛ ۳. سلامیه و مرازقه، که سرپرستی این دو خانقاه را عمر شناوی اشعث به عهده داشت و به‌همین سبب، برخی این دو خانقاه را یکی شمرده‌اند؛ ۴. انبابیه، که احتمالاً شیخ یوسف انبابی سطوحی، از یاران نزدیک احمد بدوی شیخ آن بوده است (همانجا؛ عاشور، ۲۰۷، ۲۰۸؛ نیز نک: تریمینگام، 274).

پیروان طریقهٔ بدویه برای رسیدن به درجات کمال باید متصف به صفات علم، حلم، بخشش، شفقت، صبر و تقوا می‌بودند (عاشور، ۲۰۴). آنان پس از عبدالعال ــ که لباس سرخ می‌پوشید ــ رنگ سرخ را شعار خود قرار دادند (شعرانی، همانجا؛ شبلنجی، ۲۶۳). چنانکه شعرانی در *طبقات* خود آورده است (۱۸۶/۱-۱۸۷)، در هنگام حیات او آیین مولودی احمد بدوی یک‌بار در سال و به گستردگی برگذار می‌شد و گروه بی‌شماری از نقاط مختلف مصر و کشورهای اطراف بر مزار او گرد می‌آمدند. این مراسم و برخی اعمال آن گاه نیز به سبب عدم رعایت موازین شریعت و وقوع برخی محرمات مورد اعتراض علما قرار می‌گرفت (نبهانی، ۳۱۱/۱-۳۱۲).

در حال حاضر هر سال ۳ مولودی بزرگ، میانه و کوچک را که همواره با جشنها و آیینهای خاصی همراه است، برای احمد بدوی در شهر طنطا، محل مزار او بر پا می‌کنند. تاریخ برپایی این مولودیها به زمان احمد بدوی که در روز ولادت پیامبر(ص) مراسم خاصی را برپا می‌داشت و نیز سیدعبدالعال باز می‌گردد. پس از درگذشت احمد بدوی جماعت کثیری برای تسلیت‌گویی نزد عبدالعال رفتند و برای انجام دادن این مراسم ــ به علت کوچکی شهر طنطا ــ در اطراف شهر گرد آمدند.

در همان هنگام به عبدالعال تأکید کردند که این آیین رسم همیشگی آنها باشد. از آن پس هر ساله مراسمی را در همان تاریخ به عنوان مولودی بزرگ برگذار می‌کنند (عاشور، ۲۵۸-۲۶۰).

منشأ مولودی کوچک نیز به شیخ شرنبلابی ــ که از مشایخ فرقهٔ احمدیه بود ــ بازمی‌گردد. ظاهراً یک بار وی با مریدانش، چندی پس از مراسم مولودی بزرگ به زیارت آرامگاه شیخ آمد و مراسم ذکر و عبادت را به مدت چند شب در آنجا برپا داشت. این خود تبدیل به رسم و آیینی شد که هر ساله بر مزار احمد بدوی برگذار می‌گردد (همو، ۲۶۰).

سومین مولودی که به رجبی و عمامه‌پیچی نیز شهرت دارد، منسوب به شیخ رجبی است که او نیز از مشایخ این طریقه بوده است. وی برای تجدید پیچیدن عمامهٔ شیخ ــ که به رسم یادگار بر مزار وی گذاشته شده بود ــ مراسمی را برپا داشت و این آیین تبدیل به مولودی هر ساله شد (همانجا). عمامهٔ احمد بدوی هر ساله در این مراسم توسط یکی از مشایخ این طریقه بر سر بسته می‌شد (شعرانی، ۱/۱۸۵؛ شبلنجی، همانجا). مولودیها علاوه بر جنبهٔ مذهبی، جنبهٔ اقتصادی، اجتماعی و تفریحی نیز داشت و امروزه هم از اینگونه تفریحات در این مراسم به چشم می‌خورد (عاشور، ۲۵۶-۲۶۱).

در حال حاضر طریقهٔ بدویه به ۱۶ شاخه یا بیت تقسیم می‌شود که اینهاست: شناویه، سلامیه، حلبیه، مرازقه، کناسیه، حمودیه، زاهدیه، عشیبیه، تسفیانیه، عربیه، سطوحیه، بنداریه، مسلمیه، منایفه، انبابیه و بیومیه (عاشور، ۱۸۹؛ تریمینگام، 275-274؛ طویل، ۷۷).

مآخذ: شبلنجی، مؤمن، *نورالابصار*، بیروت، دارالفکر؛ شعرانی، عبدالوهاب، *الطبقات الکبریٰ*، قاهره، ۱۳۷۴ق؛ طویل، توفیق، *التصوف فی مصر*، قاهره، ۱۹۸۸م؛ عاشور، سعید عبدالفتاح، *السید احمد البدوی، شیخ و طریقة*، قاهره، ۱۹۶۷م؛ عدوی، احمد زکی، مقدمه و حاشیه بر *النجوم* ابن تغری بردی؛ نبهانی، یوسف، *جامع کرامات الاولیاء*، قاهره، ۱۳۲۹ق؛ نیز:
Trimingham, J.S., *The Sufi Orders in Islam*, London etc., 1971.
آمال صراف

بُدْهَنِ شَطّاری، از عارفان طریقهٔ شطاریه در سده‌های ۹-۱۰ق/ ۱۵-۱۶م و از نوادگان شیخ عبدالله شطاری. سلسله نسب وی با چند واسطه به شیخ شهاب‌الدین عمر سهروردی (د ۶۳۲ق/۱۲۳۵م) می‌رسد. جد وی شیخ عبدالله شطاری که مرید و خلیفهٔ شیخ محمد طیفوریه و از عارفان سلسلهٔ طیفوریه بود، در سدهٔ ۹ق به فرمان شیخ خود از ایران به هند سفر کرد و در روستای ماندو ــ از توابع مالوه (نک: ندوی، ۴۹) ــ سکنیٰ گزید و طریقت شطاریه را در آنجا بنیان نهاد (دهلوی، ۱۸۲؛ شاهنوازخان، ۲/۵۸۳؛ غوثی، ۱۴۷-۱۴۹؛ غلام‌سرور، ۲/۳۰۶-۳۰۷).

بدهن مدتی در روستای اچولی اقامت داشت (چشتی، ۱۱۹۶)؛ سپس به جونپور رفت و در سلک ارادتمندان شیخ حافظ جونپوری، مرید و خلیفهٔ شاه عبدالله شطاری درآمد و اصول طریقت شطاریه را از او فرا گرفت (غوثی، ۱۸۷؛ رضوی، II/155). وی در طریقهٔ چشتیه شاگرد و مرید شیخ محمد عیسیٰ تاج جونپوری بود و در این طریقه به مقام شیخیت رسید (چشتی، همانجا؛ عبدالحی، ۴/۵۲-۵۳؛ رضوی، I/367). بدهن ظاهراً افزون بر دو طریقهٔ شطاریه و چشتیه، در طریقهٔ سهروردیه نیز سلوک نمود و با تعالیم و اصول این سلسله نیز آشنایی یافت، چنانکه شاگردش قطبن نیز خود را از عارفان سهروردی می‌دانست (شیرانی، ۳/۵۱؛ رضوی، همانجا).

بدهن در زمان حکومت سلطان سکندر بن بهلول لودی (حک ۸۹۴-۹۱۵ یا ۹۲۳ق/۱۴۸۹-۱۵۰۹ یا ۱۵۱۷م)، در هند به عنوان پیر و شیخ طریقت شطاری به ارشاد و تعلیم مریدان پرداخت. برخی از مریدان او که خود در شمار بزرگان بودند، بدین‌شرحند: ۱. شیخ رزق‌الله، معروف به راجن و متخلص به مشتاقی (د ۹۸۹ق/۱۵۸۱م). وی عموی شیخ عبدالحق دهلوی و از جمله عارفان و فاضلان آن عصر بود. شیخ رزق‌الله نزد شیخ بدهن تلقین ذکر یافت. ۲. شیخ ولی شطاری بدولی (د ۹۵۶ق/۱۵۴۹م). ۳. شیخ قطب علی قطبن مؤلف افسانهٔ عشقی مرگاوتی. ۴. شیخ بهاءالدین مندوی (د ۹۲۱ق/۱۵۱۵م) که از مصاحبان بدهن بود و ظاهراً توسط او به طریقت شطاریه ارادت یافت (دهلوی، ۲۰۶؛ عبدالحی، ۴/۵۳؛ غوثی، شیرانی، همانجاها؛ رضوی، I/366-367, II/155؛ نیز برای اطلاع دربارهٔ شیخ رزق‌الله، نک: دهلوی، ۱۸۰؛ غلام‌سرور، ۱/۴۴۰-۴۴۱).

کراماتی نیز به بدهن نسبت داده شده است؛ از جمله دربارهٔ او گفته‌اند: به هنگام مرگ به فرزندش شیخ صدرالدین وصیت کرد که پس از آنکه به من کفن پوشاندی در کنارم بیارام تا تو را نعمت بخشم. شیخ صدرالدین نیز به وصیت پدر عمل کرد و پس از آن بود که اسرار عالم ملکوت و جبروت از عرش تا تحت الثریٰ بر وی آشکار شد و راه بدهن را ادامه داد (چشتی، ۱۱۹۶-۱۱۹۷).

بدهن در پانی پت درگذشت و همانجا به خاک سپرده شد. تاریخ وفات او دانسته نیست، اما با توجه به شرح حال مختصر او و نیز تاریخ درگذشت مریدانش می‌بایست در اواسط سدهٔ ۱۰ق/۱۶م وفات یافته باشد. پس از او شیخ ولی شطاری در روستای بدولی راه استادش را ادامه داد (نک: رضوی، همانجا؛ EI^2, I/1284).

مآخذ: چشتی، عبدالرحمان، *مرآة الاسرار*، ترجمهٔ علی‌اصغر چشتی صابری، لاهور، ۱۴۱۱ق؛ دهلوی، عبدالحق، *اخبار الاخیار*، دیوبند، ۱۳۳۲ق؛ شاهنوازخان، *مآثرالامرا*، به کوشش عبدالرحیم و میرزا اشرف علی، کلکته، ۱۳۰۸ق/۱۸۹۰م؛ شیرانی، حافظ محمود، *مقالات*، به کوشش مظهر محمود شیرانی، لاهور، ۱۹۶۹م؛ عبدالحی، *نزهة الخواطر*، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۴ق/۱۹۵۴م؛ غلام‌سرور لاهوری، *خزینة الاصفیا*، لکهنو، ۱۲۹۰ق؛ غوثی شطاری، محمد، *گلزار ابرار*، به کوشش محمد ذکی، پتنه، ۱۹۹۴م؛ ندوی، معین‌الدین، *معجم الامکنة*، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۳ق؛ نیز:
EI^2; Rizvi, A.A., *A History of Sufism in India*, New Delhi, 1986.
محمدجواد شمس

بَدیع، در لغت به معنی پدیدآورنده، نوآورنده (فاعلی)، نیز نوآورده شده و جدید (مفعولی)؛ و در اصطلاح شاخه‌ای از علوم بلاغت که دربارهٔ چگونگی آرایشهای لفظی و معنوی کلام پس از رعایت اصول بلاغت گفت و گو می‌کند (نک: سکاکی، ۲۰۰؛ خطیب، ۱/۴۷۷؛ سیوطی،

۱۳۷).

در اوایل عصر عباسی شاعران نوگرایی چون بشار (د ۱۶۷ق/ ۷۸۳م)، مسلم‌بن ولید (د ۲۰۸ق/۸۲۳م) و ابوتمام (د ۲۳۱ق/۸۴۶م)، در سروده‌های خود صنایع طریف و بدیع را به کار گرفتند؛ به گونه‌ای که گروهی این دسته از شاعران را مخترع دانش بدیع دانسته‌اند (همو، ۱۲؛ ضیف، *البلاغة...*، ۲۸؛ زرین‌کوب، ۴۱۵-۴۱۶). گفته شده است: نخستین کسی که کلمهٔ بدیع را پیشنهاد کرد، مسلم بن ولید بود؛ سپس جاحظ (د ۲۵۵ق/۸۶۹م) آن را در جای جای آثارش به کار برد (ضیف، همان، ۶۹). البته مراد جاحظ از بدیع همان تعابیر بلاغی و سخنان و عبارات دل‌انگیز و زیباست. او بدیع را از ویژگیهای زبان عربی، و علت اساسی برتری این زبان بر دیگر زبانها دانسته است (۲۵۴/۳؛ نیز نک: عتیق، ۱۱). وی در کتاب *البیان و التبیین* به فنونی نظیر استعاره، تشبیه، احتراس، حسن تقسیم، سجع، کنایه، ازدواج، اسلوب حکیم، ایجاز، ارصاد، تسهیم، اقتباس و مساوات پرداخته، اما برای آنها تعریفی ارائه نکرده است (ضیف، همان، ۵۶؛ شرف، ۱۵؛ عتیق، همانجا؛ خفاجی، مقدمه بر *الایضاح*، ۹/۱، *البحوث...*، ۱۷۷-۱۷۸؛ مبارک، ۵۵-۵۸). این نکته درخور ذکر است که دانشمندانی چون فرّاء (د ۲۰۷ق/۸۲۲م) و ابوعبیده مَعْمَر بن مثنیٰ (د ۲۰۸ق) ــ البته به شیوهٔ لغویان ــ در آثار خود برخی مباحث بلاغی را مطرح کرده‌اند (ضیف، همان، ۲۹). همچنین گفته شده که اصمعی دربارهٔ تجنیس کتابی نگاشته است (ابن معتز، ۲۵؛ ضیف، همان، ۳۰). بنابراین، واژهٔ بدیع و مشتقات آن در روزگار جاحظ مفهومی عام داشته، و مباحث علم معانی و بیان را نیز شامل می‌شده است.

مبرد (د ۲۸۵ق/۸۹۸م) در اثر ارزشمند خود *الکامل* بخش گسترده‌ای را به تشبیه اختصاص داده، و آن را به انواع مختلفی چون تشبیه مفرط، مصیب، مقارب و بعید تقسیم کرده است. نمونه‌هایی که وی در این باب ذکر کرده است، همه در مقولهٔ بدیع در مفهوم عامش جای می‌گیرد (۳۲/۳ بب).

مراد ابن قتیبه (د ۲۷۶ق/۸۸۹م) نیز از واژهٔ بدیع در آثار خود همان مفهوم عام آن است. وی می‌گوید: شعر تنها به سبب لفظ و معنای خوب برگزیده نمی‌شود، بلکه در این امر عوامل دیگری چون تشبیه مؤثر است (*الشعر...*، ۸۴/۱). ابن قتیبه در تألیفات خود از مباحثی چون استعاره، مجاز، مقلوب، کنایه، تکرار، تقدیم و تأخیر و... که بعدها در زمرهٔ موضوعات علم بیان و بدیع قرار گرفت، سخن گفته است (مثلاً نک: *تأویل...*، ۱۵، ۱۰۳، ۱۳۵، ۲۳۲؛ ضیف، همان، ۵۸-۶۰).

در ۲۷۴ق ابن معتز (ه م)، کتاب *البدیع* خود را نگاشت (نک: ص ۵۸). اثر او نخستین کتابی است که با این عنوان ارائه می‌شود (ابن رشیق، ۲۶۵/۱؛ مبارک، ۶۵؛ عتیق، ۱۱-۱۲). ابن معتز در مقدمهٔ اثر خود اعتراف می‌کند که این نام‌گذاری از ابتکارات او نیست و وی تنها آنچه را در قرآن، لغت، احادیث پیامبر، سخن صحابه و اشعار پیشینیان ــ که نوخاستگان آن را بدیع نامیده‌اند ــ یافته، گردآوری کرده است، تا دانسته شود که شاعرانی مانند بشار، مسلم و ابونواس مخترع این دانش نبوده‌اند، بلکه آنان در آثار خود این صنایع را بسیار به کار می‌گرفتند (ص ۱؛ ضیف، همان، ۶۷-۶۸؛ عتیق، ۱۲). بنابراین، ابن معتز در زمینهٔ علم بدیع تنها ادعای برتری کرده (ص ۵۸)، زیرا این فن پیش از او شناخته شده بوده است و جاحظ، مبرد و ابن قتیبه در کتابهای خود علاوه بر مباحثی که ابن معتز آورده است، به مباحث دیگری نیز پرداخته‌اند که ابن معتز از آنها نام نبرده است. ابن معتز در اثر خود از نوشته‌های جاحظ بسیار استفاده کرده است. مباحث طرح شده در کتاب ابن معتز که وی همه را در مقولهٔ بدیع جای داده است، عبارتند از استعاره، تجنیس، مطابقه، رد اعجاز الکلام علیٰ ما تقدمها و مذهب کلامی. ابن معتز بدیع را منحصر به ۵ موضوع یاد شده می‌داند. البته او بابهای دیگری را مانند التفات، تأکید مدح شبیه به ذم و تجاهل العارف در پایان کتابش آورده، و آنها را از دایرهٔ بدیع خارج کرده، و تنها در زمرهٔ محسنات قرارشان داده است (ص ۵۸ بب؛ مبارک، ۶۵-۶۶، حاشیه؛ شرف، ۱۹-۲۰؛ ضیف، همان، ۵۶). بنابراین، بدیع نزد ابن معتز هم فراگیرتر از آن چیزی است که امروزه تعریف می‌شود (نک: مبارک، ۶۹).

پس از ابن معتز دانشمند هم عصر او قدامة بن جعفر (د ۳۳۷ق/ ۹۴۸م)، کار او را گسترش داد و به صنایعی با نامهای تازه اشاره کرد که عمدتاً عبارتند از ترصیع، غلو، تقسیم، مقابله، تفسیر، تتمیم، مبالغه، مساوات، اشاره، إرداف، تمثیل و مطابقه (که بعدها مماثله و تعطف خوانده شدند) و توشیح که ظاهراً با توجه به آنچه ابن معتز رد الاعجاز علیٰ ما تقدمها من الکلام خوانده است، مطابقت دارد. او همچنین ایغال را به مباحث ابن معتز افزود و اثر خود را *نقد الشعر* نامید (نک: ص ۸۰، ۱۴۱، ۱۴۲، ۱۴۴، ۱۵۳، ۱۶۷-۱۶۸؛ عتیق، ۱۶؛ مبارک، ۷۷-۷۸). تکافو در کتاب قدامه همان است که ابن معتز آن را مطابقه نامیده است (ضیف، همان، ۹۲). قدامه در کتاب خود از رهگذر سخن درخصوص نقد شعر، صنایع بدیعی را مطرح می‌کند و به صفات و ویژگیهای لفظ می‌پردازد. در حقیقت، وی مانند بسیاری از دانشمندان پس از خود صنایع بدیعی را ابزار نقد شعر قرار می‌دهد (مثلاً نک: ص ۸۰؛ عتیق، همانجا؛ مبارک، ۶۵). کتاب *نقد الشعر* تأثیر قابل توجهی در آثار بلاغی پس از خود گذارد (شرف، ۲۲؛ خفاجی، مقدمه بر *نقد الشعر*، ۸-۹، ۵۸).

رُمّانی (د ۳۸۶ق/۹۹۶م) در کتاب خود *النکت فی اعجاز القرآن* برخی از عنوانهای بدیع مانند تجنیس را آورده است (ص ۹۹)؛ سپس ابوهلال عسکری (د ح ۴۰۰ق/۱۰۱۰م) فصل نهم *کتاب الصناعتین* خود را به بدیع اختصاص می‌دهد و آن را با استعاره و مجاز آغاز می‌کند (ص ۲۰۴-۲۰۵). بنابراین، کلمهٔ بدیع در این کتاب همچنان در مفهوم فراگیرش به کار رفته است. بدیع نزد وی مشتمل بر ۳۵ فن است. او بر آنچه گذشتگان آورده‌اند، تشطیر، مجاوره، تطریز، مضاعفه، استشهاد، تلطف و... را افزود و آن را گسترشی بیشتر داد (ص ۳۲۷-۳۴۳؛ قس:

شرف، ۲۳، حاشیه؛ ضیف، همان، ۱۴۲؛ عتیق، ۲۰؛ مبارک، ۸۴ـ۸۵).

باقلانی (د ۴۰۳ق/۱۰۱۳م) در *اعجاز القرآن* به تقلید از ابن معتز و ابوهلال عسکری فصلی برای سخن دربارهٔ بدیع گشوده، آن را با استعاره آغاز می‌کند و به دنبال آن به عنوانهایی چون ارداف، مماثله، مطابقه، جناس و... می‌پردازد (ص ۱۰۶ به؛ نیز نک: ضیف، همان، ۱۱۰ـ۱۱۲).

در سدهٔ ۵ق/۱۱م ابن رشیق (د ۴۵۶ق/۱۰۶۴م) کتاب *العمدة فی صناعة الشعر و نقده* را تألیف کرد. در این کتاب برخی از بخشها به مباحث بیان و برخی دیگر به محسنات بدیعی اختصاص داده شده است. وی بحث دربارهٔ بدیع را با بیان تفاوت میان اختراع و ابداع آغاز می‌کند؛ آنگاه به معنای لغوی بدیع پرداخته، به سراغ ابن معتز و تقسیم‌بندی بدیع از دیدگاه وی می‌رود. بدیع در کتاب *العمده* همان معنای عام خود را دارد و مثلاً استعاره و تشبیه را نیز که از مباحث بیانی است، شامل می‌شود (نک: ۲۵۶/۱؛ عتیق، ۲۳، ۲۵؛ ضیف، عصر...، الجزیرة العربیة...، ۲۹۹). ابن رشیق به مباحث بدیعی پیشینیان خود عنوانهای توریه، تردید، تفریع، استدعا، تکرار، نفی الشیء بایجابه، اطراد، اشتراک و تغایر را افزود (نک: عتیق، همانجا). او همچنین در فنون بدیعی تغییراتی ایجاد کرد و نام برخی از آنها را تغییر داد؛ مثلاً «رد العجز علی الصدر» را «تصدیر» نامید (۳/۲؛ شرف، ۲۴؛ ضیف، *البلاغة*، ۱۴۹).

ابن سنان خفاجی (د ۴۶۶/۱۰۷۴م) در کتاب *سر الفصاحه* کار قدامه را دنبال کرد. او فنونی را که به لفظ ارتباط دارد، از فنونی که مرتبط با معناست، متمایز ساخت (نک: صعیدی، «هـ») و بدون تردید این تقسیم‌بندی او اساس تقسیم‌بندی علوم بدیعی به لفظی و معنوی از سوی دانشمندان متأخر قرار گرفت (شرف، ۲۵ـ۲۶). با اینهمه، دانش بدیع در اثر او استقلال نیافت.

عبدالقاهر جرجانی (د ۴۷۱/۱۰۷۸م) که برخی او را واضع علم بلاغت دانسته‌اند (نک: رضا، «ز، ط»؛ عتیق، ۲۶)، در *اسرار البلاغه* بدیع را به تشبیه، استعاره و تمثیل و دیگر انواع بدیع از جمله تجنیس، حشو، طباق، مجاز لغوی و عقلی، حسن تعلیل و... اطلاق کرده است (ص ۵، ۶، ۱۴). همو در اثر بلاغی دیگر خود *دلائل الاعجاز* علاوه بر آنچه در *اسرار البلاغه* متذکر شده بود، به فصل، وصل، قصر، تقدیم و تأخیر و حذف که امروزه در علم معانی مطرح می‌شود، نیز پرداخت و همهٔ این مباحث را بیان نامید که بدون تردید با بدیع در معنای عامش، یعنی شگفت‌انگیز، جدید و نو مترادف بود؛ زیرا مشاهده می‌شود که آنچه را در *اسرار البلاغه* بدیع نامیده، در *دلائل الاعجاز* بیان خوانده است (شرف، ۲۷ـ۲۸). گفتنی است که عبدالقاهر نیز مباحثی مانند جناس، سجع، حسن تعلیل و طباق را که منحصراً امروزه در حوزهٔ علم بدیع قرار می‌گیرد، بسیار کم‌رنگ و به عنوان مباحث فرعی مطرح کرده است (نک: عتیق، ۲۶، ۲۸؛ مبارک، ۱۰۴).

در سدهٔ ۶ق/۱۲م زمخشری (د ۵۳۸ق/۱۱۴۳م) در کتاب تفسیر خود مباحث علم بدیع را در حاشیهٔ مباحث مربوط به معانی و بیان مطرح کرد، اما به شرح و تفصیل آنها نپرداخت؛ زیرا او مانند بسیاری از متکلمان عقیده داشت که مباحث بدیع نمی‌تواند وارد بحث دربارهٔ اعجاز قرآن گردد (نک: ضیف، همان، ۲۷۰؛ عتیق، ۲۹).

أسامة بن منقذ (د ۵۸۴ق/۱۱۸۸م) در کتاب خود *البدیع فی نقد الشعر* فن بدیع را ــ البته با همان معنای فراگیرش ــ گسترش داد. گفتنی است که بیشتر مباحث این کتاب را عنوانهایی به خود اختصاص داده است که امروزه بدیع خوانده می‌شود. وی به گفتهٔ خود در تدوین این اثر از *البدیع* ابن معتز، کتاب *الصناعتین* ابوهلال و *العمدهٔ* ابن رشیق بهره برد (اسامه، ۸؛ شرف، ۲۹). رشید وطواط (د ۵۷۳ق/۱۱۷۷م) در کتاب *حدائق السحر فی دقائق الشعر* کوشید تا فنون بدیع عربی را با فارسی تطبیق دهد (عتیق، ۳۰).

در کتاب *نهایة الایجاز* فخرالدین رازی (د ۶۰۶ق/۱۲۰۹م) نیز همچنان مباحث علم بدیع در میان دیگر مباحث وارد شد. او در این زمینه از اثر وطواط سود جست (نک: ضیف، همان، ۲۸۵ـ۲۸۶؛ عتیق، ۳۲).

در سدهٔ ۷ق/۱۳م سکاکی (د ۶۲۶/۱۲۲۹م) در بخش سوم کتاب مشهور خود *مفتاح العلوم* برای نخستین‌بار معانی و بیان را به صورت مستقل، و دانش بدیع را جزو ملحقات آن دو علم قرار داد. وی محسنات بدیعی را به دو بخش معنوی و لفظی تقسیم کرد: در بخش اول مباحث مطابقه، مقابله، مشاکله، مراعات نظیر، مزاوجه، لف و نشر، جمع، تفریق، تقسیم، جمع‌وتفریق، جمع‌وتقسیم، جمع و تفریق و تقسیم، ایهام، تأکید، مدح شبیه به ذم، توجیه، سوق المعلوم مساق غیره، اعتراض، التفات و تقلیل اللفظ و لاتقلیله وارد شد و در بخش دوم عنوانهای تجنیس، اشتقاق، رد العجز الی الصدر، قلب، اسجاع (سجع) و ترصیع جای گرفت (ص ۲۰۰ـ۲۰۴؛ شرف، ۲۹ـ۳۰؛ خفاجی، *البحوث*، ۱۷۹؛ زرین‌کوب، ۴۱۳). البته باید گفت که سکاکی به همهٔ محسنات بدیعی که تا زمان او شناخته شده بود، اشاره نکرده است.

از این زمان به بعد، توجه به دانش بدیع به عنوان سومین شاخه از دانش بلاغت، آغاز می‌گردد. مثلاً بدرالدین ابن مالک (د ۶۸۶ق/۱۲۸۷م) کتاب *مفتاح العلوم* سکاکی را تلخیص کرد و از پیچیدگیهای منطقی، کلامی و فلسفی زدود و آن را *المصباح فی علوم المعانی و البیان و البدیع* نامید. وی در این اثر ۲۸ فن به ۲۶ فن سکاکی افزود (عتیق، ۴۷ـ۴۸).

خطیب قزوینی (د ۷۳۹ق/۱۳۳۸م) به پیروی از سکاکی، در کتاب خود *تلخیص المفتاح* محسنات بدیعی را به لفظی و معنوی تقسیم کرد و کار سکاکی را وسعت بخشید. او خود در کتاب دیگرش *الایضاح* با تفصیل بیشتری به مباحث دانش بدیع به صورت مستقل پرداخت (شرف، ۳۰؛ ضیف، همان، ۳۴۷ـ۳۵۱).

گفتنی است که در همین زمان ابن ابی الاصبع (د ۶۵۴ق/۱۲۵۶م) در دو کتاب خود *تحریر التحبیر فی صناعة الشعر* و *بدیع القرآن*، بدیع را در معنای عمومی خود به کار برد و در کنار محسنات بدیعی به مباحث

علم معانی نیز پرداخت. ضیاءالدین ابن اثیر (د ۶۳۷ق/۱۲۳۹م) نیز در *المثل السائر فی ادب الکاتب و الشاعر* این مباحث را بیان نام نهاد (شرف، ۳۱-۳۲؛ عتیق، ۴۰، ۴۶؛ ضیف، همان، ۳۵۹؛ عصر، مصر، ۱۲۲-۱۲۳). علاوه بر آنچه گفته شد، گروهی نیز مانند علی بن عثمان اربلی (د ۶۷۰ق/۱۲۷۲م) در هر بیت از مدایح خود به یکی از صنایع بدیعی اشاره کردند (ابوزید، ۵۵). از میان این قصاید آنهایی که در مدح پیامبراکرم(ص) سروده می‌شد، بدیعیه (هم) نام گرفت.

مآخذ: ابن رشیق، حسن، *العمدة*، به کوشش محمد محیی‌الدین عبدالحمید، بیروت، ۱۹۷۲م؛ ابن قتیبه، عبدالله، *تأویل مشکل القرآن*، به کوشش احمد صقر، قاهره، ۱۳۹۳ق/۱۹۷۳م؛ همو، *الشعر و الشعراء*، به کوشش احمد محمدشاکر، قاهره، ۱۹۶۶م؛ ابن معتز، عبدالله، *البدیع*، به کوشش کراچکوفسکی، لندن، ۱۹۳۵م؛ ابوزید، علی، *البدیعیات فی الادب العربی*، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ ابوهلال عسکری، حسن، *کتاب الصناعتین*، استانبول، ۱۳۲۰ق؛ اسامة بن منقذ، *البدیع فی نقد الشعر*، به کوشش احمد بدوی و حامد عبدالمجید، قاهره، ۱۳۸۰ق/۱۹۶۰م؛ باقلانی، محمد، *اعجاز القرآن*، به کوشش احمد صقر، قاهره، ۱۳۷۴ق/۱۹۵۴م؛ جاحظ، عمرو، *البیان و التبیین*، به کوشش حسن سندوبی، قاهره، ۱۳۵۱ق/۱۹۳۲م؛ جرجانی، عبدالقاهر، *اسرار البلاغة*، به کوشش محمدرشید رضا، بیروت، ۱۳۹۸ق/۱۹۷۸م؛ خطیب قزوینی، محمد، *الایضاح فی علوم البلاغة*، به کوشش محمد عبدالمنعم خفاجی، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ خفاجی، محمد عبدالمنعم، *البحوث الادبیة، مناهجها و مصادرها*، بیروت، ۱۹۸۰م؛ همو، مقدمه بر *الایضاح* (نک: هم، خطیب قزوینی)؛ همو، مقدمه بر *نقدالشعر* (نک: هم، قدامة بن جعفر)؛ رضا، محمدرشید، مقدمه بر *اسرار البلاغة* (نک: هم، جرجانی)؛ رمانی، علی، «النکت فی اعجاز القرآن»، *مجموعة ثلاث رسائل فی اعجاز القرآن*، به کوشش محمد خلف‌الله و محمد زغلول سلام، قاهره، ۱۹۹۱م؛ زرین‌کوب، حمید، «تطور علم بدیع و سرچشمه‌های اصلی آن»، *مجلهٔ دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی دانشگاه فردوسی*، مشهد، ۱۳۵۳ش، س ۱۰، شم ۳؛ سکاکی، یوسف، *مفتاح العلوم*، قاهره، ۱۳۵۶ق/۱۹۳۷م؛ سیوطی، *اتمام الدرایة لقراء النقایة*، به کوشش ابراهیم عجوز، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ شرف، حفنی محمد، مقدمه بر *بدیع القرآن* ابن ابی اصبع، قاهره، دارنهضة مصر للطبع و النشر؛ صعیدی، عبدالمتعال، مقدمه بر *سر الفصاحة* ابن سنان خفاجی، قاهره، ۱۳۷۲ق/۱۹۵۳م؛ ضیف، شوقی، *البلاغة تطور و تاریخ*، قاهره، ۱۹۶۵م؛ همو، *عصر الدول و الامارات*، قاهره، ۱۹۸۰م، ۱۹۹۰م؛ عتیق، عبدالعزیز، *علم البدیع*، بیروت، ۱۹۷۴م؛ قدامة بن جعفر، *نقد الشعر*، به کوشش محمد عبدالمنعم خفاجی، بیروت، دارالکتب العلمیه؛ مبارک، مازن، *الموجز فی تاریخ البلاغة*، دمشق، ۱۴۱۶ق/۱۹۹۵م؛ مبرد، محمد، *الکامل*، به کوشش محمدابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۷۶ق/۱۹۵۶م.

بابک فرزانه

بدیع در زبان و ادب فارسی: کهن‌ترین کتاب فارسی در علم بدیع و بلاغت و بیان، *ترجمان البلاغهٔ* رادویانی (سدهٔ ۵ق/۱۱م) است که بر الگوی بلاغت عرب نوشته شده، و مؤلف خود به این اخذ و اقتباس اشاره کرده است (ص ۳)؛ عنوان کتاب نیز مؤید این مدعاست. سپس رشید وطواط (د ۵۷۳ق/۱۱۷۷م) *حدائق السحر* را، تا حدودی، با اخذ و اقتباس از رادویانی تألیف کرد (نک: رشید وطواط، سراسر کتاب). شمس قیس رازی (د پس از ۶۲۸ق/۱۲۳۱م) نیز باب ششم (باب آخر) *المعجم* را به فنون بلاغی اختصاص داد و در ذیل عنوان «محاسن شعر و طرفی از صناعات مستحسن» از انواع فنون بدیعی چون ترصیع و تجنیس و ایهام و تلمیح، و مباحث بیان مثل تشبیه و استعاره، و نیز مباحث مربوط به دانش معانی همچون ایجاز و مساوات به شیوهٔ رادویانی و رشید وطواط، یعنی بدون تفکیک مباحث از یکدیگر گفت‌وگو کرد (ص ۲۹۱-۳۲۶).

مؤلفان این کتابها ناقل آراء علمای بلاغت عربند و در کار آنان، کمتر نوآوری دیده می‌شود؛ اما نویسندگان اغلب به نظم و نثر فارسی نیز استشهاد کرده‌اند و در مواضعی هم اختلاف‌نظرهایی در فروع علم بدیع با بلاغیون عربی‌نویس داشته‌اند؛ به عنوان نمونه می‌توان از اختلاف‌نظر آنان در باب صناعت «رد العجز علی الصدر» یاد کرد (نک: سکاکی، ۴۳۰-۴۳۱؛ خطیب قزوینی، ۳۹۳؛ تفتازانی، ۴۴۹-۴۵۰؛ قس: شمس قیس، ۳۰۱-۳۰۲). اینگونه اختلاف‌نظرها، و نیز تفاوت در نام‌گذاری و تعریف برخی از صنایع بدیعی، در کتب بدیع‌نویسان معاصر فارسی نیز دیده می‌شود؛ لیکن طرح اصلی و طبقه‌بندی علم بدیع، تا چندی پیش منطبق بر همان طرح و نظم و نسق کتب قدما، اعم از عربی‌نویس و فارسی‌نویس بود.

پس از *المعجم* شمس قیس، تحولی در بدیع به بار نیامد و اهتمام شایسته‌ای برای خروج آن از حالت ایستایی صورت نگرفت. بدیع‌نویسان همچنان به بازنویسی و تقلید و تکرار مطالب پیشینیان پرداختند و گاه شواهدی تازه‌تر و دقیق‌تر پیشنهاد کردند. *بدایع الافکار* از حسین واعظ کاشفی (د اوایل سدهٔ ۱۰ق/۱۶م)، *مدارج البلاغه* تألیف رضاقلی هدایت (د ۱۲۸۸ق/۱۸۷۱م) و *دُرّهٔ نجفی* از نجفقلی میرزا معزی از جملهٔ این قبیل آثار است. کتاب *فنون بلاغت و صناعات ادبی* تألیف جلال‌الدین همایی (معاصر) نسبت به کتب دیگر برتری چشمگیری دارد.

در سالهای اخیر، شمیسا با تذکار برخی از عیوب کتب بدیع، از جمله تداخل مباحث مربوط به نظامهای نقد ادبی، عروض و قافیه با فن بدیع، تألیف کتابهای بدیع بر بنیاد کتب بلاغت عربی، اختلاف در نام‌گذاری صنایع و نارسایی تعاریف و به ویژه نداشتن طبقه‌بندی علمی و با انتقاد از شیوهٔ نظم الفبایی صنایع در برخی کتابها (نک: شمیسا، ۱۴۲-۱۴۴؛ معزی، ۱۰۷ پ، ۱۶۶ پ؛ تقوی، ۳۴۳-۳۴۴: فهرست)، خود به‌طبقه‌بندی تازه‌ای همت گماشته، و با استفاده از امکانات اولیهٔ زبان‌شناسی، بخش بدیع لفظی را بازنویسی کرده، و در بخش بدیع معنوی، کوشیده است تا تعاریف نسبتاً دقیق و علمی به دست دهد (نک: شمیسا، ۵-۶).

در این طبقه‌بندی، هر صنعت پدیده‌ای مجزا و مجرد نیست؛ بلکه مجموعه‌ای از صنایع با توجه به پیوند منطقی و معقولی که با یکدیگر دارند، ذیل یک عنوان قرار می‌گیرند. در بخش نخست از بدیع لفظی با عناوین «روش تسجیع»، «روش تجنیس»، «روش تکرار» و «تفنن یا نمایش اقتدار»، و در بخش دوم از بدیع معنوی ذیل عناوین «روش تشبیه»، «روش تناسب»، «ایهام»، «ترتیب کلام» و «تعلیل و توجیه» گفت و گو شده است (نک: همو، ۷-۸). به علاوه، چند اصطلاح جدید نیز، با شواهد کافی در این کتاب وضع شده است، نظیر هم حروفی، هم‌صدایی، حرف‌گرایی، تجسم، صدا معنایی و تبادر (نک: همو، ۵۷، ۵۸، ۸۲، ۸۳، ۹۵، ۱۰۶).

تلاش برای طرح مسائل دانش بدیع از دیدگاه زبان‌شناسی ادامه دارد. چنانکه پس از شمیسا، برخی از ادبای زبان‌شناس یا زبان‌شناسانی که به مسائل ادبی علاقه نشان می‌دهند، کار بررسی و تحلیل و طبقه‌بندی صنایع بدیعی از منظر زبان‌شناسی را دنبال کردند. می‌توان کوشش صفوی در کتاب *از زبان‌شناسی به ادبیات* را در این زمینه، به عنوان نمونه مطرح کرد. وی در این کتاب به طبقه‌بندی صناعات بدیع نظم (ص ۲۶۷ بب)، به ویژه بدیع لفظی اهتمام ورزیده، و مباحثی چون انواع جناس را ذیل عنوان «تکرار آواها» بررسی کرده، و از توازن آوایی ـ واجی و توازن واژگانی سخن گفته است (نک: همو ۳۰۶ بب).

طبقه‌بندی صنایع بدیعی: صنایع بدیعی را به صنایع لفظی و معنوی تقسیم کرده‌اند. این طبقه‌بندی، نخستین‌بار از سوی سکاکی در کتاب *مفتاح العلوم* (ص ۴۲۳ بب) صورت گرفته، و سپس به وسیلهٔ علمای بلاغت در زبان و ادب عربی (برای نمونه، نک: تفتازانی، ۴۱۷ بب) و نیز در زبان و ادب فارسی تا روزگار ما (برای نمونه، نک: تقوی، ۲۰۶؛ همایی، ۳۷) موردتقلید قرار گرفته، و ضمن تقلید و تکرار تکمیل شده است؛ زیرا به تعبیر تقوی «وجوه بدیعیه محدود به حدی و محصور در عددی نیست» (همانجا) و به همین سبب، از روزگار سکاکی ــ چه در کتب عربی، چه در کتب فارسی ــ پیوسته بر شمار صنایع بدیعی، اعم از صنایع لفظی و معنوی، افزوده شده است و چنانکه اشاره شد، در روزگار ما این صنایع از منظر دانش زبان‌شناسی نیز موردملاحظه قرار گرفته است. می‌توان براساس منابع موجود از عصر سکاکی تا عصر حاضر فهرستی از صنایع بدیع لفظی و معنوی، بدین شرح به‌دست داد:

الف. بدیع لفظی: سجع و انواع آن، ترصیع، موازنه یا مماثله، تضمین مزدوج یا اعنات قرینه، جناس و انواع آن، قلب و انواع آن، هم‌حروفی، هم صدایی، رد الصدر الی العجز، رد العجز الی الصدر، تشابه‌الاطراف، التزام یا اعنات، تکرار یا تکریر، طرد و عکس یا تبدیل و عکس، توشیح یا موشح، تجرید، واسع الشفتین، واصل الشفتین، جامع الحروف، رقطا، خیفا، فوق النقاط، تحت النقاط و ذولغتین. ده صنعتِ اخیر، از مقولهٔ نمایش اقتدار و تفنن است و چندان ارزش هنری ندارد.

ب ـ بدیع معنوی: مبالغه و اغراق و غلو، جمع، تفریق، جمع و تفریق، جمع و تقسیم، جمع و تفریق و تقسیم، تجاهل العارف، ارسال المثل یا تمثیل، تجسم، حرف‌گرایی، مراعات نظیر، جناس کلمات هم خانواده، جناس پسوند، جناس ریشه، تضاد، تلمیح، ارصاد و تسهیم، براعت استهلال، حسن تخلص یا حسن مخلص، حشو ملیح، ازدواج یا مزاوجت، عقد، جابه‌جایی صفت، صدا معنایی، استثنای منقطع، رجوع، ایهام، ایهام تناسب، استخدام، اسلوب الحکیم، استتباع، تبادر، امر بدیهی، توجیه، مدح شبیه به ذم، ذم شبیه به مدح، محتمل الضدین، حسن طلب، لف و نشر (مرتب و مشوش)، تقسیم، إعداد، تنسیق الصفات، قلب مطلب، إطراد، التفات، حسن تعلیل، مذهب کلامی، دلیل عکس، سؤال و جواب و ابداع (برای نمونه، نک: سکاکی، همانجا؛ تفتازانی، ۴۱۷-۴۶۲؛ مازندرانی، ۳۱۹-۳۷۰؛ معزی، ۱۰۵-۱۰۶؛ تقوی، ۲۰۶-۳۳۰؛ همایی، سراسر کتاب).

بعد از تدوین علم بدیع برخی از شاعران ــ چه در شعر فارسی و چه در شعر عربی ــ از سر ذوق، اشعاری اغلب در قالب قصیده سرودند و در هر بیت یکی از صنایع بدیعی را به کار بردند. به این شیوه، اصطلاحاً «بدیع سرایی» می‌گویند.

مآخذ: تفتازانی، مسعود، *المطول*، قم، مکتبة الداوری؛ تقوی، نصرالله، *هنجار گفتار*، اصفهان، ۱۳۶۳ش؛ خطیب قزوینی، محمد، *التلخیص فی علوم البلاغة*، به کوشش عبدالرحمان برقوقی، قاهره، ۱۳۵۰ق/۱۹۳۲م؛ رادویانی، محمد، *ترجمان البلاغه*، تهران، ۱۳۶۲ش؛ رشید وطواط، *حدائق السحر فی دقائق الشعر*، به کوشش عباس اقبال آشتیانی، تهران، ۱۳۰۸ش؛ سکاکی، یوسف، *مفتاح العلوم*، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ شمس قیس‌رازی، محمد، *المعجم*، به کوشش سیروس شمیسا، تهران، ۱۳۷۳ش؛ شمیسا، سیروس، *نگاهی تازه به بدیع*، تهران، ۱۳۶۸ش؛ صفوی، کورش، *از زبان‌شناسی به ادبیات*، تهران، ۱۳۷۳ش؛ مازندرانی، محمدهادی، *انوار البلاغه*، به کوشش محمدعلی غلامی‌نژاد، تهران، ۱۳۷۶ش؛ معزی، نجفقلی، *درّهٔ نجفی*، به کوشش حسین آهی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ همایی، جلال‌الدین، *فنون بلاغت و صناعات ادبی*، تهران، ۱۳۶۳ش.

هرمز رحیمیان

بَدیعِ اُسْطُرلابی (یااصطرلابی)، بدیع الزمان ابوالقاسم هبةالله ابن حسین بن احمد (یا یوسف) بغدادی (د ۵۳۴ق/۱۱۴۰م)، منجم، سازندهٔ افزارهای نجومی و شاعر که در علم حیل، ریاضیات، فلسفه، کلام، پزشکی، احکام نجوم و طلسمات نیز دست داشت (عماد الدین، ۱۳۸؛ جزری، ۴۲۳؛ یاقوت، ۲۷۷۰/۶؛ ابن ابی اصیبعه، ۲۸۰/۱-۲۸۱؛ قفطی، ۳۳۹؛ سبط ابن جوزی، ۸(۱)/۱۸۴؛ ذهبی، ۵۳/۲۰). وی به سبب مهارت در ساخت اسطرلاب و دیگر افزارهای نجومی به اسطرلابی شهرت یافت (یاقوت، ۲۷۶۹/۶؛ ابن ابی اصیبعه، ۲۸۱/۱).

اطلاعات ما دربارهٔ احوال و آثار او اندک است. اگر مراد بیهقی از «بدیع الزمان طبیب» ــ که ضمن شرح حال ابن تلمیذ (ﻫ م) از او نام برده است (ص ۱۴۲) ــ بدیع اسطرلابی نباشد، عمادالدین کاتب (ص ۱۳۸-۱۳۹) و جزری (همانجا) نخستین کسانی هستند که از او یاد کرده‌اند. مورخان بعدی (همچون یاقوت، قفطی، همانجاها) او را بغدادی خوانده‌اند. عبارات حک شده بر روی افزار نجومی بر جای مانده از بدیع نیز مؤید همین مطلب است (نک: کینگ، 110-109). پینگری آورده است که اجداد بدیع از طبرستان بودند و خود او در اصفهان درگذشته است (نک: *ایرانیکا*، II/856). اگر چه وی منبع خود را ذکر نکرده است، اما به نظر می‌رسد که آنچه را ابن ابی‌اصیبعه (همانجا) دربارهٔ یکی از معاصران بدیع آورده، به اشتباه مربوط به خود او دانسته است.

می‌دانیم که اسطرلابی در ۵۱۰ق/۱۱۱۶م در اصفهان، و در ۵۱۷ق/۱۱۲۳م در بغداد بوده (همانجا؛ جزری، ۴۲۳)، و در ۵۲۴ق با حمایت سلطان محمود سلجوقی (حک: ۵۱۱ ـ ۵۲۵ق/۱۱۱۷-۱۱۳۱م) سرپرستی ارصادی را در همان شهر بر عهده داشته است (ابن اثیر، ۶۶۶/۱۰؛ ابوالفدا، ۹/۲). نیز گفته‌اند که وی در روزگار خلافت مسترشد

عباسی (حک ۵۱۲-۵۲۹ق/۱۱۱۸-۱۱۳۵م) با ساختن افزارهای نجومی و طلسمات ثروت بسیار اندوخت (عماد الدین، ۱۳۹؛ یاقوت، ۲۷۷۰/۶؛ قفطی، ۳۴۰؛ سبط ابن جوزی، همانجا).

بدیع اسطرلابی در ۵۳۴ق به مرض فالج درگذشت و در مقبرهٔ الوردیهٔ بغداد به خاک سپرده شد (یاقوت، همانجا؛ ابن خلکان، ۵۲/۶؛ ابن دمیاطی، ۴۱۷؛ قس: سبط ابن جوزی، همانجا؛ ابن تغری بردی، ۲۷۵/۵؛ ابن شاکر، ۳۴۸/۱۲).

بسیاری از محققان معاصر ــ نه هیچ یک از متقدمان ــ احوال و آثار بدیع اسطرلابی را با ابوالقاسم هبة الله بن حسین بن علی، پزشک اصفهانی و معاصر بدیع (دربارهٔ وی، نک: قفطی، ۳۴۲؛ ابن عبری، ۳۶۶) خلط کرده، یا این دو را یکی پنداشته‌اند و به خطا، بدیع را اصفهانی، و مرگ او را بر اثر سکته دانسته‌اند (مثلاً نک: ووستنفلد، 94؛ لکلر، II/31-32؛ زوتر، 117؛ EI[1]). ظاهراً مشابهت نام و کنیهٔ این دو، و هم‌عصری آنها و حضور بدیع اسطرلابی در اصفهان و نیز بی‌توجهی به گزارش قفطی (ص ۳۳۹-۳۴۶) سبب اصلی این اشتباه بوده است؛ زیرا استناد همهٔ این مؤلفان، به متن موجود *تاریخ مختصر الدول* ابن عبری (ص ۳۶۳-۳۶۶) است که در آن، ضمن شرح احوال و آثار چند دانشمند با نام هبة الله، عبارتی مانند «[هو] من اقران البدیع الاسطرلابی» (نک: قفطی، ۳۴۲) از شرح حال پزشک اصفهانی ساقط شده، و موجب این خلط گشته است؛ وانگهی نقل دو بیت از بدیع اسطرلابی ضمن شرح حال ابوالبرکات بغدادی، نشان از آن دارد که خود ابن عبری میان بدیع و پزشک اصفهانی تمایز قائل بوده است (ص ۳۶۵-۳۶۶).

چنانکه از منابع بر می‌آید، بدیع بسیاری از مشاهیر معاصر خود همچون ابن تلمیذ را مدح، و دانشمندانی چون ابوالبرکات بغدادی را هجو کرده است. از ستایشهای دیگران دربارهٔ اشعار او می‌توان دریافت که وی در این زمینه از شهرتی بسزا برخوردار بوده است (مثلاً نک: عمادالدین، ۱۳۹-۱۴۶؛ یاقوت، ۲۷۷۰/۶-۲۷۷۱؛ ابن ابی اصیبعه، ۲۸۱/۱-۲۸۳)؛ به ویژه آنکه ادیبی نامدار همچون ابومحمد ابن خشاب (ه‍ م) از وی شعر روایت کرده است (ابن دمیاطی، ۴۱۶). ابن خلکان هرچند بدیع را از ادبا و فضلا بر شمرده، اما به ذکر تنها چند بیت از اشعار فراوان او بسنده کرده است، زیرا به نظر وی بیشتر اشعار بدیع به دشنام و پرده دری آلوده است (۵۰/۶-۵۱).

بسیاری از مورخان نزدیک به عصر بدیع، دربارهٔ جایگاه علمی او قلم‌فرسایی کرده، و از جمله آورده‌اند که او با تکمیل آلت شاملهٔ خجندی (ه‍ م) ــ که تنها برای محاسبهٔ یک عرض جغرافیایی تنظیم می‌شد ــ آن را برای محاسبهٔ عرضهای گوناگون قابل استفاده کرد؛ در حالی که خود او دلیلهایی برای ناممکن بودن این کار آورده بود (یاقوت، ۲۷۶۹/۶؛ قفطی، ۳۳۹). برخی پژوهشگران معاصر همچون زوتر (همانجا) و سارتن (II/204) علت این ستایشها را کمی آگاهی این مورخان از ریاضیات و نجوم دانسته‌اند. رزنتال ضمن بررسی رساله‌ای مجهول المؤلف به نام *العمل بالکرة* (دربارهٔ اسطرلاب کروی)، بر آن است که مؤلف فاضل این رساله ــ که آلت شاملهٔ خجندی را تکمیل و عمر خیام نیز کار او را تأیید کرده ــ کسی جز بدیع اسطرلابی نیست (ص 556 ff.). اما ادلهٔ دیگر رزنتال برای انتساب این رساله به او چندان پذیرفتنی به نظر نمی‌رسد؛ هر چند از آنجا که انجام دادن این کار، تنها از منجمی چیره دست ساخته است. در صورت پذیرش درستی نظر رزنتال، باید گفت که ستایشهای مورخان دورهٔ اسلامی چندان نابجا نبوده است.

آثار:

۱. *المعرب المحمودی* یا *زیج محمودی*، که به نام محمود سلجوقی نوشته شده است (ابن ابی اصیبعه، ۲۸۳/۱). شاید این زیج ثمرهٔ ارصاد ناتمامی باشد که در ۵۲۴ق به سرپرستی بدیع در بغداد آغاز شده بود (زوتر، 117؛ سارتن، نیز EI[1]، همانجاها؛ سایلی، 175). الگود بر آن است که بدیع این اثر را هنگامی که در دربار سلطان محمود در اصفهان به سر می‌برده، به وی تقدیم کرده است (ص 169). امروزه از این زیج نشانه‌ای در دست نیست (کندی، 132؛ کینگ، 109).

۲. ساخت ابزاری نجومی بر اساس *زیج الصفائح* ابوجعفر خازن (ه‍ م). کینگ (ص 109 ff.) به تفصیل دربارهٔ این ابزار سخن گفته است. این وسیله در دههٔ ۱۹۲۰م در مونیخ نگهداری می‌شد، اما از آن پس اثری از آن یافت نشده، و تمامی آگاهیها دربارهٔ این ابزار نجومی، بر اساس ۳ عکسی است که از دو طرف آن گرفته شده است. تاریخ ساخت این ابزار که شباهت بسیاری به اسطرلاب شمالی دارد، ۵۱۳ و ۵۱۴ق است. اما یک دیوارهٔ عمودی دور این ابزار و نیز ثبت اعدادی برای تسریع در یافتن طول و عرض سیاره‌ای روی یکی از صفحات، آن را از اسطرلاب شمالی متمایز می‌سازد. پارامترهای این صفحه برای عرض جغرافیایی 33° و در نتیجه احتمالاً برای شهر بغداد محاسبه شده است. از عبارات حک شده روی این ابزار چنین برمی‌آید که صفحات دیگری نیز داشته که شاید برای عرضهای دیگر تنظیم شده بوده‌اند. احتمالاً ابزار نجومی مورد اشارهٔ پینگری که آن را موجود، و ساختهٔ بدیع در ۵۱۳ق دانسته (*ایرانیکا*، II/856)، همین وسیله است، هر چند وی دربارهٔ محل نگهداری این وسیله سخنی نگفته است.

۳. اصلاح و تکمیل آلت شاملهٔ خجندی و نگارش رساله‌ای دربارهٔ آن (یاقوت، ۲۷۶۹/۶؛ قفطی، همانجا). اگر رسالهٔ مجهول المؤلف مورد نظر رزنتال را از آنِ بدیع بدانیم، باید گفت که وی چند دستگاه از این ابزار ساخته بوده، و سومین آنها را که از جنس سرب بوده، به نزد عمر خیام برده است (نک: رزنتال، 558).

۴. اصلاح و تکمیل یک وسیلهٔ نجومی به نام «الکرة ذات الکرسی» (قفطی، همانجا) و تصنیف رساله‌ای دربارهٔ آن. این وسیله به نظر زوتر (همانجا) یک گوی کروی، و به نظر کینگ (ص 109) ظاهراً یک اسطرلاب کروی است. گویا رزنتال الکرة ذات الکرسی و آلت شاملهٔ خجندی را یکی دانسته است (ص 556).

۵. نگارش مقاله‌ای دربارهٔ نوعی نی‌زن خودکار. جزری (ه‍ م)

اینگونه دستگاهها را «آلة الزمر الدائم» نامیده است. بـه گفتهٔ همـو در این اثر که در ۵۱۷ق در بغداد نوشته شده، نوآوریهایی وجود داشته است. از این مقاله یا دستگاه وصف شده در آن، امروزه نشانی در دست نیست، اما بر اساس توضیحات جزری می‌توان دریافت که شباهت بسیاری میان دستگاه او و دستگاه بدیع وجود داشته است (جزری، ۴۲۲-۴۲۵؛ نیز نک: هیل، 273). ساختمان و طرز کار این دستگاه به طور خلاصه چنین است: دستگاه از دو محفظهٔ بسته که هر یک دارای یک دریچهٔ ورود آب و یک نی یا سوتک است، تشکیل شده است. آب به نوبت از این دریچه‌ها وارد این دو محفظه می‌شود. با پرشدن محفظه و رانده شدن هوای درون آن به سمت نی، صدا تولید می‌شود و این کار تا پرشدن محفظهٔ نخست ادامه می‌یابد و پس از آن آب به محفظهٔ دیگر هدایت می‌شود. ترتیبی اتخاذ شده است که هر محفظه پس از پر شدن، از راه دریچه‌ای در کف آن خالی، و برای پرشدن مجدد آماده شود. با ادامهٔ این فرآیند، دستگاه به طور دائم صدا تولید می‌کند.

۶. دیوان اشعار (یاقوت، ۲۷۷۰/۶؛ ابن خلکان، ۵۲/۶؛ ابن دمیاطی، ۴۱۷) که در دست نیست.

۷. درة التاج من شعر ابن حجاج، برگزیده‌ای است از اشعار ابن حجاج (هـ م) در ۱۴۱ باب که هر باب به یکی از فنون شعر اختصاص دارد (همانجا؛ ابن ابی اصیبعه، ۲۸۳/۱؛ ابن خلکان، همانجا؛ قس: ذهبی، ۵۳/۲۰). نسخه‌ای از این اثر به خط ابومحمد ابن خشاب با تاریخ کتابت ۵۵۹ق در کتابخانهٔ ملی پاریس محفوظ است (بلوشه، شم 5913؛ قس: GAL ،S ،I/130؛ نیز هـ د، ۳۱۶/۳، ۳۱۸). آقا بزرگ نسخه‌ای از این اثر را در بغداد دیده است (نک: ۹(۱)/۱۹).

مآخذ: آقا بزرگ، الذریعة؛ ابن ابی اصیبعه، احمد، عیون الانباء، به کوشش آوگوست مولر، قاهره، ۱۲۹۹ق/۱۸۸۲م؛ ابن اثیر، الکامل؛ ابن تغری بردی، النجوم؛ ابن خلکان، وفیات؛ ابن دمیاطی، احمد، المستفاد من ذیل تاریخ بغداد، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ ابن شاکر کتبی، محمد، عیون التواریخ، بغداد، ۱۳۹۷ق/۱۹۷۷م؛ ابن عبری، غریغوریوس، تاریخ مختصر الدول، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ ابوالفدا، المختصر فی اخبار البشر، بیروت، ۱۳۸۰ق/۱۹۶۰م؛ بیهقی، علی، تتمة صوان الحکمة، به کوشش محمد شفیع، لاهور، ۱۳۵۱ق؛ جزری، اسماعیل، الجامع بین العلم و العمل، حلب، ۱۹۷۹م؛ ذهبی، محمد، سیر اعلام النبلاء، به کوشش شعیب ارنؤوط و دیگران، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ سبط ابن جوزی، یوسف، مرآة الزمان، حیدر آباددکن، ۱۳۷۰ق/۱۹۵۱م؛ عماد الدین کاتب، خریدة القصر، به کوشش محمد بهجت اثری، بغداد، ۱۹۷۸م؛ قفطی، علی، تاریخ الحکماء، به کوشش لیپرت، لایپزیگ، ۱۹۰۳م؛ یاقوت، معجم الادباء، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۴۰۰ق؛ نیز:

Blochet; EI[1]; Elgood, C., *A Medical History of Persia*, Amsterdam, 1979; GAL, S; Hill, D. R., *The Book of Knowledge of Ingenious Mechanical Devices*, Boston, 1974; *Iranica*; Kennedy, E. S., «A Survey of Islamic Astronomical Tables», *Transactions of American Philosophical Society*, Philadelphia, 1956, vol. XLVI (2); King, D. A., «New Light on the Zīj al-Ṣafā'iḥ of Abū Ja'far Khāzin», *Centaurus*, Copenhagen, 1980; Leclerc, L., *Histoire de La médicine arabe*, Paris, 1876; Rosenthal, F., «Al- Asṭurlābī and as-Samaw'al on Scientific Progress», *Osiris*, 1950, vol. IX; Sarton, G., *Introduction to the History of Science*, Baltimore, 1931; Sayili, A., *The Observatory in Islam*, Ankara, 1988; Suter, *Die, Mathematiker und Astronomen der Araber und ihre Werke*, Leipzig, 1900; Wüstenfeld, F., *Geschichte der arabishcen Aerzte und Naturforscher*, New York 1978.

محمد حسین احمدی

بَدیعِ بَلْخی، ابومحمد بدیع بن محمد بن محمود بلخی، از شاعران فارسی‌گوی سدهٔ ۴ق/۱۰م (عصر سامانی)، مداح ابویحییٔ طاهر بن فضل بن محمد چغانی (د ۳۸۱ق/۹۹۱م)، امیر چغانیان در ماوراءالنهر.

کهن‌ترین مأخذ دربارهٔ او *لباب الالباب* عوفی (تألیف: سدهٔ ۷ق) است که بجز نام و نسب و نام ممدوح بدیع، آگاهی دیگری از زندگی او به دست نمی‌دهد. همچنین عوفی چند بیت از قصیدهٔ شاعر در مدح امیر چغانی و دو بیت پندآموز در زمینهٔ دوری جستن از غفلت از وی نقل می‌کند و با هدف نقد شعر، شعر بدیع را «مصنوع و رفیع» می‌خواند (۲۲/۲-۲۳). پیش از عوفی، اسدی طوسی در *لغت فرس* (ص ۴۷۴) ذیل واژهٔ «غَرچه» بیتی از شاعری به نام بدیعی شاهد می‌آورد که معلوم نیست همان بدیع بلخی یا شاعری دیگر. پس از عوفی، اوحدی (ص ۱۸۷) تقریباً عین مطالب عوفی را نقل کرده است. هدایت گزارش مختصر عوفی و سروده‌های بدیع بلخی را ذیل نام «بدایعی بلخی» بیان کرده، و او را از جمله شاعران روزگار سلطان محمود غزنوی به شمار آورده است. وی در ادامهٔ سخن می‌افزاید: بدایعی بلخی، *پندنامهٔ انوشیروان* یا منظومهٔ *راحة الانسان* را در بحر متقارب به رشتهٔ نظم کشیده است (۴۵۶/۱-۴۵۷).

فروزانفر (ص ۴۳) بدیع بلخی و بدایعی بلخی را یک شاعر می‌داند و صفا (۴۲۲/۱-۴۲۳) بر آن است که بدیع و بدایعی نام دو شاعر است و بدیع در دورهٔ سامانیان می‌زیسته، و سرایندهٔ قصیده‌ای است در مدح امیر چغانی و بدایعی به دورهٔ غزنوی تعلق دارد و سرایندهٔ *پندنامهٔ انوشیروان* است و هدایت به خطا اشعار بدیع را به بدایعی نسبت داده است (نیز نک: نفیسی، ۱۸۱/۲؛ *ایرانیکا*، III/377). این مسأله که سرایندهٔ منظومهٔ ۴۰۹ بیتی *راحة‌الانسان* یا *پندنامهٔ انوشیروان* (نک: نفیسی، ۱۸۲/۲-۱۸۸)، چنانکه در مقدمهٔ منظومه آمده، شاعری است متخلص به «شریف» و در منظومهٔ خود شعر عنصری (د ۴۳۱ق/۱۰۴۰م) را نیز تضمین کرده است (همو، ۱۸۱/۲-۱۸۲)، نیز مؤیدنظر فروزانفر تواند بود.

مآخذ: اوحدی بلیانی، محمد، عرفات العاشقین، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ ملی ملک، شم ۵۳۲۴؛ صفا، ذبیح‌الله، تاریخ ادبیات در ایران، تهران، ۱۳۶۳ش؛ عوفی، محمد، لباب‌الالباب، به کوشش ادوارد براون، لیدن، ۱۹۰۳م؛ فروزانفر، بدیع‌الزمان، سخن و سخنوران، تهران، ۱۳۵۸ش؛ لغت فرس، اسدی طوسی، به کوشش عباس اقبال آشتیانی، تهران، ۱۳۱۹ش؛ نفیسی، سعید، «پندنامهٔ انوشیروان»، مهر، تهران، ۱۳۱۳ش، س ۲، شم ۲؛ هدایت، رضا قلی، مجمع‌الفصحا، به کوشش مظاهر مصفا، تهران، ۱۳۳۶ش؛ نیز: *Iranica*.

ابوالفضل خطیبی

بَدیعُ الدّین، یا بدیع‌الزمان ترکوسگزی، از شاعران پارسی گوی سده‌های ۶ و ۷ق/۱۲ و ۱۳م، منسوب بـه ترکو (ترقـو)، حصاری در سیستان. ظاهراً وی «بدیع» تخلص می‌کرده است و او را بدیع ترکو و بدیعی سیستانی نیز نامیده‌اند (عوفی، ۳۴۹/۲؛ اوحدی، ۱۸۴؛ هدایت، ۴۳۰/۱).

در تذکره‌های از او کمتـر سخن به میـان آمده، و بیشتر بـه نقل

سروده‌های او پرداخته شده است. تقی‌الدین کاشی، ۳ قصیدهٔ مهم از وی نقل کرده که از خلال آنها اطلاعاتی دربارهٔ برخی از ممدوحان و دورهٔ زندگی این شاعر به دست می‌آید (نک‍ : احمد، ۵۶، ۶۰-۶۱، ۶۳-۶۴). یکی از آن ممدوحان، تاج‌الدین ابوالمکارم است که در اواخر سدهٔ ۶ و اوایل سدهٔ ۷ق حاکم مکران بوده است. بدیع‌الدین ۶ سال به همراه سراج‌الدین سگزی شاعر، در دستگاه این حاکم در مکران به سر می‌برده است (همو، ۵۶-۵۷). به نظر می‌رسد وی ارتباط نزدیکی با سراج‌الدین داشته است، زیرا نه تنها از او به نیکی یاد می‌کند (همانجا)، بلکه بسیاری از سروده‌های این دو دارای مضامین مشترک است (همو، ۵۹، ۶۰، ۶۳، ۶۴).

از دیگر ممدوحان بدیع‌الدین، یکی از حاکمان سلسلهٔ نیمروزیان به نام یمین الدوله بهرام شاه غازی، و گویا ششمین حاکم از این سلسله است. وی از ۶۱۲ تا ۶۱۸ق/۱۲۱۵-۱۲۲۱م، بر سیستان حکومت می‌کرد و در این مدت، بدیع‌الدین در دستگاه او به سر می‌برد (همو، ۶۱-۶۲). بدیع‌الدین مدتی نیز در ماوراءالنهر می‌زیست و حاکم جُند، عمادالدین تگین را مدح می‌گفت (همو، ۶۰-۶۱).

اشعاری فراوان، اما پراکنده از بدیع‌الدین باقی است که از وجود دیوان او که آقابزرگ تهرانی به آن اشاره کرده، خبر می‌دهد (۹(۱)/۱۳۱). بیشترین اشعار بدیع‌الدین در *عرفات العاشقین*، *خلاصة الاشعار* و یک جُنگ خطی در کتابخانهٔ مجلس موجود است (نک‍ : اوحدی، ۱۸۴-۱۸۵؛ احمد، ۵۴-۶۵؛ منزوی، ۲۲۴۸/۳). این اشعار بیشتر در قالب قصیده و رباعی است و گرایش شاعر را در سرودن اینگونه اشعار نشان می‌دهد.

مآخذ: آقابزرگ، *الذریعة*؛ احمد، نذیر، «بدیع الدین ترکوسیستانی»، ترجمهٔ محمد آصف فکرت، *آریانا*، ۱۳۵۰ش، دورهٔ ۲۹، شم‍ ۴؛ اوحدی، بلیانی، محمد، *عرفات العاشقین*، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ ملی ملک، شم‍ ۵۳۲۴؛ عوفی، محمد، *لباب الالباب* به کوشش ادوارد براون، لیدن، ۱۹۰۳م؛ منزوی، خطی؛ هدایت، رضاقلی، *مجمع الفصحا*، به کوشش مظاهر مصفا، تهران، ۱۳۳۶ش.

علی میرانصاری

بَدیعُ‌الدّینِ مَدار، مشهور به قطب مدار و شاه‌مدار، از صوفیان مشهور شبه قارهٔ هند. دربارهٔ جزئیات زندگی وی اقوال گوناگون و گاه متضاد و حتیٰ افسانه‌آمیزی وجود دارد، از جمله آنکه تاریخ تولد وی را در منابع مختلف ۲۲۰ یا ۲۵۰ق/۸۳۵ یا ۸۶۴م (لعلی بدخشی، ۵۱؛ عبدالحی، ۳۶/۳)، ۴۴۲ق/۱۰۵۱م (همو، ۳۸/۳؛ EI², I/858، به نقل از *تذکرة المتقین*) و ۷۱۵ یا ۷۱۶ق/۱۳۱۵ یا ۱۳۱۶م (غلام‌سرور، ۳۱۲/۲؛ قدوسی، ۶۸؛ رضوی، I/318) نقل کرده‌اند. اما با توجه به آنکه تاریخ درگذشت او در همهٔ منابع، سالهای مختلف نیمهٔ اول سدهٔ ۹ق ثبت شده است، تولد وی در ۷۱۵ یا ۷۱۶ق قابل قبول‌تر به نظر می‌رسد. دربارهٔ نسب و زادگاه او نیز اختلاف‌نظر بسیار است. برخی او را متولد حلب و از قریشیان می‌دانند و نسب پدری وی را به صحابی معروف، ابوهریره، و نسب مادریش را به عبدالرحمان بن عوف می‌رسانند (غلام‌سرور، ۳۱۱/۲-۳۱۲؛ عبدالحی، ۳۶/۳). بعضی دیگر وی را سید و از اولاد علی بن ابی طالب (ع) (همانجا) و یا از نوادگان امام محمدباقر (ع) دانسته‌اند (همو، ۳۷/۳)، و برخی نیز او را یهودیی نومسلمان، فرزند ابواسحاق یهودیِ شامی خوانده‌اند (میرحسین دوست، ۵۸؛ صبا، ۱۰۱؛ رضوی، همانجا؛ شریف، 195؛ سبحان، 302).

در بیشتر منابع استاد او در سلوک شخصی به نام شیخ محمد طیفور یا طیفورالدین شامی معرفی شده است که طریقهٔ او به ابوبکر، و از طریق او به پیامبر اکرم (ص) می‌رسد (نک‍ : غوثی، ۶۴-۶۵؛ داراشکوه، سفینة...، ۱۸۷؛ غلام‌سرور، ۳۱۰/۲؛ عبدالحی، همانجا). همچنین گفته‌اند که او علوم غریبه‌ای چون کیمیا و سیمیا را از شیخ سدیدالدین حذیفهٔ مرعشی یا شامی آموخته بود و در این علوم تبحری کم‌نظیر داشت (یمینی، ۳۵۴؛ عبدالحی، ۳۷/۳، ۳۸؛ میرحسین دوست، همانجا). در برخی منابع نیز پیر طریقت خاصی برای شاه مدار قائل نشده، و او را اویسی دانسته‌اند (یمینی، همانجا؛ غلام‌سرور، ۳۱۰/۲-۳۱۱؛ عبدالحی، ۳۷/۳).

در هر حال، بدیع‌الدین پس از سفر به مکه و مدینه (و شاید عراق)، سرانجام برای ارشاد مردم هند روانهٔ آن دیار شد و در بدو ورود به زیارت قبر خواجه معین‌الدین چشتی در اجمیر رفت. سپس به دیگر نواحی هند چون کالپی، جونپور، لکهنو و قنوج نیز سفر کرد و سرانجام در مکن‌پور، از توابع قنوج اقامت گزید (داراشکوه، همانجا؛ غلام‌سرور، ۳۱۱/۲؛ عبدالحی، ۳۸/۳-۴۰؛ قدوسی، ۶۷؛ رضوی، همانجا). در مکن‌پور وی بیشتر اوقات خود را در عزلت و به دور از صحبت خلق می‌گذراند، اما در روزهای دوشنبه از خلوت خود بیرون آمده، با مردم دیدار می‌کرد و به پرسشهای آنان پاسخ می‌داد (ابوالفضل، ۱۷۳/۳؛ لعلی‌بدخشی، ۴۵؛ غوثی، ۶۴؛ طباطبایی، ۲۳۴/۱).

از کرامات شاه مدار داستانهای بسیار نقل شده است و گفته‌اند که او بسیار زیباروی بود، چنانکه هر که بر چهرهٔ او می‌نگریست، بی‌اختیار سجده می‌کرد و به همین جهت غالباً نقاب بر صورت داشت (غوثی، همانجا؛ لعلی‌بدخشی، ۴۱، ۴۵؛ داراشکوه، همانجا، نیز حسنات...، ۷۳؛ دهلوی، ۱۷۰؛ غلام‌سرور، ۳۱۰/۲) و نیز گفته‌اند که جامهٔ وی هرگز چرکین نمی‌شد و در طول ۱۲ سال طعامی نمی‌خورد، مرده را زنده می‌کرد و بیماران را شفا می‌بخشید (ابوالفضل، غوثی، غلام‌سرور، نیز داراشکوه، سفینة، همانجاها؛ عبدالحی، ۴۰/۳). اما باید گفت که بیشتر اینگونه حکایتها که مورد انتقاد برخی تذکره‌نویسان نیز قرار گرفته است (نک‍ : دهلوی، غوثی، همانجاها)، برساختهٔ مریدان اوست (نیز نک‍ : عبدالحی، ۳۸/۳).

حکایتهایی نیز از برخوردها و مباحثات او با شیخ سراج‌الدین سوخته و قاضی شهاب‌الدین دولت‌آبادی مشهور به ملک العلما در منابع آمده است (نک‍ : دهلوی، همانجا؛ لعلی‌بدخشی، ۴۳-۴۵؛ میرحسین دوست، ۶۰-۶۲؛ عبدالحی، ۳۹/۳-۴۰؛ چشتی، ۱۰۹۷). شاه مدار طبع شعر نیز داشت و ابیاتی به او منسوب است (میرحسین دوست، ۶۳؛ صبا، ۱۰۲). همچنین ملفوظاتی به او نسبت داده‌اند که قاضی

شهاب‌الدین جونپوری آنها را گرد آورده است (شرافت، ۴۴/۱). محمد داراشکوه نیز بخشی از شطحیات او را در *حسنات العارفین* آورده است (ص ۷۳-۷۵).

بدیع‌الدین مدار در جمادی‌الاول ۸۳۸ و به قولی ۸۴۰ یا ۸۴۴ق در مکن‌پور درگذشت و در همانجا به خاک سپرده شد (همو، سفینه، همانجا؛ لعلی‌بدخشی، ۵۰-۵۱؛ ابوالفضل، همانجا؛ عبدالحی، ۴۲/۳؛ غلام‌سرور، ۳۱۲/۲؛ صبا، ۱۰۱-۱۰۲). بر مزارش زیارتگاهی ساخته شد و هر ساله در عُرس یا سالگرد درگذشت او بسیاری از مردم هند از نقاط مختلف به زیارت مزار او آمده، مراسم را در آنجا برگذار می‌کردند و این سنت تا زمان حاضر نیز همچنان برقرار است (ابوالفضل، همانجا؛ داراشکوه، همان، ۱۸۷-۱۸۸؛ لعلی‌بدخشی، ۵۰؛ عبدالحی، همانجا؛ شریف، 196-195؛ سبحان، 306-305).

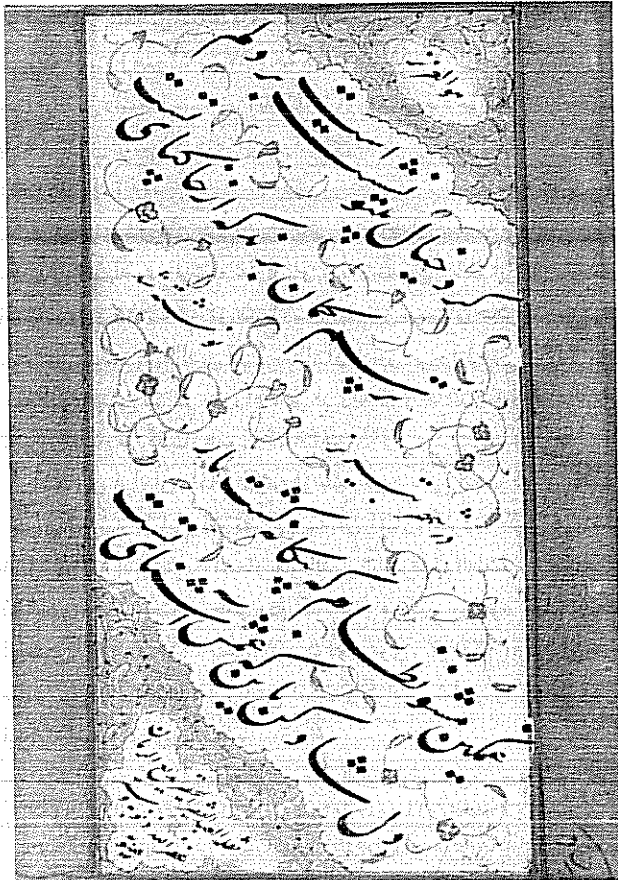
اگرچه میرحسین دوست سنبهلی (ص ۶۱) گفته است که از شاه مدار اولادی باقی نماند و سلسله‌اش نیز ادامه نیافت، اما در منابع دیگر کسانی چون شاه جمن بهاری، قاضی محمود کنتوری، قاضی شهاب‌الدین و قاضی مطهر کله‌شیر به عنوان خلفای او معرفی شده‌اند (غوثی، ۶۶-۶۷)؛ در هر حال، مریدان او ــ که بیشتر از مردم عادی بودند (داراشکوه، همان، ۱۸۸) ــ پس از درگذشت او به صورت سلسلهٔ مداریه شکل گرفتند. این سلسله ظاهراً از حدود سدهٔ ۱۰ق/۱۶م دچار برخی گرایشهای انحرافی و غیراسلامی شد، چنانکه در برخی منابع به‌گروهی از پیروان آن نسبت الحاد و زندقه داده شده، و حکایتهای گوناگونی از اعمال خلاف شرع آنان نقل کرده‌اند (نک: غوثی، ۶۵-۶۶؛ عبدالحی، ۴۰/۳-۴۱؛ معصوم‌علیشاه، ۵۲۴/۲). اما همانطور که غوثی شطاری (ص ۶۶-۶۷) و عبدالحی (۴۱/۳-۴۲) اشاره کرده‌اند، مداریان اساساً از دو گروه تشکیل می‌شدند: یکی خواص که پای‌بند شریعت بودند؛ و دیگر عوام که بدون پوشش در جوامع ظاهر می‌شدند و مقید به اجرای دستورات دین نبودند، و رفتار عوام این طریقه بود که اعتراض و انتقاد بسیاری از تذکره‌نویسان را برمی‌انگیخت.

مآخذ: ابوالفضل علامی، *آیین اکبری*، کانپور، ۱۸۹۳م؛ چشتی، عبدالرحمان، *مرآة‌الاسرار*، ترجمهٔ علی‌اصغر چشتی صابری، لاهور، ۱۴۱۱ق؛ داراشکوه، محمد، *حسنات‌العارفین*، به کوشش سیدمخدوم رهین، تهران، ۱۳۵۲ش؛ همو، *سفینة الاولیاء*، کانپور، ۱۸۸۳م؛ دهلوی، عبدالحق، *اخبار الاخیار*، لاهور، چ سنگی؛ شرافت نوشاهی، شریف‌احمد، *شریف التواریخ* (*تاریخ الاقطاب*)، گجرات، ۱۳۹۹ق/۱۹۷۹م؛ صبا، محمد مظفر حسین، *تذکرهٔ روز روشن*، به کوشش محمدحسین رکن‌زادهٔ آدمیت، تهران، ۱۳۴۳ش؛ طباطبایی، غلامحسین، *سیر المتأخرین*، لکهنو، چ سنگی؛ عبدالحی، *نزهة الخواطر*، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۱ق/۱۹۵۱م؛ غلام‌سرور لاهوری، *خزینة الاصفیا*، کانپور، ۱۹۲۹م؛ غوثی شطاری، محمد، *گلزار ابرار*، به کوشش محمد ذکی، پتنه، ۱۹۹۴م؛ قدوسی، اعجاز الحق، *تذکرهٔ صوفیایی بنگال*، لاهور، ۱۹۶۵م؛ لعلی بدخشی، لعل‌بیگ، *ثمرات القدس*، به کوشش کمال حاج سیدجوادی، تهران، ۱۳۷۶ش؛ معصوم‌علیشاه، محمد معصوم، *طرائق الحقائق*، به کوشش محمدجعفر محجوب، تهران، ۱۳۱۸ش؛ میرحسین دوست سنبهلی، *تذکرهٔ حسینی*، لکهنو، ۱۲۹۳ق؛ یمینی، غریب، *لطایف اشرفیه*، دهلی، ۱۲۹۷ق؛ نیز:

EI[2]; Rizvi, A.A., *A History of Sufism in India*, New Delhi, 1986; Sharif, Ja'far, *Islam in India*, tr. G.A. Herklots, London, 1975; Subhan, J.A., *Sufism, Its Saints and Shrines*, New York, 1970.

بخش ادیان و عرفان

بَدیعُ الزَّمانِ تَبریزی (زنده در ۱۰۳۸ق/۱۶۲۹م)، خوش‌نویس قلم نستعلیق و فرزند علیرضا عباسی. خاستگاه او تبریز است و از آنجا که مآخذ موجود ذکری از استاد او نکرده‌اند، می‌توان او را تربیت یافتهٔ مکتب پدرش که از بزرگ‌ترین خوش‌نویسان دورهٔ صفوی بود، به شمار آورد (نک: بیانی، *احوال*...، ۹۷/۱-۹۹، ۴۵۶/۲-۴۶۱).



نمونهٔ خط بدیع‌الزمان تبریزی

دربارهٔ زندگی وی اطلاعات بسیار اندک است؛ تنها میرزای سنگلاخ به شیوهٔ خود ساختهٔ همیشگیش شرحی دربارهٔ زندگی و آثار او در *تذکرة الخطاطین* آورده، و به او لقب «نیک‌نگار» داده است (ص ۲۶۳). دیگران نیز به تکرار نقلیات او پرداخته، و خود نیز چیزهایی بر آن افزوده‌اند (بیانی، همان، ۹۷/۱-۹۸؛ سپهر، ۹۷؛ حبیب، ۱۹۱؛ سلجوقی، ۵۶؛ شاغل عثمانی، ۹۲). آنچه میرزای سنگلاخ دربارهٔ شهرت بدیع الزمان در شاعری، بلندی مقامش نزد شاه عباس و کامل بودنش در «حسن خطوط و علوم حکمیه» نوشته است (ص ۲۶۳-۲۶۷)، جز در کتاب خود او، درجای دیگر نمی‌توان یافت. وی بدون ذکر تاریخ مرگ بدیع الزمان می‌نویسد: در عنفوان جوانی درگذشت. سپهر سال مرگ او را ۱۰۳۵ق دانسته (همانجا) که خطاست (نک: دنبالهٔ مقاله). پیکر او را به گفتهٔ میرزای سنگلاخ در گورستان تخت فولاد اصفهان به خاک سپرده‌اند (ص ۲۶۷).

آثار: با آنکه میرزای سنگلاخ آثار بسیاری از قطعه‌ها و مرقعهای

متعدد به قلم نستعلیق و نسخ بر روی کاغذهای مختلف با رنگهای گوناگون به او نسبت داده (ص ۲۶۷-۲۶۹)، اما اثری از آنها تا کنون به دست نیامده است. آنچه امروز از او در دست است، بدین‌شرح است:

۱. قطعه‌ای شامل یک رباعی به قلم نستعلیق سه دانگ و نیم دودانگ خوش با رقم «کتبه بدیع الزمان غفر ذنوبه و ستر عیوبه بدار السلطنه اصفهان مرقوم قلم شکسته رقم گردید» که به نوشتهٔ بیانی شاید سرودهٔ خود اوست (*احوال*، ۹۹/۱). این قطعه نشان می‌دهد که وی تا سال تاج‌گذاری شاه صفی (۱۰۳۸ق/۱۶۲۹م) زنده بوده است (نک: همو، مجموعه، ۱۵۷).

۲. قطعه‌ای به قلم نستعلیق سه دانگ و دودانگ و نیم دودانگ خوش، با رقم «در شهر تبریز نوشته شده، نقله العبد بدیع الزمان غفرالله ذنوبه وستر الله عیوبه» که در کتابخانهٔ سلطنتی (پیشین) موجود بوده است (همو، *احوال*، ۹۸/۱-۹۹).

۳. بیانی از قطعه خطی حاوی ۵بیت شعر از سروده‌های او، با تخلص «بدیعا»، در مدح پادشاهی ناشناخته به نام عبدالله در همان کتابخانه یاد می‌کند. این قطعه خط به قلم نستعلیق کتابت شده، و دارای رقم «لکاتبه تاریخ جلوس و تهنیت سال نو، خمس و ثلثین و الف فقیر بدیع الزمان غفر ذنوبه ۱۰۳۵» است (همان، ۹۸/۱). از آنجا که پادشاه مدح شده در این بیتها شناخته شده نیست و در هیچ یک از مآخذ نیز تخلص بدیع‌الزمان را بدیعا یاد نکرده‌اند، در انتساب این اثر به او جای درنگ است.

مآخذ: بیانی، مهدی، *احوال و آثار خوش‌نویسان*، تهران، ۱۳۴۵ش؛ همو، *مجموعه*، تهران، ۱۳۶۳ش؛ حبیب اصفهانی، *خط و خطاطان*، استانبول، ۱۳۰۵ق؛ سپهر، هدایت‌الله، *تذکرهٔ خوش‌نویسان*، تهران، یساولی؛ سلجوقی، فکری، *ذکر برخی از خوش‌نویسان و هنرمندان*، کابل، ۱۳۴۹ش؛ شاغل عثمانی، احترام الدین احمد، *صحیفهٔ خوش‌نویسان*، علیگره، ۱۹۶۳م؛ میرزای سنگلاخ، *تذکرة الخطاطین*، تبریز، ۱۲۹۱ق.

مهانو علیزاده

بَدیعُ‌الزَّمانِ جَزَری، نک: جزری.

بَدیعُ‌الزَّمانْ میرزا تیموری (د ۹۲۰ق/۱۵۱۴م)، از آخرین پادشاهان سلسلهٔ تیموریان، فرزند ارشد سلطان حسین بایقرا که پس از درگذشت پدرش در ۹۱۱ق/۱۵۰۶م، مدت کوتاهی به اتفاق برادرش مظفرحسین میرزا بر تخت پادشاهی نشست. مادر وی مهد علیا بیگم (یا بیگه سلطان بیگم، نک: خواندمیر، ۱۱۵/۴)، دختر میرزا معزالدین سنجر از امیران تیموری (میرخواند، ۲۴۰/۷-۲۴۱)، و زنی بدخو، تندزبان و عصیانگر بود. عاقبت سلطان حسین بایقرا وی را طلاق داد و او از نهایت ناتوانی و یأس بیمار گردید و در ۸۹۳ق/۱۴۸۸م در هرات جان سپرد و در مدرسهٔ بدیعیه به خاک سپرده شد (همو، ۱۰۸/۷؛ خواندمیر، ۱۸۲/۴).

بدیع‌الزمان میرزا ظاهراً از حوالی سال ۸۷۵ق/۱۴۷۰م با حکمرانی استراباد، به عرصهٔ سیاست وارد شد (میرخواند، ۱۱۴/۷) و چند بار به حکومت استراباد دست یافت. گرچه تاریخ دقیق پایان دورهٔ اول فرمانروایی او بر این شهر معلوم نیست، ولی به طور مسلم در ۸۸۰ق/۱۴۷۵م به جای پدر در هرات حکومت داشته است (روملو، ۵۵۳).

نوبت بعدی حکومت بدیع‌الزمان بر استراباد مربوط به سال ۸۹۶ق/۱۴۹۱م است که خواندمیر از آن یاد کرده است. به تصریح وی بدیع‌الزمان مدتی به دادگری و عدالت حکومت کرد و صدارت خود را به سیدنظام‌الدین سلطان احمد داد. در همین دوره او در ۸۹۹ق به تشویق امرای آذربایجان آهنگ تسخیر آن ایالت کرد، اما کاری از پیش نبرد (خواندمیر، ۱۹۸/۴-۱۹۹). بدیع‌الزمان میرزا در ۹۰۲ق از استراباد به هرات رفت و به دستور پدرش حکومت بلخ و توابع آن از آب آمویه تا مرغاب به او واگذار شد (میرخواند، ۱۴۱/۷-۱۴۲).

بدیع‌الزمان پیش از بازگشت از استراباد فرزند خود ــ محمد مؤمن میرزا ــ را به حکومت آنجا گمارد (خواندمیر، ۲۰۱/۴) و انتظار داشت که پدرش حکومت وی را تنفیذ کند؛ اما سلطان حسین بایقرا، فرزند دیگر خود، یعنی مظفر حسین میرزا را نامزد فرمانروایی آن شهر کرد (همو، ۲۰۷/۴). بدیع‌الزمان به فرزندش دستور مقاومت داد و خود نیز به دشمنی با پدر برخاست و با امیرخسروشاه و امیر شجاع‌الدین ذوالنون برضد او پیمان بست. وساطت امیرعلیشیر نوایی وزیر دانشمند پدرش هم که به بلخ رفته بود، تأثیری نبخشید و او بی‌کسب نتیجه‌ای به هرات بازگشت (میرخواند، ۱۴۲/۷-۱۴۴؛ خواندمیر، ۲۰۸/۴).

در شعبان ۹۰۲/آوریل ۱۴۹۷ میان او و پدرش سلطان حسین در حوالی درهٔ «پل چراغ» جنگ شد و کار به شکست بدیع‌الزمان انجامید و وی به قندز گریخت و در اول رمضان همان سال پسرش محمد مؤمن میرزا هم در استراباد مغلوب و دستگیر گردید (میرخواند، ۱۴۴/۷-۱۴۷؛ خواندمیر، ۲۰۸/۴-۲۱۰) و در قلعهٔ اختیارالدین زندانی شد و سپس به تحریک مادر مظفر حسین میرزا به قتل رسید (میرخواند، ۱۵۰/۷-۱۵۳؛ خواندمیر، ۲۱۲/۴-۲۱۴). پس از این واقعه، بدیع‌الزمان میرزا به انتقام خون فرزند به مخالفت با پدر افزود و چند بار به اردوی او یورش برد، اما نتیجه‌ای نگرفت، تا در ۲۵ شعبان ۹۰۳ پس از شکست سختی که به او وارد آمد، فرار کرد (میرخواند، ۱۶۱/۷-۱۶۵).

بدیع‌الزمان میرزا متعاقب این حوادث در شهر قندز پناه گرفت و باز در اندیشهٔ جنگ بود تا عاقبت سلطان حسین بایقرا خود به قندز رفت و فرزند را نواخت و آشتی برقرار شد (همو، ۱۴۸/۷-۱۴۹؛ خواندمیر، ۲۱۰/۴-۲۱۲). در اوایل سال ۹۰۴ق بدیع‌الزمان از پدر فرمان حکومت بلخ را درخواست کرد، اما نتیجه‌ای نگرفت و در عوض حکومت سیستان و فراه بدو واگذار شد (میرخواند، ۱۶۷/۷-۱۶۹؛ خواندمیر، ۲۳۷/۴-۲۳۸). حکومت این دو شهر بدیع‌الزمان را خشنود نکرد و او با استفاده از غیبت پدر به هرات یورش برد و لشکریان هرات را شکست سختی داد، تا عاقبت سلطان حسین حکومت بلخ را از کنار آب آمویه تا مرغاب بدو داد و نامش در خطبه‌ها ذکر گردید. بدیع‌الزمان در این منصب از عهدهٔ مقابله با محمدخان شیبانی که قندهار را به تصرف

درآورد بود، بر نیامد و به هرات عقب‌نشینی کرد (میرخواند، ۱۸۴/۷ـ ۲۰۷_۲۰۴،۱۸۵).

محمدخان شیبانی در ۹۰۹ق/۱۵۰۳م بار دیگر به بلخ آمد و آنجا را محاصره کرد. سلطان حسین به یاری بدیع‌الزمان شتافت و خان شیبانی عقب نشست (همو، ۲۰۳/۷ـ۲۱۳؛ خواندمیر، ۲۹۳/۴ـ۲۹۶). حوادث دیگر زندگی بدیع‌الزمان در این دوره، جنگها و نبردهای مکرر او با امرای تیموری در شهرهای دیگر و گه‌گاه با پدر بود. وی سرانجام در جمادی الاول ۹۱۰/اکتبر ۱۵۰۴ وارد هرات شد و موردعفو پدر قرار گرفت (میرخواند، ۲۱۸/۷، ۲۲۳ـ۲۲۶؛ خواندمیر، ۳۰۰/۴ـ۳۱۱، ۳۱۳، ۳۱۸).

بدیع‌الزمان میرزا در رمضان ۹۱۰ با همراهی مظفر حسین میرزا و امیرمحمد برندق به مقابله با خان شیبانی برخاست، اما جنگی رخ نداد و او با همراهانش به سمت قندهار رفت، تا از گسترش قلمرو ظهیرالدین بابر جلوگیری کند. در آنجا هم میان آن دو صلح اتفاق افتاد و وی زمستان را در فراه به سر برد (میرخواند، ۲۲۸/۷ـ۲۳۲؛ خواندمیر، ۳۱۴/۴). بدیع‌الزمان بار دیگر در اوایل سال ۹۱۱ق خود را از بلخ به هرات رساند تا با گردآوری نیرو یورشگرانِ فرستادهٔ خان شیبانی را سرکوب کند. آنگاه همراه سلطان حسین روانهٔ ماوراءالنهر گردید، اما سلطان حسین در این سفر بیمار شد و در ۱۱ ذیحجهٔ ۹۱۱ درگذشت.

پس از فوت سلطان حسین گرچه شاهزادگان و امیران تیموری خواستندبدیع‌الزمان را به‌تنهایی جانشین پدر سازند(میرخواند،۲۳۲/۷ـ ۲۳۹؛ خواندمیر، ۳۱۴/۴ـ۳۱۷)، اما بعداً مقرر شد که دو برادر به اتفاق بر اریکهٔ سلطنت تیموریان تکیه زنند. به این ترتیب، در اواخر ذیحجهٔ ۹۱۱ خطبهٔ سلطنت در هرات به نام بدیع‌الزمان و مظفر حسین خوانده شد. بدیع‌الزمان میرزا در آغاز غیاث‌الدین جمشید را به صدارت برگزید، و مظفر حسین کسان دیگر را؛ این آغاز اختلاف در کار آن دو و منشأ سُستی سلطنت تیموریان شد (سام میرزا، ۱۶ـ۱۷؛ میرخواند، ۳۰۴/۷ـ۳۰۷).

محمدخان شیبانی از اختلاف میان دو برادر سود برد و در محرم ۹۱۲/ژوئن ۱۵۰۶ به خراسان یورش برد، اما شکست خورد (همو، ۳۰۷/۷ـ ۳۱۳؛ خواندمیر، ۳۶۵/۴ـ۳۶۷). چندی بعد بدیع‌الزمان با ظهیرالدین بابر برضد ازبکان متحد شد، اما در نبردی که در آخر ذیحجهٔ ۹۱۲ در حوالی بلخ میان دو گروه روی داد، شکست بر شاهزادگان تیموری افتاد و در آخرین جنگ که در محرم ۹۱۳ به وقوع پیوست، هرات به تصرف محمدخان شیبانی درآمد و بدیع‌الزمان و کسانش روی به گریز نهادند (سام میرزا، همانجا؛ میرخواند، ۳۱۳/۷ـ۳۲۷؛ خواندمیر، ۳۶۹/۴ـ۳۷۶).

بدیع‌الزمان میرزا پس از شکست و فرار چندی در قندهار به سر برد و سپس به سمت جرجان و استراباد رفت و در آنجا نیرویی فراهم آورد تا همراه مظفر حسین میرزا به مقابلهٔ شیبانی برود، اما مظفر حسین در همان زمان درگذشت و بدیع‌الزمان که قدرت مقابله با ازبکان نداشت، به آذربایجان گریخت (میرخواند، ۳۴۵/۷ـ ۳۴۸؛ خواندمیر، ۳۹۰/۴ـ۳۹۲؛ سام میرزا، ۱۷).

بدیع‌الزمان میرزا در سالهای آخر عمر سرگردان بود و از آذربایجان به هند رفت و مدتی در شهر تته اقامت کرد. در ۹۱۹ق/۱۵۱۳م به خراسان بازگشت و به شاه اسماعیل صفوی پیوست و همراه او به آذربایجان رفت و در شنب غازان متوطن شد. در رجب ۹۲۰/سپتامبر ۱۵۱۴ که سلطان سلیم عثمانی بر شاه اسماعیل غلبه کرد و مدتی در تبریز ماند، چون خواست بازگردد، بدیع‌الزمان میرزا را با خود به استانبول برد و او هم امید داشت که با یاری سلطان عثمانی تاج و تختِ از دست رفته را باز یابد؛ اما از ورود او به پایتخت عثمانیها اندکی نگذشته بود که به بیماری طاعون گرفتار شد و درگذشت (علیشیر، ۳۱۶؛ میرخواند، ۳۵۰/۷ـ۳۵۲؛ سام میرزا، همانجا).

بدیع‌الزمان چند همسر و چند فرزند داشت. یکی از زنان او خانم‌بیگم دختر سلطان ابوسعید (روملو، ۵۶۰؛ خواندمیر، ۱۶۷/۴)، و همسر دیگر او دختر الغ‌بیک بود (میرخواند، ۲۲۷/۷). همچنین نام دو تن از پسرانش در منابع مذکور است: نخست محمدمؤمن میرزا که در حیات پدر به تحریک مادر مظفر حسین میرزا به هلاکت رسید و دیگر محمدزمان میرزا که گزارش کارهایش را میرخواند (۳۵۲/۷ بب) به دست داده است.

صدارت بدیع‌الزمان میرزا را در دورهٔ حیات پدر و در دوران پادشاهیش چند تن از جمله امیرکمال‌الدین حسین عهده‌دار بودند (همو، ۲۵۴/۷ـ۲۵۵؛ خواندمیر، ۱۰۵/۴، ۶۱۶).

بدیع‌الزمان میرزا ظاهری آراسته و دل‌پسند و طبعی بخشنده داشت و بسیار شجاع و با جلادت بود و در میدان رزم از خود دلاوری و بی‌باکی نشان می‌داد (علیشیر، ۳۱۷) و اگر سالهای زیادی را به جنگهای بی‌حاصل نگذرانده بود و اقبال با او یاری می‌کرد، می‌توانست امپراتوریِ در حال اضمحلال تیموریان را جانی نو بخشد. گذشته از اینها، بدیع‌الزمان میرزا شاهزاده‌ای هنرمند و دانشمند بود. ذوق شعرگویی و شعرشناسی داشت، چنانکه بیشتر تذکره‌نویسان آن روزگار نام او را درعداد شعرا و سرایندگان عصر آورده، و ابیاتی از وی نقل کرده‌اند (علیشیر، ۱۲۷ـ۱۲۸؛ سام میرزا، ۱۶ـ۱۷). از اشعار دلپذیر او قطعه‌ای است که در واقعهٔ قتل پسرش سروده است (علیشیر، ۱۲۸). بدیع‌الزمان میرزا هنرمندان و شاعران عصر خود را می‌نواخت، چنانکه هاتفی خرجردی شاعر مشهور آن روزگار به دستور او شاهنامهٔ مفصل منظومی به نام *تَمُرنامه* به نظم درآورد (فخرالزمانی، ۱۱۴ـ۱۱۵).

مآخذ: خواندمیر، غیاث‌الدین، *حبیب السیر*، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ روملو، حسن، *احسن التواریخ*، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۴۹ش؛ سام میرزا صفوی، *تحفهٔ سامی*، به کوشش رکن‌الدین همایونفرخ، تهران، ۱۳۴۷ش؛ علیشیر نوایی، *مجالس النفائس*، به کوشش علی‌اصغر حکمت، تهران، ۱۳۶۴ش؛ فخرالزمانی، عبدالنبی، *تذکرهٔ میخانه*، به کوشش احمد گلچین معانی، تهران، ۱۳۴۰ش؛ میرخواند، محمد، *روضة‌الصفا*، تهران، ۱۳۳۹ش.

علی آل‌داود

بَدیعُ‌الزّمانِ هَمَدانی، ابوالفضل احمدبن حسین‌بن یحییٰ (۳۵۸-۳۹۸ق/۹۶۹-۱۰۰۷م)، نویسنده و ادیب عربی نویس ایرانی و پایه گذار فن مقامه‌نویسی.

آگاهی ما دربارهٔ زندگی وی منحصر به روایات و اخباری است که ثعالبی نویسندهٔ همروزگار او فراهم آورده است (۲۵۶/۴-۳۰۱) و پس از وی، دیگر نویسندگان به تکرار گفته‌های ثعالبی پرداخته، و تقریباً چیز تازه‌ای بدان نیفزوده‌اند؛ حتیٰ یاقوت (۱۶۱/۲-۱۶۷) با آنکه شرح حال مختصر او را از دو کتاب *تاریخ همدان* تألیف ابوشجاع شیرویة بن شهردار و *تاریخ هرات* نوشتهٔ ابونصر عبدالرحمان بن عبدالجبار برگرفته، باز کتاب ثعالبی را بهترین و جامع‌ترین منبع در شرح حال بدیع‌الزمان دانسته، و گفته‌های ثعالبی را عیناً نقل کرده است.

بدیع الزمان در همدان به دنیا آمد و دوران کودکی و نوجوانی را در همانجا گذراند. وی در یکی از رسائل خود خطاب به ابن فارس به این معنی اشاره کرده، اما اصل و نسب خود را عربی و از قبیلهٔ تغلب دانسته است (ثعالبی، ۲۷۲/۴؛ فاعور، ۱۳-۱۴؛ ابراهیمی حریری، ۵۱). وی نخست نزد ابن فارس (ه‌ م) لغوی که در آن زمان در همدان به تدریس مشغول بود، به تحصیل علم پرداخت (ثعالبی، ۲۵۷/۴؛ ابن عماد، ۱۵۰/۳؛ بستانی، ۴۱۰)، اما از آنجا که به گفتهٔ خود زادگاهش را خوش نمی داشت (نک: ابن خلکان، ۱۲۸/۱: ابیاتی که در نکوهش همدان به او منسوب است؛ نیز ضیف، *المقامة*، ۱۳-۱۴)، در ۳۸۰ق/۹۹۰م همدان را ترک کرد و به ری نزد صاحب بن عباد وزیر دانشمند آل بویه رفت و ضمن استفاده از محضر او قصایدی در مدحش سرود و از عطایای وی بهره‌مند شد (نک: *دیوان*، ۶۱-۶۲؛ ثعالبی، ۲۵۷/۴).

گفته‌اند بدیع الزمان در این دوره با وجود سن کم در ترجمهٔ منظوم دستی توانا داشت و چون صاحب در این باره او را آزمود، به خوبی از عهده بر آمد و فی‌البداهه اشعاری از فارسی به عربی ترجمه کرد (برای ۳ بیت از آن، نک: عوفی، ۱۷/۲؛ نیز بهمنیار، ۱۳۵-۱۳۶) که بیانگر تسلط او بر هر دو زبان است. با این حال، از آنجا که بدیع الزمان اشعری مذهب بود و نسبت به اهل حدیث تعصب فراوان داشت (نک: سمعانی، ۶۵۰/۵؛ یاقوت، ۱۶۲/۲؛ صفدی، ۳۵۵/۶)، ظاهراً نتوانست در دربار صاحب بن عباد شیعی منزلتی در خور کسب کند. از این‌رو، ری را به قصد گرگان (جرجان) ترک کرد و در آنجا ضمن استفاده از محضر دانشمندان، با خاندانی اهل علم به نام اسماعیلیه آشنا شد و از بخشش و دانش آنان بهره‌ها یافت (نک: ثعالبی، همانجا؛ یاقوت، ۱۶۵/۲؛ عباسی، ۵۱۱/۳؛ قس: بستانی، ۴۰۹؛ عبود، ۱۷؛ ابراهیمی حریری، ۵۲، که به اشتباه این خاندان را فرقهٔ اسماعیلیه دانسته‌اند)؛ اما دیری نپایید که دشمنان وی، چنانکه خود در یکی از رسائلش می‌گوید، نزد حاکم گرگان از او سعایت کردند و بدیع‌الزمان به ناچار گرگان را به قصد نیشابور ترک کرد (*رسائل*، ۶۸-۷۱؛ نیز نک: ثعالبی، همانجا؛ مقدسی، انیس، ۳۸۵-۳۸۶). اما در راه راهزنان بر او تاختند و هر آنچه داشت، به غارت بردند (نک: ضیف؛ همان، ۱۴؛ بستانی، ۴۰۵).

وی در ۳۸۲ق/۹۹۲م وارد نیشابور شد (ثعالبی، همانجا؛ قس: یاقوت، ۱۶۶/۲). نیشابور در آن زمان از مهم‌ترین مراکز علمی قلمرو سامانیان به شمار می‌رفت و مجالس علم و ادب و بحث و مناظره در آنجا رونقی خاص داشت و از این‌رو، بدیع‌الزمان آنجا را برای اقامت خود مناسب یافت (مقدسی، محمد، ۳۲۳؛ ضیف، عصر...، ۶۶۷). مجالس درس و بحث بدیع الزمان در نیشابور به زودی با استقبال گرم دانش پژوهان روبه‌رو شد. در همین زمان ابوبکر خوارزمی (ه‌ م) ادیب و دانشمند شیعی مذهب نیز در نیشابور مجالس درس و بحث داشت، اما مخالفان او بدیع الزمان را که به تعصبات ضد شیعی شهرت داشت (قس: افندی، ۳۶/۱؛ خوانساری، ۲۴۸/۱، که وی را امامی مذهب دانسته‌اند)، بر ضد وی برانگیختند و از آن پس میان آن دو خصومتی به وجود آمد که به تبادل اشعار هجوآمیز انجامید و منشأ پیدایش رسائلی ادبی و مناظراتی علمی شد که در تاریخ ادبیات عرب شهرت فراوان دارد (نک: حصری، *جمع الجواهر*، ۲۹۶-۳۱۴).

خصومت میان بدیع الزمان و خوارزمی در واقع تبلور کشمکشها و رقابتهای سیاسی گسترده میان دیلمیان و سامانیان بود که دامنهٔ آن به مراکز علمی نیز کشیده شده بود. سرانجام، بدیع الزمان در مناظره ای جنجال برانگیز با حضور بسیاری از علمای نیشابور و به یاری دسیسه‌چینان هوادار سامانیان که همواره بر ضد خوارزمی کار می‌کردند، بر حریف خود که بی‌شک بزرگ‌ترین ادیب آن روزگار بود، غالب آمد. به گفتهٔ منابع شکست خوارزمی در این مناظره که بی‌شباهت به شکست سیبویه در مناظره با کسایی در دربار هارون الرشید نبود، چندان بر وی گران آمد که سبب مرگ او شد (ثعالبی، ۲۰۹/۴، ۲۵۷-۲۵۸؛ یاقوت، ۱۶۶/۲، ۱۷۴، ۱۷۹-۱۸۳). بدیع الزمان خود در یکی از رسائلش با افتخار از این مناظره یاد کرده است (*رسائل*، ۱۳-۱۵؛ نیز نک: بستانی، ۴۰۵-۴۰۶). از آن پس آوازهٔ وی در همه جا پیچید و بر منزلتش میان دانشمندان و نیز آل میکال، رؤسای نیشابور، بیش از پیش افزوده شد (ثعالبی، ۲۵۸/۴؛ عباسی، ۱۱۸/۳؛ ضیف، همانجا؛ دربارهٔ روابط وی با ابونصر میکالی، نک: حصری، *زهر الآداب*، ۲۷۴/۱-۲۷۹) و گویا در همین زمان به او لقب بدیع‌الزمان داده شد (نک: ذهبی، ۱۷۳/۱۷).

با همهٔ خصومتی که میان بدیع الزمان همدانی و خوارزمی بود، پس از مرگ خوارزمی، بدیع الزمان قصیده‌ای در رثایش سرود و در آن تلویحاً اظهار ندامت کرد (*دیوان*، ۴۵؛ طه، ۱۶۸). پس از مرگ خوارزمی، بدیع الزمان فرصتی یافت تا مقامات خود را که شیوه‌ای جدید در نثر عربی و از گرانبهاترین گنجینه‌های ادبیات عرب به شمار می‌رود، کمال بخشد (نک: دنبالهٔ مقاله).

بدیع الزمان بیش از یک سال در نیشابور نماند و در ۳۸۳ق از آنجا بیرون رفت و در شهرهای مختلف خراسان به خدمت امیران و وزیران هر دیار درآمد و از پاداشهای آنان بهره‌مند شد (ثعالبی، ۲۵۸/۴؛ یاقوت، ۱۶۵/۲-۱۶۷؛ عباسی، ۱۱۸/۳-۱۱۹). چون میان سامانیان و غزنویان جنگ در گرفت، بدیع الزمان روی به سیستان نهاد و به خدمت خلف بن

احمد (۳۴۴ـ۳۹۹ق/۹۵۵ـ۱۰۰۸م) امیر با فرهنگ و دانش دوست آنجا درآمد. وی در مدت اقامت خود درسیستان قصاید فراوانی در مدح امیر خلف سرود (*دیوان*، ۱۰۸، ۱۱۰، ۱۱۸ـ۱۲۰؛ ثعالبی، ۳۰۰/۴) و نیز شماری از مقامات خود را به او تقدیم کرد (ضیف، *المقامة*، ۱۵). همچنین در نامه‌هایی که برای وی نوشته (نک: *رسائل*، ۱۱۵ـ۱۱۷؛ ثعالبی، ۲۶۱/۴، ۲۷۹)، او را بسیار ستوده است. بدیع‌الزمان آنگاه به هرات که زیر فرمان غزنویان بود، رفت تا شاید به دربار سلطان محمود غزنوی راه یابد و در زمرۀ دبیران او قرار گیرد (همو، ۲۵۸/۴؛ یاقوت، ۱۶۷/۲؛ ضیف، عصر، ۶۶۷). از قصیده‌ای که در مدح سلطان محمود و غزنـویان سروده (نک: ثعالبی، ۲۹۶/۴ـ۲۹۷)، چنین بـرمی‌آید که وی توانسته است به خدمت سلطان برسد، اما در منابع به روابط وی با دربار غزنویان بیش از این اشاره نشده است.

بدیع الزمان در هرات دختر یکی از بزرگان آنجا به نام حسین بن محمد خشنامی را به زنی گرفت و صاحب ثروت و مکنت فراوان شد و بقیۀ عمـر کوتاه خـود را در آسایش گـذراند (همو، ۲۵۸/۴؛ یاقوت، ۱۸۳/۲ـ۱۸۴؛ ضیف، *المقامة*، ۱۶).

دربارۀ آخرین سالهای زندگی وی آگاهی زیادی در دست نیست و منابع تنها به ذکر روایتهای مختلف دربارۀ مرگ او بسنده کرده‌اند. گفته شده است که وی در ۴۰سالگی بر اثر مسمومیت جان سپرد (سمعانی، ۶۵۰/۵؛ ابن اثیر، علی، ۲۹۳/۳؛ نویری، ۱۱۴/۳) و به روایتی دیگر سکته کرد و مردم به گمان اینکه مرده است، او را به خاک سپردند و چون در قبر به هوش آمد، از وحشت فریادی کشید و به راستی جان سپرد (صفدی، ۳۵۸/۶؛ عباسی، ۱۱۹/۳؛ ابن کثیر، ۳۶۳/۱۱).

مقامات: مقامه در لغت به معنای مجلس، گروه حاضر در مجلس، و سخن راندن است (نک: قلقشندی، ۱۲۴/۱۴؛ ابن منظور، ذیل قوم؛ نیز نک: ضیف، *الفن*...، ۲۴۷؛ فاخوری، ۱۸۴؛ مطلوب، ۳۳۸/۲ـ۳۳۹) و در اصطلاح ادبی نوعی خاص از داستانهای کوتاه با نثری مسجع است که نخستین بار به ابتکار بدیع الزمان در ادب عربی پدید آمد (حریری، ۱۱؛ قلقشندی، همانجا؛ هلال، ۲۲۳ـ۲۲۴). پیچیدگی معنای این کلمه و نداشتن تاریخی روشن، موجب شده است که محمدتقی بهار (۳۲۴/۲) در پی یافتن ریشه و خاستگاه دیگری برای مقامه برآید و آن را ترجمۀ «گاه» و سرانجام «گاثه‌های» *اوستا* پندارد. در هـر حال اگـر چه مقامه‌نویسی پدیده‌ای نو در نثر عربی در قرن ۴ق/۱۰م به شمار می آید و اکثر منابع، بدیع‌الزمان را مبدع آن می‌دانند (ضیف، همان، ۲۴۶؛ مروّه، ۲۰۹؛ هلال، ۲۲۴؛ قس: موافی، ۲۵۸ـ۲۵۹)، اما ریشه‌های آن را در آثار ادیبان کهن عرب می توان یافت، همان‌گونه که خود بدیع‌الزمان ضمن اعتراف به فضل و برتری ابن درید در این زمینه، تأیید می‌کند که آثار وی الهام بخش و راهگشای او در این زمینه بوده است. از این‌رو، به اعتقاد بسیاری از منابع، بدیـع‌الزمان به تقلید از ابـن درید و در معارضه بـا او به‌نوشتن مقامـات پرداخت (یاقـوت، ۱۷۰/۲؛ حصری، *زهرالآداب*، ۲۷۳/۱؛ ضیف، *المقامة*، ۱۸؛ شکعه، ۳۰۸). البته در منابع کهن از آثار ابن درید که بدیع الزمان در تألیف مقامات خود به آنها نظر داشته، به عنوان احادیث ابن درید یاد شده که مجموعاً ۴۰ حدیث بوده است و برخی از آنها را اسماعیل قالی در *امالی* (۱۸۶/۱ـ۱۸۷، جم) خود آورده است و ظاهراً بدیع‌الزمان در معارضۀ آنها نخست ۴۰ مقامه در نیشابور نوشت و چون مورد اقبال فراوان قرار گرفت، بر شمار آنها افزود تا مجموع مقاماتش به ۱۵۰ رسید؛ اما امروزه بیش از ۵۲ مقامه از او در دست نیست (ابراهیمی حریری، ۵۶ـ۵۷؛ ضیف، همان، ۱۷ـ۱۸؛ نیز نک: ابوعلی، ۳۰۶ـ۳۰۸؛ قس: ثعالبی، ۲۵۷/۴، که ۴۰۰ مقامه به او نسبت داده؛ نیز نک: حصری، همانجا).

با مقایسۀ مقامات و آنچه از احادیث ابن درید باقی مانده، میزان تأثیرپذیری و تقلید بدیع‌الزمان به روشنی آشکار می‌شود. مثلاً مقامۀ اسدیۀ بدیع‌الزمان (*مقامات*، ۲۵) با حدیث وصف اسد از ابن درید؛ و نیز مقامۀ حمدانیه (همان، ۱۵۰) با حدیث وصف اسب (قالی، ۱۸۷/۱ـ۱۸۸) شباهت فراوان دارد (برای اطلاع بیشتر در این باره، نک: فاعور، ۸۲ـ۱۰۵؛ ضیف، همان، ۱۸). همچنین بدیع‌الزمان از آثار جاحظ نیز تأثیـر فراوان پذیـرفته است (ضیف، همـان، ۲۰) و مقـامۀ جاحظیـۀ او (*مقامات*، ۶۹) نشان می‌دهد که وی با آثار جاحظ به خوبی آشنا بوده است.

مقامات بدیع‌الزمان گرچه از نخستین ریشه‌های فن داستان‌نویسی در ادبیات عرب به شمار می‌رود، به هیچ وجه قصه نویسی به مفهوم فنی و امروزی نیست، بلکه مجموعۀ حکایتهایی است با نثری مسجع و آکنده از آرایه‌های لفظی و معنوی و استعارات و کنایات که همگی متکی بر دو شخصیت ساختگی و خیالی است: یکی راوی داستان که شخصی است به نام عیسی بن هشام که ماجراها از زبان او نقل می‌شود (با عبارت حَدَّثَنا یا حَدَّثَنی عیسی بن هشام، مثلاً نک: ص ۱، ۶، ۳۵) و از همین‌رو، بسیاری از نویسندگان همچون سمعانی (۶۵۰/۵)، یاقوت حموی (۱۶۲/۲)، صفدی (۳۵۵/۶) و عزالدین علی ابن اثیر (۲۹۳/۳) به اشتباه او را استاد بدیع‌الزمان دانسته‌اند؛ دیگری شخصیت یا قهرمان اصلی داستان به نام ابوالفتح اسکندری که شیوۀ تکدی پیش می‌گیرد (حصری، همانجا) و برای رسیدن به مقصود و کسب چند درهم و دینار به هزار مکر و حیله متوسل می‌شود. از این‌رو، گاه امام جماعت است و گاه مطرب میخانه (نک: *مقامات*، ۲۳۶ـ۲۳۷)، زمانی به لباس پارسایان و زاهدان در می‌آید و به موعظه می‌پردازد (همان، ۱۲۸ بب: در مقامۀ وعظیه) و گاه در زی شاعران و خطیبان ظاهر می‌شود (نک: همان، ۱: مقامۀ قریضیه)؛ دائماً در سفر از شهری به شهری دیگر است و معمولاً در یک جا درنگ نمی کند؛ مقصدش بیشتر، شهرهای بزرگ ایران از قبیل گرگان، اهواز، نیشابور، بلخ و مانند آنهاست (برای برخی مقامه‌ها، نک: همان، ۹: بلخیه، ۴۳: جرجانیه، ۵۲: اهوازیه، ۱۹۹: نیشابوریه، و ...). وی با زیرکی در هر انجمنی حاضر می‌شود و با چرب زبانی جیب گروهی را خالی می‌کند (نیز نک: ضیف، همان، ۲۴ـ ۲۵، ۳۲؛ مبارک، ۸۹؛ مصطفی، ۵۶ـ۵۸؛ نیکلسن، 328).

البته برخی مسائل و پدیده‌های اجتماعی سدهٔ ۴ق/۱۰م در ظهور مقامات بی‌تأثیر نبوده؛ چنانکه در منابع آمده است: در روزگار بدیع‌الزمان همدانی گروهی از شاعران گدا یا گدایان شاعرپیشه برآمدند که به بنی ساسان یا ساسانیان (منسوب به ساسان، شاهزاده‌ای که بنابر گزارشی افسانه‌ای کارش به گدایی انجامید) معروف شدند. اینان سرگردان در شهرها پرسه می‌زدند و با اشعار دلنشین و سخنان نغز، دل ادب دوستان را به دست آورده، کسب معاش می‌کردند (نک: ثعالبی، ۱۱۷/۳؛ ضیف، *الفن*، ۲۴۸-۲۴۹؛ عوض، ۸۰-۸۱). ثعالبی زندگی‌نامهٔ دو تن از اینان را یکی احنف عکبری «ظریف ترین شاعر گدایان» (۱۱۷/۳-۱۱۹) و دیگری ابودلف خزرجی که قصیده ای معروف به ساسانیه دارد، آورده است (۳۵۲/۳-۳۵۶؛ نیز نک: عوض، ۸۲-۸۵). بی‌تردید بدیع‌الزمان در نگارش *مقامات*، این گروه از شاعران را الگو قرار داده است، چنانکه برخی از اشعار ابودلف را در مقاماتش به ابوالفتح اسکندری نسبت داده (نک: ثعالبی، ۳۵۴/۳)، و حتیٰ یکی از مقامات خود را ساسانیه نامیده است (*مقامات*، ۸۹؛ ضیف، همان، ۲۴۸-۲۴۹).

مقامات بدیع‌الزمان بیشتر در موضوعات ادبی، دینی، اخلاقی و اجتماعی است و غالباً جنبهٔ تعلیمی دارد (تونجی، ۸۱۶/۲؛ قس: ذکاوتی، ۱۱۳)؛ مثلاً در مقامهٔ علمیه (نک: ص ۲۰۲) به آداب دانش اندوزی و وظایف طالبان علم و دشواریهایی که در این راه باید متحمل شوند، پرداخته است. همچنین در مقامهٔ حمدانیه که به گوشه‌هایی از زندگی سیف‌الدولهٔ حمدانی اشاره دارد، لغتهای فراوان و اوصاف گوناگونی دربارهٔ اسب آورده است که جنبهٔ علمی و تعلیمی دارد (نک: همان، ۱۵۰-۱۵۶). بدیع‌الزمان برخی موضوعات و مفاسد اجتماعی از قبیل عیاشی، میخوارگی، ظلم و بیدادگری و رشوه‌خواری را که به‌خصوص در میان قاضیان و محتسبان شیوع فراوان داشته، به خوبی ترسیم کرده است. وی در دو مقامهٔ بغدادیه (همان، ۵۵ بب) و نیشابوریه (همان، ۱۹۹ بب) به اوضاع اجتماعی بغداد و نیشابور و وضع زندگی مردم و حتیٰ نوع خوراک و پوشاک آنان پرداخته است که از لحاظ مردم شناسی اهمیت بسیار دارد (نیز نک: ضیف، *المقامة*، ۲۹-۳۰؛ مروه، ۲۱۲-۲۱۳؛ هلال، ۲۲۴).

بدیع الزمان در برخی مقامات خود، گاه از باب تفنن از شخصیتهای دیگری نیز نام برده که تنها ساختهٔ ذهن و خیال او بوده‌اند، مانند بشر بن عوانهٔ عبدی در مقامة البشریه که اشعاری نیز ساخته، و به او نسبت داده است (نک: همان، ۲۴۷). جالب اینکه برخی از مورخان و نویسندگان به اشتباه، بشر بن عوانه را شخصیتی واقعی، بلکه شاعری جاهلی دانسته، و به اشعارش استناد کرده‌اند (مثلاً ابن اثیر، نصرالله، ۲۷۸/۳-۲۸۸؛ بستانی، ۴۱۸-۴۲۰). این امر بیش از هر چیز بر مهارت و استادی بدیع‌الزمان در شعر قدیم عرب دلالت دارد.

مقامات بدیع‌الزمان به زودی مورد استقبال ادبا و محافل علمی قرار گرفت و به عنوان شیوه‌ای جدید در نثر عربی جا باز کرد و در سده‌های بعد گروهی از نویسندگان و ادیبان برجسته چون حریری (د ۵۱۶ق/ ۱۱۲۲م) و دیگران به نگارش مقامات روی آوردند (نک: ابن خلکان، ۱۲۷/۱؛ مصطفی، ۳). فن مقامه‌نویسی بعدها به ادبیات فارسی نیز راه یافت و حمیدالدین بلخی (د ۵۵۹ ق/۱۱۶۴م) مقامات خود را به تقلید از بدیع‌الزمان به فارسی نوشت (نک: هلال، ۲۲۷؛ تونجی، ۸۱۷/۲). همچنین مضمون برخی مقامات الهام بخش ادیبان و نویسندگانی چون ابن شهید اندلسی (ﻫ م) در خلق آثاری برجسته بوده است (ضیف، همان، ۳۰-۳۱؛ عباس، ۳۳۳، ۳۳۴).

نثر *مقامات* نثری مسجع، و در عین زیبایی، متکلف و لفظ پردازانه است، به گونه‌ای که بیش از هر چیز تسلط و مهارت بدیع‌الزمان در لغت و صنایع ادبی را می‌رساند و بی‌جهت نیست که ثعالبی (۲۵۶/۴) او را یگانهٔ زمان و معجزهٔ همدان دانسته، و در سخندانی هیچ‌کس را به پایه و مایهٔ او نیافته است. علاوه بر این، بدیع‌الزمان از حافظه‌ای بسیار قوی برخوردار بود، چنانکه گفته‌اند قصیده‌ای حدود ۵۰ بیت را با یک بار خواندن حفظ می‌کرد (نک: همو، ۲۵۶/۴-۲۵۷؛ نیز نک: بدیع‌الزمان، *دیوان*، ۱۰۵، ۱۳۵). چنانکه از *رسائل* و *مقامات* بدیع‌الزمان بر می‌آید، وی به عنوان ادیبی برجسته با علوم مختلف از جمله فلسفه، منطق، کلام و جغرافیا به خوبی آشنا بوده است (برای مقامه‌ها، نک: *مقامات*، ۵۲: اهوازیه، ۱۱۹: مارستانیه، ۱۲۸: وعظیه؛ نیز نک: بستانی، ۴۱۰).

بدیع‌الزمان با اینکه ایرانی بود و بیشتر عمر خود را در ایران گذرانده بود، اندیشه‌های ضدشعوبی داشت و عربها را بر ایرانیان ترجیح می‌داد. ابیاتی از وی در نکوهش ایرانیان و فضایل عربها در برخی منابع آمده است (نک: کردعلی، ۱۷۸؛ شریط، ۲۰۹؛ بستانی، ۴۰۸-۴۰۹).

مقامات (به استثنای المقامة الشامیة) به همراه شرح آن به کوشش محمد عبده در ۱۸۸۹م در بیروت به چاپ رسیده است.

دیگر آثار: رسائل وی بیشتر خطاب به دوستان، رقیبان، حکام و وزیران حامی اوست و مضامین آنها غالباً مدح، عتاب و تهنیت است و گاه در لابه‌لای این رسائل به برخی حوادث سیاسی آن روز نیز اشاره کرده که حائز اهمیت است. به گفتهٔ منابع، رسائل بدیع‌الزمان در ستایش ابوالعباس اسفراینی وزیر سلطان محمود غزنوی از زیباترین و شیواترین رسائل اوست (ثعالبی، ۲۸۰/۴؛ بستانی، ۴۱۲). *رسائل* توسط ابراهیم احدب طرابلسی گردآوری شده، و در استانبول (۱۲۹۸ق) و بار دیگر در بیروت منتشر شده است.

در اشعار بدیع الزمان همچون اشعار دیگر شاعران این دوره آثار تصنع و تکلف آشکار است و ویژگی خاصی ندارد. *دیوان* وی به کوشش عبدالوهاب رضوان و محمد شکری افندی در قاهره (۱۳۲۱ق/۱۹۰۳م)، و نیز به کوشش یسری عبدالغنی عبدالله در بیروت (۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م) به‌چاپ رسیده است.

مآخذ: ابراهیمی حریری، فارس، *مقامه‌نویسی در ادبیات فارسی و تأثیر مقامات عربی در آن*، تهران، ۱۳۴۶ش؛ ابن اثیر، علی، *اللباب*، قاهره، ۱۳۶۹ق؛ ابن اثیر، نصرالله،

المثل السائر، به کوشش احمد حوفی و بدوی طبانه، قاهره، ۱۳۸۱ق/۱۹۶۲م؛ ابن خلکان، *وفیات*؛ ابن عماد، عبدالحی، *شذرات الذهب*، قاهره، ۱۳۵۰ق؛ ابن کثیر، *البدایة*؛ ابن منظور، *لسان*؛ ابوعلی، نبیل خالد رباح، *نقد النثر فی تراث العرب النقدی*، قاهره، الهیئة المصریة العامة لکتاب؛ افندی، عبدالله، *ریاض العلماء*، به کوشش احمد حسینی، قم، ۱۴۰۱ق؛ بدیع‌الزمان همدانی، احمد، *دیوان*، به کوشش یسری عبدالغنی عبدالله، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ همو، *رسائل*، استانبول، ۱۲۹۸ق؛ همو، *مقامات*، به کوشش محمد عبده، بیروت، مؤسسة اخبار الیوم؛ بستانی، بطرس، *ادباء العرب فی الاعصر العباسیة*، بیروت، ۱۹۳۴م؛ بهار، محمدتقی، *سبک‌شناسی*، تهران، ۱۳۵۶ش؛ بهمنیار، احمد، *صاحب بن عباد*، به کوشش محمد ابراهیم باستانی پاریزی، تهران، ۱۳۴۴ش؛ تونجی، محمد، *المعجم المفصل فی الادب*، بیروت، ۱۴۱۳ق/ ۱۹۹۳م؛ ثعالبی، عبدالملک، *یتیمة الدهر*، بیروت، دارالکتب العلمیه؛ حریری، قاسم، *مقامات*، تهران، ۱۳۶۴ش؛ حصری، ابراهیم، *جمع‌الجواهر*، به کوشش، رحاب خضر عکاوی، بیروت، ۱۴۱۳ق/ ۱۹۹۳م؛ همو، *زهر الآداب*، به کوشش زکی مبارک، قاهره، ۱۳۷۲ق/ ۱۹۵۳م؛ خوانساری، محمد باقر، *روضات الجنات*، بیروت، ۱۴۱۱ق/۱۹۹۱م؛ ذکاوتی قراگزلو، علیرضا، «بدیع‌الزمان همدانی و *مقامات* او»، معارف، ۱۳۶۳ش، شم ۱؛ ذهبی، محمد، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش شعیب ارنؤوط و محمد نعیم عرقسوسی، بیروت، ۱۴۰۳ق/ ۱۹۸۳م؛ سمعانی، عبدالکریم، *الانساب*، به کوشش عبدالله عمر بارودی، بیروت، ۱۴۰۸ق/ ۱۹۸۸م؛ شریط، عبدالله، *شخصیات ادبیة من المشرق و المغرب*، بیروت ۱۹۶۶م؛ شکعه، مصطفی، *بدیع‌الزمان الهمدانی*، بیروت، ۱۴۰۳ق/ ۱۹۸۳م؛ صفدی، خلیل، *الوافی بالوفیات*، به کوشش س. ددرینگ، ویسبادن، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۲م؛ ضیف، شوقی، *عصر الدول و الامارات*، قاهره، دارالمعارف؛ همو، *الفن و مذاهبه*، قاهره، ۱۹۷۱م؛ همو، *المقامة*، قاهره، ۱۹۵۵م؛ طه، هندحسین، *الادب العربی فی اقلیم خوارزم*، بغداد، ۱۹۷۶م؛ عباس، احسان، *تاریخ الادب الاندلسی*، بیروت، ۱۹۶۹م؛ عباسی، عبدالرحیم، *معاهد التنصیص*، به کوشش محمد محیی‌الدین عبدالحمید، بیروت، ۱۳۶۷ق/ ۱۹۴۷م؛ عبود، مارون، *بدیع‌الزمان الهمدانی*، بیروت، ۱۹۵۴ق؛ عوض، یوسف‌نور، *فن المقامات بین المشرق و المغرب*، بیروت، ۱۹۷۹م؛ عوفی، محمد، *لباب الالباب*، به کوشش ادوارد براون، لیدن، ۱۳۲۱ق/۱۹۰۳م؛ فاخوری، حنا، *الموجز فی الادب العربی و تاریخه*، بیروت، ۱۹۸۵م؛ فاعور، اکرام، *مقامات بدیع‌الزمان الهمذانی و علاقتها باحادیث ابن درید*، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ قالی، اسماعیل، *الامالی*، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ قلقشندی، احمد، *صبح الاعشی*، به کوشش محمدحسین شمس‌الدین، بیروت ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ کردعلی، محمد، *کنوز الاجداد*، دمشق، ۱۳۷۰ق/ ۱۹۵۰م؛ مبارک، مازن، *مجتمع الهمذانی من خلال مقاماته*، دمشق، ۱۴۰۱ق/۱۹۸۱م؛ مروّه، حسین، *تراثنا... کیف نعرفه*، بیروت، ۱۹۸۶م؛ مصطفی، احمد امین، *فن المقامة بین البدیع و الحریری و السیوطی*، قاهره، ۱۴۱۱ق/۱۹۹۱م؛ مطلوب، احمد، *معجم النقد العربی القدیم*، بغداد، ۱۹۸۹م؛ مقدسی، انیس، *تطور الاسالیب النثریة فی الادب العربی*، بیروت، ۱۹۳۵م؛ مقدسی، محمد، *احسن التقاسیم*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۰۶م؛ موافی، فاطمه، *الحیاة الادبیة فی بلاط البویهیین*، دبی، ۱۹۹۱م؛ نویری، احمد، *نهایة الارب*، قاهره، دارالکتب؛ هلال، محمد غنیمی، *الادب المقارن*، بیروت، دارالعودة و دارالثقافه؛ یاقوت، *ادبا*؛ نیز:

Nicholson, R., *A Literary History of the Arabs*, Cambridge, 1956.

عنایت‌الله فاتحی‌نژاد

بَدیعُ الْمُلْکْ میرزا عِمادُالدّوله (زنده در ۱۳۰۸ق/۱۸۹۱م)، از شاهزادگان و دولتمردان عصر قاجار و صاحب آثاری در حکمت اسلامی. وی پسر امامقلی میرزا عمادالدوله پسر محمد علی میرزا دولتشاه، پسر فتحعلی شاه قاجار بود. در منابعِ شرح حال وی تنها از دوران خدمات حکومتی او سخن رفته است.

بدیع الملک در ۱۲۷۷ق/۱۸۶۰م نایب الایالهٔ نهاوند شد و در اوایل سال ۱۲۹۱ق/۱۸۷۴م که پدر وی به جای طهماسب میرزا مؤیدالدوله برادر بزرگ‌تر خود به حکومت کرمانشاه و کردستان منصوب گردید، وی که در این سال ملقب به «حشمت السلطنه» شده بود، به نیابت پدر که درکرمانشاه اقامت داشت، به حکومت کردستان رفت. در ۱۲۹۲ق/۱۸۷۵م که امامقلی میرزا درگذشت، بدیع الملک به جای پدر خود به حکومت کردستان و کرمانشاه منصوب گردید و در سال بعد از حکومت هر دو جا عزل شد. در فاصلهٔ سالهای ۱۲۹۷ق تا ۱۲۹۸ بار دیگر حکومت کرمانشاه را به عهده گرفت و از ۱۳۰۵ تا ۱۳۰۶ق نیز حاکم یزد بود (امین الدوله، ۳۶۷/۲؛ اوبن، ۳۳۹، ۳۴۷ـ ۳۴۸؛ بامداد، ۱۸۸/۱ـ۱۹۰، ۱۱۰/۲، ۲۳۵/۳؛ براون، 397, 402-403؛ سعادت نوری، ۲۷۳).

بدیع‌الملک دارای علایق علمی و فلسفی بود و در ادبیات ودانشهای ریاضی و نجوم و جغرافیا نیز دستی داشت (براون، 403؛ اعتماد السلطنه، ۱۸۷). وی *المشاعر* ملاصدرا را نزد میرزاعلی اکبر مدرس یزدی خوانده بود و آن را تدریس می‌کرد (امین، ۳۴؛ کربن، 53) و ترجمه و شرحی نیز به نام *عمادالحکمة* بر آن به فارسی نوشت که به همراه متن *المشاعر* به کوشش هانری کربن در ۱۳۴۲ش/۱۹۶۴م در تهران به چاپ رسیده است (آشتیانی، ۲۲۲؛ بدیع الملک، ۷۶ـ ۷۸). کربن شخصیت بدیع الملک را ستوده، و اثر او را راهنمای خوبی برای درک کتاب *المشاعر* دانسته است (ص53-54). کتاب دیگری که از بدیع‌الملک بر جای مانده، ترجمه و شرحی فارسی است بر رسالهٔ *الدرة الفاخرة* عبدالرحمان جامی با عنوان حکمت عمادیه که درواقع تقریر مباحث مدرس یزدی است که بدیع الملک، *الدرة الفاخره* را نزد او خوانده بود. این اثر نیز به همراه اصل رسالهٔ جامی به کوشش نیکولاهیر وعلی موسوی بهبهانی در تهران (۱۳۵۸ش) به چاپ رسیده است.

آگاهی بدیع الملک از مباحث فلسفه و حکمت در پرسشهای او و از آقا علی مدرس زنوزی (د ۱۳۰۷ق/۱۸۹۰م)، حکیم نامدار دورهٔ قاجار نیز نمودار است. آقا علی کتاب *بدایع الحکم* را در ۱۳۰۷ق در پاسخ به پرسشهای هفت‌گانهٔ بدیع الملک نوشت. این کتاب در ۱۳۱۴ق در تهران چاپ سنگی شده، و بار دیگر در ۱۳۷۶ق به کوشش احمد واعظی در همانجا به چاپ رسیده است. آنچه در این اثر بیشتر جلب نظر می‌کند، پرسش هفتم بدیع الملک است که حاکی از آشنایی اجمالی او به مکاتب فلسفی و فیلسوفان دوره‌های جدید اروپاست، و آن را باید نمونه‌ای از گامهای نخست ایرانیان در شناخت فلسفه‌های غربی به شمار آورد. اگر چه ضبط نامهای فلاسفه و آراء منسوب به آنها در گفتار او از دقت کافی برخوردار نیست (نک: مدرس زنوزی، ۵۲۵ـ ۵۲۶)، با اینهمه، از متن نامه‌هایی که در ۱۳۰۶ق/۱۸۸۹م در زمان حکومتش در یزد برای حاج حسن امین الضرب فرستاده، و در آنها خواستار دست یابی به آثار اولن[1] فرانسوی شده است، برمی‌آید که او دست کم آشنایی اولیه با زبان فرانسه و آراء این فیلسوف نوکانتی[2] داشته است (مجتهدی، «بدیع الملک...»، ۸۰۷ـ۸۰۸، «ذکر فلاسفه...»، ۸۲۹).

1. Evellin   2. Neo-Kantian

نکتهٔ مهم و قابل توجـه در اینجا آن است کـه او بـرخلاف بیشتر متجددان و روشنفکران زمان خود که به «مکتب تحصلی[1]» اگوست کنت و افکار طبیعی مسلکان قرن ۱۸م نظر داشته‌اند، توجه خود را معطوف به آراء کانتیان جدید در اروپا، خاصه فرانسه کرده است. شاید علت این گرایش، دلبستگی وی به فلسفهٔ اسلامی و ایرانی است و اینکه مکتب کانتیان جدید را با سنت فکری و فرهنگی ایرانیان سازگارتر یافته است (نک: همو، «بدیع الملک»، ۸۰۸-۸۱۵).

مآخذ: آشتیانی، جلال الدین، شرح حال و آراء فلسفی ملاصدرا، مشهد، ۱۳۶۲ش؛ اعتمادالسلطنه، محمدحسن، المآثر والآثار، تهران، سنایی؛ امین، حسن، مقدمه بر المشاعر ملاصدرا، لندن، ۱۹۸۴م؛ امین الدوله، فرخ، مجموعهٔ اسناد و مدارک، به کوشش کریم اصفهانیان، تهران، ۱۳۵۰ش؛ اوبن، اوژن، ایران امروز، ترجمهٔ علی‌اصغر سعیدی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ بامداد، مهدی، شرح حال رجال ایران، تهران، ۱۳۵۷ش؛ بدیع‌الملک میرزاعمادالدوله، عمادالحکمة، به کوشش هانری کربن، تهران، ۱۳۴۲ش/۱۹۶۴م؛ سعادت نوری، حسین، رجال دورهٔ قاجاریه، تهران، وحید؛ مجتهدی، کریم، «بدیع‌الملک میرزا عمادالدوله و اولن فیلسوف فرانسوی»، راهنمای کتاب، تهران، ۱۳۵۵ش، س۱۹، شم ۱۱-۱۲؛ همو، «ذکر فلاسفهٔ بزرگ غرب در کتاب بدایع الحکم»، راهنمای کتاب، تهران، ۱۳۵۴ش، س ۱۸؛ مدرس زنوزی، علی، بدایع الحکم، به کوشش احمد واعظی، تهران ۱۳۷۶ش؛ نیز:

Browne, E.G., *A Year Amongst the Persians*, London, 1950; Carbin, H., introd. *Le Livre des pénétrations métaphysiques (Kitāb al-Mashā'ir)*, Tehran 1464.

رضا موسوی پاک

بَدیعیِ سَمَرْقَنْدی، یوسف (د۸۹۷ق/۱۴۹۲م)، متخلص به‌بدیعی، ادیب و سخنور قرن ۹ق/۱۵م. از زندگانی او اطلاعات اندکی بر جای مانده است. از آنجا که وی در اندجان (شهری در فرغانه) به دنیا آمد (خواندمیر، حبیب...، ۳۳۷/۴)، برخی منابع او را با نسبت اندجانی خوانده‌اند (صبا، ۱۰۲؛ نفیسی، ۳۲۳/۱).

بدیعی از خردسالی به شعر و شاعری روی آورد. در آغاز نوجوانی رهسپار سمرقند شد و به فراگیری دانش و فنون شعر پرداخت. در آنجا با مولانا صفایی، شاعر اندجانی آشنا شد و در حلقهٔ شاگردان او درآمد. پیوند دوستانه و عمیق میان آن دو سبب شد که برخی بدیعی را با تخلص و شهرت صفایی بخوانند، اما این موضوع سبب رنجش شاعر جوان می‌شد (علیشیر، ۴۸، ۲۲۲؛ خواندمیر، همانجا؛ آقابزرگ، ۹(۱)/۱۳۱). گفته‌اند که اشعار ایام نوجوانی او از پختگی لازم برخوردار نبود؛ با این حال، وی پس از وقوف به صنایع شعری و فراگرفتن عروض، بدیع و معانی و بیان در سرودن انواع شعر تبحر یافت (علیشیر، خواندمیر، صبا، همانجاها).

بدیعی در عهد محمد بایسنقر به شهرت رسید (دولتشاه، ۴۱۲) و در دوران سلطان حسین بایقرا (حک ۸۷۲-۹۱۱ق/۱۴۶۷-۱۵۰۵م) از ماوراءالنهر به هرات آمد و در درگاه او تقرب و حرمت بسیار یافت (خواندمیر، همانجا، نیز، خلاصه...، ۳۰-۳۱؛ صبا، همانجا). وی پس از سفر به نواحی مختلف خراسان و به روایتی دکن هند (علیشیر، همانجا؛ علی حسن‌خان، ۵۸؛ صفا، ۱۲۰/۴)، سرانجام به سرخس آمد. او در همین شهر درگذشت و در مقبرهٔ شیخ لقمان پرنده (باباالقمان) به خاک سپرده شد؛ به این مناسبت، گاهی او را سرخسی هم نامیده‌اند (واله، ۱۱۸؛ علیشیر، ۴۹، ۲۲۲؛ خواندمیر، حبیب، همانجا).

از بدیعی ابیاتی پراکنده در تذکره‌ها باقی مانده، و دیوانی از وی تاکنون به دست نیامده است (نک: علیشیر، همانجا؛ خواندمیر، خلاصة، ۳۱؛ صدیق حسن خان، ۱۶؛ علی حسن‌خان، ۵۸-۵۹؛ صبا، ۱۰۳). بدیعی در فن معما چیره دست بود و رساله‌ای با عنوان شرح معما در تبیین قواعد معما و نجوم تألیف کرد. این رساله در ۸۹۴ق/۱۴۸۹م نگاشته شده، و مشتمل بر ۱۰ «شجره» است (علیشیر، ۴۹، ۲۲۲؛ خواندمیر، حبیب، همانجا؛ منزوی، خطی مشترک، ۱۳/۱۴). دست‌نویسی از این اثر در کتابخانهٔ پنجاب نگهداری می‌شود (همانجا؛ حسین، ۶۵۰/۳). همچنین استقبال او از قصیدهٔ «مرآت الصفا» مشهور است (علیشیر، آقابزرگ، همانجاها).

در برخی منابع متأخر به اثر دیگری از بدیعی با عنوان مثلثات منظوم یا نصاب مثلث اشاره شده است (حسین، منزوی، همانجاها)، در حالی که برخی احتمال می‌دهند که این اثر به شاعر سدهٔ ۱۰ق/۱۶م، بدیعی تبریزی تعلق داشته باشد، به خصوص که در همهٔ موارد نام مؤلف با ابهام آمده است (همو، خطی، ۲۰۲۲/۳؛ خطی مشترک، ۳۰۲/۱۴-۳۰۳؛ تربیت، ۶۵-۶۶؛ نیز نک: مشار، ۵۲۲۰/۵).

مآخذ: آقابزرگ، الذریعة؛ تربیت، محمدعلی، دانشمندان آذربایجان، تهران، ۱۳۱۴ش؛ حسین، محمدبشیر، فهرست مخطوطات شیرانی، لاهور، ۱۹۷۳م؛ خواندمیر، غیاث‌الدین، حبیب السیر، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ همو، خلاصة الاخبار، به کوشش گویا اعتمادی، کابل، ۱۳۴۵ش؛ دولتشاه سمرقندی، تذکرة الشعراء، به کوشش ادوارد براون، لیدن، ۱۳۱۸ق؛ صبا، محمد مظفر حسین، تذکرهٔ روز روشن، به کوشش محمد حسین رکن‌زادهٔ آدمیت، تهران، ۱۳۴۳ش؛ صدیق حسن خان، محمد، نگارستان سخن، به کوشش محمد عبدالمجیدخان، کلکته، ۱۲۹۳ق؛ صفا، ذبیح الله، تاریخ ادبیات در ایران، تهران، ۱۳۵۶ش؛ علی حسن خان، صبح گلشن، به کوشش محمد عبدالمجیدخان، کلکته، ۱۲۹۵ق؛ علیشیر نوایی، مجالس النفائس، ترجمهٔ شاه محمد قزوینی، به کوشش علی اصغر حکمت، تهران، ۱۳۶۳ش؛ مشار، خانبابا، فهرست کتابهای چاپی فارسی، تهران، ۱۳۵۵ش؛ منزوی، خطی؛ همو، خطی مشترک؛ نفیسی، سعید، تاریخ نظم و نثر در ایران و در زبان فارسی، تهران، ۱۳۴۴ش؛ واله داغستانی، علیقلی، ریاض الشعراء، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ ملی ملک، شم ۴۳۰۴.

لیلا پژوهنده

بَدیعیّه، قصیده‌ای بلند در بحر بسیط، با رَوِیّ میم و گاه غیر آن که غالباً در ستایش پیامبر اکرم(ص) سروده شده، و هر یک از ابیات آن شاهدی برای یک یا چند صنعت بدیعی است.

راست است که ما مجموعهٔ قصاید بدیعیه را در مسیر تاریخی مدایح حضرت پیامبر(ص) بررسی می‌کنیم، اما می‌دانیم که نخستین انگیزه‌های پیدایش این نوع شعر، تنها مدح نبوده، بلکه گرایش تند به آرایه‌های لفظی، تظاهر به دانش فراگیر در این زمینه و نیز گردآوری همهٔ اشکال بدیع در یک قصیده، خود می‌تواند از اسباب به وجودآمدن بدیعیه باشد (قس: ابوزید، ۳۳).

---

1. Positivisme

در میان مدایح نبوی که تاریخ آن با دالیهٔ اعشیٰ آغاز می‌گردد، بُردهٔ (هـ م) بوصیری (د ۶۹۶ق/۱۲۹۷م) از اهمیت خاصی برخوردار است، زیرا این قصیده در ادب عربی تأثیری بسزا گذارد و الگوی بسیاری از قصایدی که پس از بوصیری در ستایش حضرت رسول(ص) سروده شد قرار گرفت و علاوه بر این، عامل اساسی پیدایش بدیعیات در سدهٔ ۷ق/۱۳م گردید (نک: مبارک، ۲۱۵-۲۲۶؛ اسکندری، ۲۰۱؛ مطلوب، ۲۱۳؛ موسیٰ باشا، *تاریخ...*، ۱۸۴، ۱۹۴-۱۹۵، *الادب...*، ۴۶۶-۴۶۸؛ امین، ۲۶۶-۲۶۷).

دو سال پس از درگذشت بوصیری، ابن جابر اندلسی (د ۷۸۰ق/۱۳۷۸م)، شاعر نابینای عرب و نیز ادیب هم عصر او صفی‌الدین حلی (د ۷۵۰ق/۱۳۴۹م)، در ستایش پیامبر(ص) و معارضه با برده، قصایدی سرودند و از آنجا که بـه کارگیری صنایـع بدیعی در آثـار ادبی آن عصر رواج داشت، آنان در هر بیت از قصیدهٔ خود به یکی از صنایع بدیعی اشاره کردند و بدین‌سان، نخستین بدیعیه‌ها سروده شد که از یک‌سو پدیده‌ای نوین در جهان شعر بود و از سوی دیگر نوعی تألیف در زمینهٔ علم بدیع به شمار می‌رفت و این امر سبب شد که این دانش تعمیم یابد و اصول آن استوار گردد (امین، ۲۶۷، ۲۶۹؛ ضیف، *البلاغة...*، ۳۶۰؛ موسیٰ باشا، همان، ۴۶۸؛ سلام، ۱۱۰؛ ابوزید، ۲۵۲-۲۵۸).

البته اینگونه شعر که پایه و مایه‌اش را صنعت تشکیل می‌دهد، از روح شاعرانه و اصالت هنری تهی است و حتیٰ گاه لطافت مدح پیامبر(ص) نیز در آنها ضایع می‌گردد. به همین سبب، گروهی معارضهٔ این شاعران را با بوصیری ناموفق، و بدیعیات را اشعاری متکلف و سست خوانده‌اند (اسکندری، همانجا؛ قس: ضیف، عصر...، ۱۸۵).

نخستین کسی که اصطلاح بدیعیه را بر این نوع از قصاید اطلاق کرد و پایه‌های آن را استوار ساخت، صفی‌الدین حلی بود (ابوزید، ۴۰)، اما در اینکه نخستین بدیعیه را چه کسی سرود، اختلاف نظر وجود دارد. برخی ابن جابر اندلسی، برخی صفی‌الدین حلی، و گروهی نیز علی بن عثمان امین‌الدین اربلی (د ۶۷۰ق/۱۲۷۲م) را که بدیعیه‌اش در ستایش حضرت محمد(ص) نیست، نخستین بدیعیه‌سرا دانسته‌اند (همو، ۵۵-۶۹؛ ضیف، *البلاغة*، ۳۶۰-۳۶۱؛ اسکندری، همانجا؛ عکاوی، ۲۵۸؛ فروخ، ۷۷۳/۳؛ مطلوب، ۲۱۴-۲۱۵). پس از این نیز بدیعیه‌سرایی همچنان ادامه یافت و تا پایان سدهٔ ۱۴ق/۲۰م با نام شاعران بسیاری می‌توان آشنا شد که به سرودن بدیعیه پرداخته‌اند (نک: ابوزید، ۳۵۱-۳۵۸). فهرست مشهورترین بدیعیه‌ها از این قرار است:

۱. «الحلة السیرا فی مدح خیر الوریٰ»، معروف به بدیعهٔ «عمیان»، اثر ابن جابر اندلسی در ۱۷۷ بیت. ابوجعفر رعینی (د ۷۷۹ق/۱۳۷۷م)، شرحی مطول با عنوان «طراز الحلة و شفاء الغلة» بر آن نگاشت (حاجی خلیفه، ۲۳۴/۱؛ ابوزید، ۷۵، ۷۷؛ ضیف، همان، ۳۶۱).

۲. «الکافیة البدیعیة فی المدائح النبویة»، اثر صفی‌الدین حلی در ۱۴۵ بیت، که دربرگیرندهٔ ۱۵۰ نوع بدیعی است. این بدیعیه چند بار شرح شده که از جملهٔ این شروح، یکی «النتائج الالٰهیة فی شرح الکافیة البدیعیة» است که شاعر خود فراهم آورده است (ابوزید، ۷۴؛ ضیف، همانجا).

۳. بدیعیهٔ عزالدین موصلی (د ۷۸۹ق/۱۳۸۷م) با عنوان «التوصل بالبدیع الی التوسل بالشفیع» در ۱۳۹ بیت که در ضمن آنها به ۱۴۴ نوع بدیعی اشاره شده است (حاجی خلیفه، ضیف، همانجاها؛ ابوزید، ۷۸؛ امین، ۲۶۸). موصلی علاوه بر این، بدیعیهٔ دیگری سروده که در آن روی را تغییر داده است (ابوزید، ۷۹).

۴. «تقدیم ابی بکر»، عنوان بدیعیهٔ ابن حجهٔ حموی (د ۷۶۷ق/۱۳۶۶م) و شرح آن است که بعدها *خزانة الادب و غایة الارب* خوانده شد و در زمرهٔ آثار مهم ادب عربی قرار گرفت. این بدیعیه در معارضه با بدیعیهٔ صفی‌الدین حلی و عزالدین موصلی سروده شده است (ابوزید، ۹۴-۹۵؛ ریداوی، ۱۹۳-۱۹۴؛ مطلوب، ۲۲۰؛ قس: فروخ، ۸۴۰/۳؛ حاجی خلیفه، ۲۳۳/۱؛ نیز نک: ضیف، همان، ۳۶۲-۳۶۳).

۵. «نظم البدیع فی مدح خیر شفیع»، سرودهٔ جلال‌الدین سیوطی (د ۹۱۱ق/۱۵۰۵م) در ۱۳۳ بیت و مشتمل بر ۱۴۷ نوع بدیعی که خود به شرح آن پرداخته است (حاجی خلیفه، ۲۳۴/۱؛ ابوزید، ۱۰۰-۱۰۱؛ ضیف، همان، ۳۶۳).

۶. «بدیع البدیع فی مدح الشفیع»، اثر عایشه باعونی (د ۹۲۲ق/۱۵۱۶م). این شاعر بدیعیهٔ دیگری نیز دارد با عنوان «الفتح المبین فی مدح الامین» (ابوزید، ۱۰۳-۱۰۶؛ ضیف، همان، ۳۶۳-۳۶۴).

۷. «نسمات الأسحار فی مدح النبی المختار»، اثر عارف مشهور عبدالغنی نابلسی (د ۱۱۴۳ق/۱۷۳۰م) در ۱۵۰ بیت که متضمن ۱۵۵ نوع بدیعی است. وی بدیعیهٔ دیگری نیز سروده است با عنوان «ملیح البدیع فی مدح الشفیع» (ابوزید، ۱۲۶-۱۲۸؛ مرادی، ۳۶/۳؛ سرکیس، ۱۸۳۲-۱۸۳۴؛ ضیف، همان، ۳۶۴-۳۶۵).

همانطور که پیش‌تر نیز اشاره گردید، بدیعیه‌ها در ادب عربی سخت تأثیر گذاردند و سبب، آن بود که این اشعار، به علت دشواری، نیاز به شرح و توضیح داشتند. بدین‌سان، انبوهی کتاب در همین زمینه توسط دانشمندان گوناگون و حتیٰ خود بدیعیه‌سرایان پدید آمد. اینک می‌توان گفت که تقریباً هیچ بدیعیه‌ای بدون شرح و تفسیر رها نشده است. از آنجا که غالب شارحان این نوع از قصاید، دانشمندانی توانمند و صاحب آثار متعدد بودند، شروحی که می‌نگاشتند، متضمن مباحثی عالمانه بود؛ *خزانة الادب* ابن حجهٔ حموی نمونهٔ بسیار خوبی برای این مدعیٰ است (نک: ابوزید، ۱۸۶-۱۹۵؛ مطلوب، همانجا).

این نکته درخور یادآوری است که برخی بدیعیه‌سرایان خود را ملزم می‌کردند که به صنعت ادبی در بیت به صورت توریه اشاره کنند. عزالدین موصلی نخستین کسی است که در بدیعیهٔ خود بدین کار پرداخت (ابوزید، ۷۸-۷۹؛ عکاوی، ۲۵۹؛ مطلوب، ۲۱۸).

گسترش چشمگیر بدیعیه‌سرایی سبب شد تا شاعران مسیحی نیز بدان تمایل نشان دهند و بدیعیه‌هایی را در ستایش حضرت مسیح(ع) به‌نظم درآورند (نک: ابوزید، ۷۰).

مآخذ: ابوزید، علی، *البدیعیات فی الادب العربی*، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ اسکندری، احمد و دیگران، *المفصل فی تاریخ الادب العربی*، قاهره، ۱۹۲۶م؛ امین، بکری شیخ، *مطالعات فی الشعر المملوکی و العثمانی*، بیروت، ۱۴۰۰ق/۱۹۸۰م؛ حاجی خلیفه، *کشف*؛ ربداوی، محمود، *ابن حجةالحموی شاعراً و ناقداً*، دمشق، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۲م؛ سرکیس، یوسف الیان، *معجم المطبوعات العربیة و المعربة*، قاهره، ۱۳۴۶ق/۱۹۲۸م؛ سلام، محمد زغلول، *الادب فی العصر المملوکی*، قاهره، ۱۹۸۰م؛ ضیف، شوقی، *البلاغة، تطور و تاریخ*، قاهره، ۱۹۶۵م؛ همو، *عصرالدول و الامارات*، قاهره، ۱۹۹۰م؛ عکاوی، انعام فوال، *المعجم المفصل فی علوم البلاغة*، بیروت، ۱۴۱۷ق/۱۹۶۶م؛ فروخ، عمر، *تاریخ الادب العربی*، بیروت، ۱۹۸۹م؛ مبارک، زکی، *المدائح النبویة فی الادب العربی*، قاهره، ۱۳۹۱ق؛ مرادی، محمدخلیل، *سلک الدرر*، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ مطلوب، احمد، *بحوث بلاغیة*، بغداد، ۱۴۱۷ق/۱۹۹۶م؛ موسی باشا، عمر، *الادب فی بلاد الشام*، بیروت / دمشق، ۱۴۰۹ق/۱۹۸۹م؛ همو، *تاریخ الادب العربی (العصر المملوکی)*، دمشق، ۱۴۰۹ق/۱۹۸۹م.

بابک فرزانه

بَدیعیّه، مَدْرَسه، از مدارس بزرگ و مهم شهر هرات در سده‌های ۹ و ۱۰ق/۱۵ و ۱۶م). بنیادگذار این مدرسه، بیکه سلطان بیگم (د ۸۹۳ق/۱۴۸۸م)، همسر سلطان حسین بایقرا و مادر بدیع‌الزمان میرزاست (میرخواند، ۱۰۸/۷؛ خواندمیر، حبیب *السیر*، ۱۸۲/۳؛ قس: همو، «خاتمه...»، ۱۹۷، که بنای آن را به بدیع‌الزمان نسبت داده؛ اما وی ظاهراً به تعمیر آن پرداخته بوده است، نک: اصیل‌الدین، ۱۸۶). هرات در عصر تیموری دارالعلم بزرگ خراسان و بلکه مرکز فرهنگ و معارف سراسر ایران و خاستگاه دانشمندان بزرگ در رشته‌های گوناگون که غالباً دانش‌آموختگان و استادان مدارس‌مهمی چون نظامیه، مدرسهٔ سلطانی و مدرسهٔ بدیعیه بودند، به شمار می‌رفت.

بیکه سلطان بیگم در همین مدرسه مدفون شد و افزون بر او عدهٔ دیگری از شاهزادگان تیموری مانند محمدمؤمن میرزا فرزند بدیع‌الزمان که در نوجوانی دستگیر، و به فرمان عموی خود، مظفر حسین میرزا، کشته شد؛ و نیزدختر بدیع‌الزمان موسوم به جوجوک بیگم که در روزهای آخر سال ۹۱۲ق درگذشت، در همین مدرسه به خاک سپرده شدند (میرخواند، ۱۵۲/۷-۱۵۳؛ خواندمیر، حبیب*السیر*، ۲۱۴/۳-۲۱۵، ۳۷۳-۳۷۴).

در روزگار رونق مدرسهٔ بدیعیه، استادان دانشمند و مدرسان ناموری در این مرکز به تدریس مشغول بودند که از آن جمله‌اند: ۱. امیر صدرالدین ابراهیم مشهدی (د ۹۱۹ق) که در زمرهٔ علما و صلحای مشهور آن زمان بود و سالها در این مدرسه به تدریس اشتغال داشت (میرخواند، ۲۸۷/۷؛ خواندمیر، همان، ۳۵۲/۳). ۲. مولانا فصیح‌الدین محمدنظامی که در دانشهای معقول و منقول تبحر داشت و در ریاضی و حکمت از جملهٔ سرآمدان عصر خود بود و مدتی سلطان حسین بایقرا نزد او دانش آموخت. از آثار وی می‌توان به حاشیهٔ *هدایه* در حکمت، حاشیهٔ تذکرهٔ شرح *اربعین* امام نووی، حواشی *مطول* و *مختصر*، و چند کتاب دیگر اشاره کرد (میرخواند، ۲۸۸/۷؛ خواندمیر، همان، ۳۵۲/۳-۳۵۳). ۳. امیر صدرالدین یونس که شاگردان بسیاری پرورد (همو، «خاتمه...»، همانجا؛ اصیل‌الدین، ۱۸۵-۱۸۶). وی ظاهراً جزو نخستین استادان این مدرسه بوده، زیرا کتاب اصیل‌الدین عبدالله واعظ هروی پیش از ۸۹۳ق که سال مرگ اوست، تألیف شده است. ۴. امیر رضی‌الدین عبدالاول (د ۹۲۷ق)، فرزند امیر نورالدین محمدامین که از جملهٔ مدرسان ممتاز این مدرسه به شمار می‌رفت (خواندمیر، حبیب *السیر*، ۳۵۵/۳).

از مدرسهٔ بدیعیه در قرنهای بعد یادی نشده، و گویا با اضمحلال تیموریان، این مدرسه نیز از میان رفته است.

مآخذ: اصیل‌الدین عبدالله واعظ، *رسالهٔ مزارات هرات* (حصهٔ اول مقصد الاقبال سلطانیه)، به کوشش فکری سلجوقی، هرات، ۱۳۴۴ش؛ خواندمیر، غیاث‌الدین، *حبیب السیر*، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ همو، «خاتمهٔ خلاصة الاخبار»، همراه *مآثرالملوک* همو، به کوشش هاشم محدث، تهران، ۱۳۷۲ش؛ میرخواند، محمد، *روضة‌الصفا*، تهران، ۱۳۳۹ش.

علی آل داود

بَدیغورَس، نگارندهٔ ناشناسِ کتابی مشهور دربارهٔ «ابدال ادویه» که در دورهٔ اسلامی از اعتباری ویژه برخوردار بود. این نام در متون عربی به صورتهای بدیغوروس (برای نسخهٔ خطی رسالهٔ او، نک: ریتر، 825؛ پلسنر، 546)، بدیغورش (مثلاً رازی، *الحاوی*، ۳۰۰/۱۹؛ ابن وافد، ۹۰)، فیثاغورس (عطار، ۲۱۱)، و بیثاغورس (ابن جزار، ۲۸) و در روایات لاتینی این آثار به شکل بِدیگُرَس، بَلْدیگُروس، بدیگوروسوس و حتیٰ اِدیگُروس و جز آن آمده است. ووستنفلد این نام را تحریف شدهٔ نام پوثاگوراس[1] (فیثاغورس)، ریاضی دان مشهور یونانی می‌داند. مایر، بدیغورس را فیثاغورس دروغین می‌پنداشت (نک: اشتاین اشنایدر، 7). ریتر و والتسر (ص 825, 841) و ابراهیم بن مراد (ص ۲۱۵) نیز این نظریه را پذیرفته‌اند.

به نظر لُکلر، بدیغورس احتمالاً پزشکی یونانی و هم نام پیثاگوراس مشهور بوده که در ایران می‌زیسته است؛ زیرا در رسالهٔ او برخی مفردات داروییِ ایرانی و هندی دیده می‌شود که دانشمندان یونانی و یونانی مآب نمی‌شناخته‌اند (I/268؛ اولمان، «پزشکی اسلامی[2]»، 18، «رساله...[3]»، 233-235). مایرهوف و جورجی صبحی، بدیغورس را «یک پزشک ناشناس یونانی یا بیزانسی» دانسته‌اند (ص 555). سزگین (GAS, III/21) بادیغورَس را (که به زعم وی در نسخهٔ خطی آمده) فیثاغورسِ پزشک یا فیثاغورس مجعول دانسته، و بر آن است که رسالهٔ وی احتمالاً سریانی و شاید فارسی بوده است. اولمان نیز به پیروی از لکلر، و با استناد به ورنر زوندرمان، بر آن است که هر چند نام بدیغورس یا مشابه آن در متون پهلوی دیده نشده، اما با توجه به شکل نام فیثاغورس در متون سریانی، می‌توان تلفظ آن را در دورهٔ ساسانی به صورت باز سازی شدهٔ *پیثَگُرَس دانست که به تدریج به *پذیغُرس و *پَذیغورَس تبدیل شده، و از آنجا در زبان عربی به بذیغورس یا بدیغورس تغییر شکل یافته است («رساله»، 235). البته واژه‌ای را که زوندرمان برای شکل احتمالی نام بدیغورس در خط پهلوی آورده ([illegible])،

1. Pythagoras 2. *Islamic*... 3. «Die Schrift...»

می‌توان بـه ۸ صورت *پتیگـورش،... (بـا جابه‌جایی پ با ب، ت با ذ و گ با غ) خواند؛ اما آخرین حرف این نام را فقط می‌توان «ش» خواند.

از روزگار زندگی بدیغورس چیزی نمی‌دانیم. سزگین (GAS، همانجا)، به تصور آنکه رازی در *الحاوی* نظر بولس دربارهٔ طراثیث را به واسطهٔ بدیغورس نقل کرده، روزگار این یک را حدود سدهٔ ۷م دانسته است؛ اما از مقایسهٔ این نقل قول با مدخل طراثیث در مفرداتِ *الحاوی* و نیز نقل قولهای دیگران از این دو، می‌توان دریافت که عبارت رازی به صورت «بدیغورس: الطراثیث خاصته حبس البطن والدم.قال بولس...» بوده که در متن چاپی یک‌بار عبارت «خاصته...» و باردیگر نام بدیغورس افتاده است (رازی، *الحاوی*، ۱۹۳/۶، ۱۵۷/۲۱؛ ابن سمجون، ۲۷۱/۱؛ ابن بیطار، ۱۰۱/۳). بررسیهای صورت گرفته دربارهٔ *قراباذین* شاپور بن سهل (د ح ۲۵۴ق) و *الکناش الصغیر* ابن سرابیون (د اواخر سدهٔ ۳ق)، حاکی از آن است که در این دو اثر مهم داروشناسی نیز از بدیغورس یاد نشده است (یادداشتهای منتشر نشدهٔ مؤلف و صادق سجادی).

دلیل اولمان («رسالـه»، 237)) مبنی بر استناد اسحاق بـن عمران (ه م) به بدیغورس نیز چندان پذیرفتنی نیست؛ زیرا رسالهٔ *الادویة المفردهٔ* اسحاق مفقود شده است و نمی‌توان صرفاً به دلیل شباهت برخی نظرات این دو، یکی را پیرو دیگری دانست. پس با توجه به اینکه رازی نخستین راوی بدیغورس است، باید هنگام ظهور روایت عربی رسالهٔ او را در حدود سالهای ۲۷۰-۲۸۰ق دانست. در آغاز و انجام دو نسخهٔ موجود روایت عربی «ابوزید حنین بن اسحاق اسرائیلی» به عنوان مترجم یاد شده است. اولمان با استناد به تفاوت بسیار چگونگی ضبط نام گیاه ـ داروها در روایت عربی *ابدال* بدیغورس با *عشر مقالات فی العین* حنین و نیز ترجمهٔ عربی دیوسقوریدس (که توسط حنین اصطلاح شده)، و نیز با توجه به نسبت اسرائیلی که جای دیگری برای حنین یاد نشده، و تأکید خود حنین بر انتساب نادرست برخی ترجمه‌ها به وی، در درستی این انتساب تردید کرده است (همان، 233-232). البته تفاوت نام مفردات در این ۳ ترجمه بیش از آنکه نشانهٔ تفاوت مترجم باشد، حاکی از به کار رفتن این اصطلاحات در متن اصلی است؛ اما بررسی بیش از ۳۰۰ مورد شکلِ ارائهٔ خواص دارویی، تفاوت قابل توجهی در سبک نگارش روایت عربیِ رسالهٔ ابدال بـا ترجمه‌های مکتب حنین و حتیٰ آثار دیگر داروشناسان دورهٔ اسلامی (البته بجز ابن ماسویه) را نشان می‌دهد، و این ما را بر آن می‌دارد که حنین را مترجم این متن ندانیم. از سوی دیگر هیچ نشانه‌ای در دست نیست تا بدانیم رسالهٔ بدیغورس از چه زبانی به عربی ترجمه شده است. اگر این زبان را یونانی یا سریانی بدانیم، چرا باید پذیرفت که یک یونانی ساکن ایران ــ که کتابی به یونانی یا سریانی (به اعتبار رواج این زبان در میان دانشمندان ایرانی) نوشته ــ حتیٰ دربارهٔ برخی داروهایی که نام یونانیشان رایج تر بوده، از نامهای کهن فارسی بهره برده است؟ مثلاً وی به جای نامهای بسیار رایج بزر قطونا، عنب الثعلب، مازریون، کرمة البیضاء (یا فاشرا) و کرمة السوداء (فاشرستین)، به ترتیب اِسفیوش (اَسپجوش)، روباه‌تُربَک، هفت‌برگ، هزارجَشان و شست بِداز آورده است (نک: رازی، همان، ۲۲۲/۲۱-۲۲۷، ۵۶۱ -۵۶۲، ۶۳۹؛ ابن بیطار، ۳۹/۱؛ ابن سمجون، ۱۲۹/۲-۱۳۴)؛ در حالی که حتیٰ در کهن‌ترین آثار داروشناسی فارسی، یعنی *هدایة المتعلمین فی الطب* اخوینی بخاری و *الابنیة عن حقایق الادویة* ابومنصور موفق هروی تا این حد اصطلاحات «فارسی کم کاربرد» دیده نمی‌شود. ابومنصور اصطلاحات بزر قطونا، عنب الثعلب، هزارجشان و ششبداز یا شش پیاز (تصحیف شست بداز) «معروف به فاشرستین» را به کار برده است (به ترتیب ص ۵۱، ۲۳۴، ۳۴۱، ۲۰۱). اخوینی نیز به جای روباه تربک، انگور گرگ آورده (مثلاً ص ۴۳۷)، و ابن ربن طبری، پزشک مشهور ایرانی نیز به هزارجشان و ششبداز اشاره کرده است (ص ۴۵۲). گذشته از این، نمی‌توان پذیرفت که کتابی که پس از ترجمه این چنین رواج یافته، پیش از ترجمه، توجه پزشکانی چون ابن سرابیون و شاپور بن سهل را ــ که به یونانی و سریانی تسلط داشتند ــ به خود جلب نکرده باشد. در نتیجه، منطقی تر آن است که روایت اصلی کتاب را پهلوی بدانیم که چندان با یونانی بودن مؤلف سازگار نیست؛ شاید بتوان فرض کرد که مؤلف یکی از سریانی زبانان یا دیگر مسیحیان سرزمینهای ایرانی بوده که نامی شبیه به یونانیان داشته است. اما باز هم بی‌توجهی پزشکان جندی شاپور به روایت پهلوی این کتاب چندان منطقی نخواهد بود. از طرفی همهٔ آنچه دربارهٔ ترجمه بودن این اثر می‌دانیم، منحصر به اشارات کاتبان دو نسخهٔ خطی است. چه بسا این رساله را داروشناسی ایرانی در همان اواخر سدهٔ ۳ق نگاشته باشد و با توجه به اعتبار بسیار پزشکی یونانی در آن روزگار، نامی ساختگی و شبه یونانی برگزیده، و برای کسب اعتبار بیشتر، تألیفِ خود را به عنوان یکی از ترجمه‌های مترجمی مشهور چون حنین معرفی کرده باشد. همچنین بعید نیست که داروشناسی ایرانی برای اثبات نفوذ پزشکی ایرانی در پزشکی یونانی، دست به چنین کاری زده باشد. نشانه‌های دیگری نیز احتمال ایرانی بودن مؤلف را تقویت می‌کند. مثلاً دربارهٔ برخی داروهای ایرانی، از جمله داروی انداهیمان تنها مأخذ پزشکان مسلمان، سخنان بدیغورس است. رازی در مفردات *الحاوی* دربارهٔ این دارو (نیز ذیل انداسیمان که بی‌شک تصحیف انداهیمان است) چنین آورده است: «گیاهی کرمانی است. بدیغورس گوید: برای شکم روش بسیار نیک است» (۴۴/۲۰، ۵۹). وی در *ابدال* (گ ۱۳۱ آ، سطر ۳)، بدل این دارو را بدون اشاره به نام بدیغورس، از او نقل می‌کند. ۳ قرن و نیم پس از وی ابـن بیطار نیز به‌رغم جست‌وجوهای بسیار در منابع، دربارهٔ این دارو تنها به بدیغورس، و تک جملهٔ رازی استناد می‌کند (۶۲/۱).

اثر موجود *رسالة فـی ابدال الادویة و الاشجـار و الصموغ و الطین* در شرح ۱۶۳ دارو در ۵ فصل بدین ترتیب است: ۱. قوانین جایگزین‌سازی (ابدال) داروها و خواص ۳ داروی زعفران، دارچین و گل صد تومانی[1]؛ ۲. خواص و بدل ۳۲ دارو که از درختان گرفته می‌شود؛ ۳. خواص و بدل

1. poeny (paeony/paeonia L.)

۳۸ گیاه کوچک یا علف؛ ۴. خواص و بدل ۴۶گیاه بزرگ و گیاهان بوته‌دار؛ ۵. خواص و بدل ۴۴ نوع صمغ یا مادهٔ معدنی. بدیغورس همیشه نخست خاصیت هر دارو، و سپس دو یا ۳بدل آن را با تأکید به نسبت وزن آن به وزن داروی اصلی، یاد می‌کند (اولمان، «رساله»، 232-231). از این رساله دو دست نویس (یکی با تاریخ کتابت ۶۴۳ق/۱۲۴۵م) در کتابخانهٔ ایاصوفیه موجود است (دفتر ...، ۳۷۷؛ ریتر، 841 ,837 ,825؛ پلسنر، 546).

بهره گیری پزشکان دورهٔ اسلامی از رسالهٔ بدیغورس: شمار استنادهای پزشکانی چون بیرونی در *الصیدنة* (ص ۵۳۲، قس: ترجمهٔ فارسی، ۵۹۴، ۹۳۷) و نیز تمیمی مقدسی در *المرشد*، احمد بن عواد مغربی در *قطف الازهار*، جلدکی در درة (نک: اولمان، «پزشکی در اسلام[1]»، 239) چندان قابل توجه نیست. ابن سینا به رغم بهره‌گیری بسیار از رسالهٔ بدیغورس (هم مستقیم و هم به واسطهٔ آثار رازی) تنها دوبار ذیل اکلیل الملک از وی نام برده است (۲۴۳/۱؛ اولمان، «رساله»، 239-238). عطار هارونی در *منهاج الدکان*، بارها به واسطهٔ *ابدال* رازی، و نیز ذیل فاوانیا با استناد مستقیم (یا شاید به واسطهٔ اثری دیگر) به «فیثاغورث»، از بدیغورس نقل قول کرده است (نک: عطار، ۲۰۳، ۲۱۱؛ قس: رازی، *ابدال*، گ ۱۳۳ آ، سطر ۶؛ ابن جزار، ۵۴؛ ابن‌سمجون، ۲۱۴/۳؛ ابن بیطار، ۱۵۳/۳). غافقی و ابن سرابی (ه‌ م، داک) نیز از رسالهٔ بدیغورس بهرهٔ بسیار برده‌اند، اما در این مقاله تنها بخشی از گزیدهٔ ابن عبری (۱(۴)/۱۲۴) از اثر غافقی در دست بوده است (نیز لکلر، I/268). به علاوه در ۵اثر معروف دیگر، بیش از بقیه به بدیغورس اشاره شده است:

۱. رازی: در متن چاپی بسیار مشوش *الحاوی*، ۱۵۱ بار از بدیغورس (یا شکلهای تصحیف شدهٔ نام او) یاد شده است. در مواردی نیز نام بدیغورس در متن چاپی افتاده است (مثلاً ۱۵۷/۲۱، ۳۷۰، ذیل کروان و طراثیث، قس: ۱۹۳/۶، ۳۷/۷؛ ابن وافد، ۱۱۴). رازی در *الحاوی* تنها دربارهٔ خواص داروها به بدیغورس استناد کرده است و نقل قولهای مربوط به داروهای جایگزین همگی در رسالهٔ *ابدال* او آمده‌اند. در این رساله تنها ذیل حب البان از بدیغورس یاد شده (گ ۱۳۲آ، سطر ۱۲)، اما مقایسهٔ *ابدال* رازی و نقل قولهای دیگران از بدیغورس نشان می دهد که وی دست کم در ۱۴ مورد دیگر نیز از رسالهٔ بدیغورس بهره برده است. دربارهٔ داروهایی چون انداهیمان و کمافیطوس، مجموع مطالبی که در *الحاوی* و *ابدال* آمده، مشابه مطالبی است که داروشناسان دیگر از بدیغورس نقل کرده‌اند (همو، *الحاوی*، ۳۷۰/۲۱، *ابدال*، گ ۱۳۲ب، سطر ۲؛ ابن جزار، ۱۲۰، اشاره به مشابهت نظر رازی و بدیغورس؛ ابن سمجون، ۱۱۷/۲-۱۱۸؛ ابن بیطار، ۸۰/۴).

۲. ابن جزار: وی ۳۶بار دربارهٔ بدل ۳۶ دارو به بدیغورس استناد کرده، و گاه به خاصیت آنها نیز اشاره کرده است (قس: ابراهیم، ۲۱۵؛ اولمان، «رساله»، 238، که شمار ارجاعات را کمتر یاد کرده‌اند). وی جز در یک مورد، همواره مستقیماً بـه کتاب بدیغورس مراجعه کـرده، و یک‌بار نیز به صراحت از *ابدال* وی نام برده است (ص ۹۵). عجیب آنکه ابن جزار به هنگام نقل نظر بدیغورس دربارهٔ حب البان آن هم به واسطهٔ *ابدال* رازی، گویی وی را باز نشناخته است (ص ۱۲۶: «حکی رازی عن یدعو بدیغورس...»؛ قس: رازی، *ابدال*، گ ۱۳۲ آ، سطر ۱۲؛ نیز ابن بیطار، ۸۰/۱).

۳. ابن سمجون (ه‌ م): وی ۱۵ بـار ذیل ۱۴ دارو (دو بار ذیـل کمافیطوس) دربارهٔ خاصیت یا بدل دارو بدون واسطه به بدیغورس استناد کرده است، زیرا برخی مطالب نقل شده توسط وی (مثلاً بدل طالیسفر، ۱۸۸/۱) در استنادات داروشناسان قبلی دیده نمی‌شود. وی گه گاه به شباهت میان آراء اسحاق بن عمران و رازی از یک سو و بدیغورس از سوی دیگر تأکید کرده است (همانجا، نیز ۱۱۴/۲، ۱۱۸).

۴. ابن وافد (ه‌ م): وی در کتاب *الادویة المفردة* دربارهٔ ۱۴ دارو، جمعاً ۱۵بار از «بدیغورش» نام برده است. اما با مقایسهٔ این استنادها و آنچه در *الحاوی* رازی از بدیغورس نقل شده، به خوبی می توان دریافت که ابن وافد مستقیماً به کتاب بدیغورس دسترسی نداشته، و همهٔ این مطالب را تنها به واسطهٔ بخش مفردات *الحاوی* آورده است؛ زیرا اولاً وی نیز همچون رازی در *الحاوی*، هرگز دربارهٔ ابدال ادویه به بدیغورس استناد نکرده است؛ و دیگر آنکه همهٔ موارد استناد وی به بدیغورس را می‌توان در بخش مفردات *الحاوی* دید (مثلاً دربارهٔ اکلیل الملک، ساذروان و صمغ عربی، به ترتیب نک: رازی، *الحاوی*، ۴۷/۲۱، ۱۲۶/۲۰، ۱۴۸؛ قس: ابن وافد، ۴۷، ۱۱۷، ۱۹۰).

۵. ابن بیطار (ه‌م): وی ۳۹ بار ذیل ۳۸دارو (۲بار ذیل هیوفاریقون) دربارهٔ ابدال یا خواص داروها به بدیغورس استناد کرده است. این استنادها گاه بی‌واسطه است، مثلاً دربارهٔ دهن بلسان که تنها او (۱۰۹/۱) نظر بدیغورس را آورده است و گاه، چنانکه خود تصریح کرده، به واسطهٔ *الحـاوی* (مثلاً دربـارهٔ ساذروان، ۳/۳؛ رازی، *الحاوی*، ۴۷/۲۱). همچنین به نظر می‌رسد که برخی استنادهای ابن بیطار به *ابدال الادویة* (که عنوانی عام است) مربوط به بدیغورس باشد (مثلاً دربارهٔ کباث، ۵۱/۴).

مآخذ: ابراهیم بن مراد، *بحوث فی التاریخ الطب و الصیدلة عند العرب*، بیروت، ۱۹۹۱م؛ ابن بیطار، عبدالله، *الجامع لمفردات الادویة و الاغذیة*، قاهره، ۱۲۹۱ق؛ ابن جزار، احمد، *الاعتماد فی الادویة المفردة*، چ تصویری، به کوشش فؤاد سزگین، فرانکفورت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ ابن ربن، علی، *فردوس الحکمة*، به کوشش محمد زبیر صدّیقی، برلین، ۱۹۲۸م؛ ابن سمجون، حامد، *جامع الادویة المفردة*، چ تصویری، به‌کوشش فؤاد سزگین، فرانکفورت، ۱۴۱۲ق/۱۹۹۲م؛ ابن سینا، *القانون*، قاهره، ۱۲۹۴ق؛ ابن عبری، غریغوریوس، *منتخب کتاب جامع المفردات* غافقی، به کوشش ماکس مایرهوف و جورجی صبحی، قاهره، ۱۹۴۰م؛ ابن وافد، عبدالرحمان، *الادویة المفردة*، به کوشش احمد حسن بسج، بیروت، ۱۴۲۰ق/۲۰۰۰م؛ ابومنصور موفق هروی، *الابنیة عن حقایق الادویة*، به کوشش احمد بهمنیار و حسین محبوبی اردکانی، تهران، ۱۳۴۶ش؛ اخوینی بخاری، ربیع، *هدایة المتعلمین*، به کوشش جلال متینی، مشهد، ۱۳۷۱ش؛ بیرونی، ابوریحان، *الصیدنة*، به کوشش عباس زریاب، تهران، ۱۳۷۰ش؛ همو، همان، ترجمهٔ کهن فارسی از ابوبکر کاسانی، به کوشش منوچهر ستوده و ایرج

---

1. *Die Medizin...*

افشار، تهران، ۱۳۵۸ش؛ داک؛ دفتر کتبخانهٔ ایاصوفیه، استانبول، ۱۳۰۴ق؛ رازی، محمد بن زکریا، ابدال الادویة، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران، شم (۴)۰۴۶۰؛ همو، الحاوی، حیدر آباد دکن، ۱۳۷۴–۱۳۹۰ق/۱۹۵۵–۱۹۷۰م؛ عطار هارونی، داوود، منهاج الدکان و دستور الاعیان فی اعمال و تراکیب الادویة النافعة للابدان، به کوشش حسن عاصی، بیروت، ۱۴۱۲ق/۱۹۹۲م؛ یادداشتهای منتشر نشدهٔ مؤلف و صادق سجادی؛ نیز:

GAS; Leclerc, L., *Histoire de La médecine arabe*, Paris, 1876; Meyerhof, M. and G. P. Sobhi, tr. *The Abridged Version of «The Books of Simple Drugs»*, Cairo, 1940, vol. I(4); Plessner, M., «Beiträge zur Islamischen Literaturgeschichte», *Islamica*, Leipzig, 1931, vol. IV; Ritter, H. and R. Walzer, «Arabische Übersetzungen Griechischer Artze in Stamuler Bibliotheken», *Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften* (Phil. - hist. Klasse Nr. 26), Berlin, 1934; Steinschneider, M., *Die arabischen Übersetzungen aus dem Griechischen*, Graz, 1960; Ullmann, M., *Islamic Medicine*, Edinburgh, 1978; id, *Die Medizin im Islam*, Leiden, 1970; id, «Die Schrift des Badīğūras über die Ersatzdrogen», *Der Islam*, Berlin/New York, 1973, vol. L(2).

یونس کرامتی

بُدَیْل بن وَرْقاء، از اصحاب مکی پیامبر اکرم (ص) و از شیوخ قبیلهٔ خزاعه. در کهن ترین منابع نام او فقط به صورت بدیل بن ورقاء یا بدیل بن ورقاء خزاعی آمده است (مثلاً واقدی، ۵۸۱/۱، ۵۹۳، ۷۴۹/۲، ۷۵۰، جم؛ ابن هشام، ۳۴/۴، ۳۷؛ طبری، ۶۲۵/۲، ۶۲۶)؛ اما ظاهراً ابن‌سعد نخستین کسی است که نام او و اجدادش را به صورتی نسبتاً کامل آورده است (۲۹۴/۴)، ولی در مقایسه با آنچه ابن اثیر (*اسد الغابة*، ۱۷۰/۱) آورده، بعضی از اجداد او را از میانه انداخته است. کنیه‌اش را نیز به اختلاف، ابوعمر و ابوعبدالله گفته‌اند (همانجا؛ تستری، ۲۵۴/۲-۲۵۵؛ مجلسی، ۱۱۵/۲۱؛ خویی، ۲۷۵/۳). دربارهٔ تاریخ تولد و مرگ او نیز اطلاع دقیقی در دست نیست، اما به یقین در حجة‌الوداع حضور داشت و پیش از رسول اکرم (ص) درگذشت (ابن سعد، همانجا، ابونعیم، ۱۴۴/۳؛ ابن اثیر، همانجا؛ ابن عراقی، ۴۹). بنا بر یک روایت، وی هنگام فتح مکه ۹۷ سال داشته است (شیخ طوسی، *امالی*، ۳۸۶/۱؛ امینی، ۳۶۳/۲؛ مجلسی، همانجا)؛ پس باید حدود سال ۷۵ پیش از ظهور اسلام زاده شده باشد. منابعی که قتل بدیل را در جنگ صفین دانسته‌اند (بخاری، ۱۰۲/۱)، او را با پسرش عبدالله خلط کرده‌اند.

بدیل بن ورقاء پیش از ظهور اسلام در مکه از احترام و منزلتی برخوردار بود، ولی از جزئیات حیات او اطلاعی در دست نیست (علی، ۱۵/۴). نام بدیل از اوایل بعثت پیامبر (ص)، به ویژه از صلح حدیبیه، در تاریخ اسلام کم و بیش مطرح می‌گردد (واقدی، ۵۸۱/۱؛ ابن سعد، ۹۶/۲؛ طبری، ۶۲۵/۲) و یک بار نیز او و خزاعیان همراه او را رازدار پیامبر و پایدار در دوستی خوانده‌اند (واقدی، ۵۹۳/۱؛ طبری، همانجا؛ ابن کثیر، ۱۷۵/۲). در واقع مطابق مفاد صلح نامهٔ حدیبیه، خزاعه هم پیمان مسلمانان بودند و پس از بازگشت پیامبر (ص) از حدیبیه، بیشتر خزاعیان مسلمان شده بودند (واقدی، ۷۴۹/۲). بی‌گمان این دوستی و همراهی با هم پیمانی خزاعه با عبدالمطلب از پیش از اسلام بی‌ارتباط نبود. به‌هرحال، پیامبر اکرم (ص) در جمادی الآخر سال ۸، طی نامه‌ای که به بدیل بن ورقاء نگاشت، خزاعه را سخت ستود (همانجا؛ ابن اثیر، همانجا؛ قس: ابن سعد، ۲۹۴/۴؛ ابن عبدربه، ۳۳۳/۳؛ قلقشندی، ۳۲۳).

در آستانهٔ فتح مکه، بدیل بن ورقاء همراه ابوسفیان و حکیم بن حِزام، توسط عباس بن عبدالمطلب نزد پیامبر (ص) راه یافتند و به یک روایت بدیل همانجا مسلمان شد (واقدی، ۸۱۵/۲، ۸۱۷؛ ابن هشام، ۴۴/۴؛ مقریزی، ۳۶۹/۱)؛ در حالی که بنا به بعضی گزارشها، چنین می‌نماید که بدیل پیش از این تاریخ اسلام آورده بوده است.

در روز فتح مکه خانهٔ بدیل از خانه‌های امن به شمار می‌رفت که برخی از قریشیان به آنجا پناه بردند (ابن اثیر، همانجا؛ ابن حجر، ۱۹۱/۱؛ ابن عبدالبر، ۱۵۰/۱). بدیل همچنین در جنگ حنین به فرمان پیامبر (ص) مأمور گسیل اسیران از حنین به جعرانه بود و گویا وظیفهٔ حراست از غنایم را نیز بر عهده داشت (ابن سعد، همانجا؛ بلاذری، *انساب...*، ۳۶۵/۱؛ ابن حبان، ۶۱؛ ابن اثیر، *الکامل*، ۲۶۶/۲).

در تدارک مقدمات جنگ تبوک نیز، بدیل از کسانی بود که به فرمان پیامبر (ص) نزد قبایل رفتند تا آنان را برای جنگ آماده کنند (واقدی، ۸۰۰/۲؛ ابن سعد، همانجا).

از فرزندان بدیل، برخی در حوادث صدر اسلام نقش داشتند. نافع ابن بدیل، پیش از پدر، و در نبرد بئرمعونه به شهادت رسید (همانجا؛ ابن‌حزم، ۲۳۹)؛ عبدالله‌بن‌بدیل در غزوات حنین و تبوک و طائف حضور داشت و از فاتحان اصفهان در ۲۳ق بود (بلاذری، *فتوح...*، ۴۳۶-۴۳۷؛ صفدی، ۱۰۲/۱۰) و در صفین در زمرهٔ یاران امام علی (ع) به شهادت رسید (ابن سعد، ابن حزم، همانجاها؛ شیخ طوسی، *رجال*، ۴۶)؛ برادر او عبدالرحمان بن بدیل نیز در صفین شهید شد (مامقانی، ۱۶۹؛ قس: ابونعیم، ۱۴۵/۳).

بدیل در منابع روایی شیعی و اهل سنت، در زمرهٔ راویان آمده، و چند روایت حدیبیه، فتح و حمل اسیران پس از جنگ حنین، و روایتی دربارهٔ خوردن و آشامیدن و روزه نگرفتن در حجة‌الوداع، از او نقل شده است (شیخ طوسی، *امالی*، ۳۸۵/۱؛ ابونعیم، ۱۴۵/۳-۱۴۶).

مآخذ: ابن اثیر، علی، *اسد الغابة*، بیروت، داراحیاء التراث العربی؛ همو، *الکامل*؛ ابن حبان، محمد، *مشاهیر علماء الامصار*، به کوشش مرزوق علی ابراهیم، بیروت، ۱۴۰۸ق؛ ابن حجر عسقلانی، احمد، *الاصابة فی تمییز الصحابة*، بیروت، ۱۸۳۵م؛ ابن حزم، علی، *جمهرة انساب العرب*، بیروت، ۱۴۰۳ق؛ ابن سعد، محمد، *الطبقات الکبری*، بیروت، دارصادر؛ ابن عبدالبر، یوسف، *الاستیعاب*، به کوشش علی محمد بجاوی، قاهره، ۱۳۸۰ق؛ ابن عبدربه، احمد، *العقد الفرید*، به کوشش عبدالمجید ترحینی، بیروت، دارالکتب العلمیه؛ ابن عراقی، احمد، *ذیل الکاشف*، به کوشش بوران ضناوی، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ ابن کثیر، *البدایة و النهایة*، به کوشش احمد ابوملحم و دیگران، بیروت، ۱۴۰۵ق؛ ابن هشام، عبدالملک، *السیرة النبویة*، به کوشش مصطفی سقا و دیگران، بیروت، داراحیاء التراث العربی؛ ابونعیم اصفهانی، احمد، *معرفة الصحابة*، به کوشش محمد راضی ابن حاج عثمان، مدینه، ۱۴۰۸ق؛ امینی، عبدالحسین، *الغدیر*، بیروت، ۱۴۰۳ق؛ بخاری، محمد، *التاریخ الصغیر*، به کوشش محمد ابراهیم زاید، بیروت، ۱۴۰۶ق؛ بلاذری، احمد، *انساب الاشراف*، به کوشش محمد حمیدالله، قاهره، ۱۹۵۹م؛ همو، *فتوح البلدان*، به کوشش عبدالله انیس طباع، بیروت، ۱۴۰۷ق؛ تستری، محمد تقی، *قاموس الرجال*، قم، ۱۴۱۰ق؛ خویی، ابوالقاسم، *معجم رجال الحدیث*، قم، ۱۴۰۳ق؛ شیخ طوسی، محمد، *امالی*، نجف، ۱۳۸۴ق؛ همو، *رجال*، نجف، ۱۳۸۰ق؛ صفدی، خلیل، *الوافی بالوفیات*، به کوشش ژاکلین سوبله و دیگران، بیروت، ۱۴۰۰ق؛

طبری، تاریخ؛ علی، جواد، *المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام*، بیروت، ۱۹۷۰م؛ قلقشندی، احمد، *نهایة‌الارب*، بیروت، ۱۴۰۵ق؛ مامقانی، عبدالله، *تنقیح المقال*، نجف، ۱۳۵۰ق؛ مجلسی، محمد باقر، *بحارالانوار*، بیروت، ۱۴۰۳ق؛ مقریزی، احمد، *امتاع الاسماع*، به کوشش محمود محمد شاکر، قاهرة ۱۹۴۱م؛ واقدی، محمد، *المغازی*، به کوشش مارسدن جونز، تهران، ۱۴۰۵ق.

محمد نوری

بَدیهه‌سُرایی وَ بَدیهه‌گویی، سرایش و نگارش شعر و سخن به مقتضای مقام و بی‌درنگ و اندیشهٔ پیشین. بدیهه یا بداهه (به ضم یا فتح باء) از مصدر بَدْه و بُدْه (هاء بدل از همزه: بدء)، در لغت یعنی آغاز هر چیز و آنچه به ناگاه آید؛ و در اصطلاح ادب کلامی است که بی‌رَویّت و اندیشه بر زبان و قلم گوینده و نویسنده جاری شود (ابن منظور، مادهٔ بده؛ *قاموس*، ۱۶۰۴؛ صفی‌پوری، نفیسی، نیز *آنندراج*، مادهٔ بده).

در تعریف منطقی بدیهه، بی‌گمان صفت «ناگهانی بودن» یا «به ناگاه روی دادن» فصل یا عرض خاص به شمار می‌آید؛ پس این صفت هم صفت قول (سخن، کلام) تواند بود و هم صفت فعل؛ ولی آنچه در اینجا موردنظر است، بدیهه در قول یا کلام است که ممکن است مطلق یا مقید باشد. در قول یا کلام مطلق، بدیهه یعنی «بی‌اندیشه آمدنِ سخن، ناگاه آمدن سخن و بی‌تأمل چیزی گفتن» (تهانوی، ۱۵۸/۱؛ *غیاث*...، ذیل بدیهه)؛ و در قول یا کلام مقید (انشاء، شعر، خطابه)، نوشتن و سرودن و سخنوری بی‌اندیشه و بی‌مقدمه را بدیهه گویند (رشید، ۸۷؛ نیز نک: هدایت، ۸)، بدین‌معنی که «منشی یا شاعر کلام را بی رویت و فکر انشا کند» (تهانوی، نیز *غیاث*، همانجاها). در زبان فارسی از بدیهه به «زود شعری» و «چُست‌گویی» نیز تعبیر شده است (نظامی‌عروضی، ۴۸؛ *لغت‌نامه*...، ذیل بدیهه).

از بدیهه به «ارتجال» نیز تعبیر می‌شود. ارتجال در اصطلاح «سخن گفتن بدون آمادگی قبلی» است (*قاموس*، ۱۲۹۷؛ ابوالبقاء، ۱۱۱/۱؛ صفی‌پوری، مادهٔ ر ج ل). رشید وطواط و تهانوی (همانجاها) به صراحت بدیهه را همان ارتجال خوانده‌اند. پس شعرسرایی و انشاپردازی و سخنوری بدون ساختن و آماده کردن قبلی، مصداقِ ارتجال یا بدیهه به شمار می‌روند (همایی، ۴۰۲/۱). اما رویت، در برابر ارتجال و بدیهه، در اصطلاح ادب سخنی است که در پی تأمل و تفکر و با اندیشه پدید آید (رشید، همانجا؛ هدایت، ۹؛ همایی، همانجا). در این باره باید گفت: از آنجا که فکر، به تعبیر اهل منطق ذاتی انسان است (علامهٔ حلی، ۱۵)، پس انسان چه در حال بدیهه‌گویی و چه در حال رویه‌گویی می‌اندیشد؛ بنابراین، مراد از «بی‌اندیشه سخن گفتن» در بدیهه، چیزی جز «بی‌اندیشهٔ پیشین و شتاب‌آلود سخن گفتن» نیست (رشید، هدایت، همایی، همانجاها)؛ پس دو گونه می‌توان گفت و نوشت: بی‌تأمل و شتاب‌آلود؛ با تأمل و درنگ و دور از شتاب. از گونهٔ اول به بدیهه، و از گونهٔ دوم به رویه تعبیر می‌شود. گونهٔ دوم که در پی تأمل و درنگ و غور به بار می‌آید، شیوهٔ طبیعی سخن گفتن و نوشتن و سرودن است. پس قاعده در سخنوری و نویسندگی و شاعری، رویت است و تأمل؛ و بدیهه از مقولهٔ استثنا به شمار می‌آید که خود، دست کم در این موارد، نشانهٔ استادی و کارآزمودگی است؛ چنانکه نظامی عروضی با عبارتِ «بدیههٔ من چون رویت گشته بود» (ص ۸۵)، از استادی خویش سخن می‌گوید. همو بدیهه‌سرایی را رکن اعلای شاعری شمرده، و آورده که بر شاعر واجب است تا به مدد تکرار و ممارست، طبع خود را چنان در بدیهه‌سرایی توانا سازد که بتواند «معانی انگیزد» (ص ۵۷). طبع روان خصلتی است که یکی از جلوه‌های آن بدیهه‌سرایی است و شاعر بدیهه‌سرا دارای طبعی به تعبیر حافظ «چون آب» است (غزل، ۲۶۸).

از دیگر شرایط دست‌یابی به پایگاه بدیهه‌سرایی تکرار و ممارست و حفظ شعر، و آنگاه سرودن و بسیار سرودن شعر است تا در نفس شاعر «ملکهٔ شاعری» پرورش یابد و در بدیهه‌گویی توانا گردد (نظامی عروضی، ۴۷-۴۸؛ نیز نک: ابن خلدون، ۱۳۰۶/۳). پس پیوند شاعری و بدیهه‌سرایی، دست کم به عنوان جلوه‌ای از طبع روان، امری است نه فقط پذیرفته، که مطلوب نیز هست؛ اما در برابر، کسانی بر رویه‌گویی تأکید می‌کنند و بدیهه‌گویی را گونه‌ای هرزه‌درایی و یاوه‌گویی می‌شمارند (نک: حمیدی، ۱۱۳).

بدیهه‌سرایی سابقه‌ای دیرینه دارد و در تمام ادوار شعر فارسی کم و بیش رواج داشته است. نظامی عروضی گزارشها و حکایتهایی از بدیهه‌سراییهای شاعرانی چون رودکی، عنصری، معزّی و ازرقی به دست می‌دهد (ص ۵۲، ۵۴، ۵۷، ۷۰، ۷۱-۷۱). خاقانی شروانی نیز در بیتی از قصیده‌ای به بدیهه‌گویی خویش افتخار کرده است (ص ۱۳۲). نظامی گنجوی در *لیلی و مجنون* از بدیهه‌گویی شاعرانه سخن رانده (ص ۹۵، ۱۰۵، ۲۱۷)، و جامی هم از بدیهه‌گویی فردوسی در مجلس سلطان محمود یاد کرده است (ص ۹۴). از بدیهه‌گوییهای صائب نیز چند جا سخن به میان آمده است (نشاط، ۲۸۵)، و حکایاتی از قدرت طبع قاآنی و بدیهه‌سراییهای او آورده‌اند (نک: حمیدی، ۱۱۲). در دورهٔ معاصر نیز بدیهه‌سرایی موردتوجه برخی از شاعران سنت‌گرا قرار دارد.

بدیهه‌سرایی بنابر طبیعت خود که از سر شتاب و تحت تأثیر رویدادهای خاص شکل می‌گیرد و به کوتاهی بیان می‌شود، معمولاً قالبهایی کوتاه می‌طلبد؛ به علاوه، شاعر با همهٔ مهارتی که دارد، کمتر مجال انتخاب قوالب بلند می‌یابد. در حقیقت جلوگاه بدیهه، نخست رباعی و دو بیتی است و سپس مفردات (نشاط، ۲۸۱) و سرانجام قطعه‌هایی که از دو یا چند بیت فراتر نمی‌رود؛ چنانکه بدیهه‌سراییهای رودکی و عنصری و معزی و ازرقی و مهستی همه قطعه یا رباعی است (نک: آذر، ۳۶۰).

مآخذ: آذربیگدلی، لطفعلی، *آتشکده*، به کوشش جعفر شهیدی، تهران، ۱۳۳۷ش؛ *آنندراج*، محمد پادشاه، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۳۵ش؛ ابن خلدون، *مقدمة*، به کوشش علی عبدالواحد وافی، قاهره، ۱۳۷۶-۱۳۸۲ق؛ ابن منظور، *لسان*؛ ابوالبقاء کفوی، ایوب، *الکلیات*، دمشق، ۱۹۸۱م؛ تهانوی، محمد اعلی، *کشاف اصطلاحات الفنون*، به کوشش اشپرنگر، کلکته، ۱۸۶۲م؛ جامی، عبدالرحمان، *بهارستان*، به کوشش اسماعیل حاکمی، تهران، ۱۳۶۷ش؛ حافظ شیرازی، *دیوان*، به

کوشش محمد قزوینی و قاسم غنی، تهران، زوار؛ حمیدی، مهدی، شعردر عصر قاجار، تهران، ۱۳۶۴ش؛ خاقانی شروانی، دیوان، به کوشش ضیاءالدین سجادی، تهران، ۱۳۵۷ش؛ رشید وطواط، محمد، *حدائق السحر فی دقائق الشعر*، به کوشش عباس اقبال آشتیانی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ صفی‌پوری، عبدالرحیم، *منتهی الارب*، تهران، سنایی؛ علامهٔ حلی، حسن، *الجوهر النضید*، قم، ۱۴۱۳ق/۱۳۷۱ش؛ *غیاث اللغات*، غیاث‌الدین محمد رامپوری، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، معرفت؛ *قاموس*؛ *لغت‌نامهٔ دهخدا*؛ نشاط، محمود، *زیب سخن*، تهران، ۱۳۴۲ش؛ نظامی‌عروضی، احمد، *چهار مقاله*، به کوشش محمد قزوینی، تهران، ۱۳۴۱ش؛ نظامی‌گنجوی، *لیلی و مجنون*، به کوشش وحید دستگردی، تهران، ۱۳۳۳ش؛ نفیسی، علی‌اکبر، *فرهنگ*، تهران، ۱۳۴۳ش؛ هدایت، رضاقلی، *مدارج البلاغه*، شیراز، ۱۳۵۵ش؛ همایی، جلال‌الدین، *فنون بلاغت و صناعات ادبی*، تهران، ۱۳۶۳ش.
هیأت ویراستاران

بَدیهی، ابوالحسن علی بن محمد (د ح ۳۸۰ق/۹۹۰م)، شاعر ایرانی عربی سرا. محل تولد او را شهرزور ذکر کرده‌اند (ثعالبی، ۳۳۹/۳). لقب بدیهی که بدان شهرت یافته، ظاهراً از آنجا ناشی شده است که وی در بدیهه‌سرایی زبردست بوده است (نک: سمعانی، ۲۹۹/۱)، اما زبردستی او در بدیهه‌سرایی مسلم نیست، زیرا به عکس، وی به کندسرایی مورد هجو قرار گرفته است (نک: ثعالبی، همانجا). وی را به القاب دیگری نظیر حکیمی و نقیب‌الشعرا نیز خوانده‌اند (باخرزی، ۶۵۸/۱)؛ لقب حکیمی ظاهراً از آنجا برخاسته که وی در حکمت و فلسفه نیز دستی داشته است (نک: ابوسلیمان، ۳۴۰-۳۴۱؛ ابوحیان، *المقابسات*، ۱۰۳، ۱۰۴، ۱۵۷-۱۵۸)، اما شهرت او به شاعری بیشتر است. در اشعار باقی‌مانده از او نیز چیزی که بر فیلسوف بودن او اشاره کند، یافت نمی‌شود؛ آثار فلسفی او چند قطعهٔ منثور است که در منابع پراکنده است.

ابوبکر خوارزمی شعر او را ــ به‌رغم کثرت ــ بی‌ارزش می‌پنداشت و از باب نقد تنها یک بیت او را درخور توجه می‌دانست. ثعالبی که این سخن را نقل کرده، به دفاع از شاعر پرداخته، و نظر خوارزمی را ستمی در حق او خوانده است (همانجا). باخرزی نیز در تأیید او، دانش لغوی و نیکویی شعر شاعر را ستوده است (همانجا).

بدیهی دیرزمانی با یحیی بن عدی مصاحبت داشت (ابوسلیمان، همانجا)، اما پیوندش با صاحب بن عباد ناگسستنی بود (نک: ابن خلکان، ۴۱۴/۱)، به خصوص که به قول ابوحیان توحیدی، صاحب نزد بدیهی عروض آموخته بود (*مثالب*...، ۸۴، ۱۱۵). ثعالبی برخی از ابیات او را در مدح صاحب بن عباد آورده است (۳۴۰/۳).

در بغداد، وی از محضر استادانی چون ابن دُرید و نفطویه بهره برد و بزرگان دیگری چون ابوبکر ابن انباری را درک کرد (ابونعیم، ۲۲/۲؛ خطیب، ۸۳/۱۲). همچنین ابوحیان خود شنیده که بدیهی گفته است: به دربار وشمگیر نیز روی آورده، و او را ستوده، اما سلطان او را چندان مورد عنایت خود قرار نداده است (یاقوت، ۲۱۸۶/۵، ۲۱۸۷).

اینک مجموعهٔ اشعاری که از وی به جای مانده، نزدیک به ۶۰ بیت پراکنده در منابع است.

از گفتارهای فلسفی او، دو سه قطعهٔ کوتاه منثور را ابوسلیمان سجستانی نقل کرده (ص ۳۴۱)، و بزرگ‌ترین آنها را (نیم صفحه) که دربارهٔ وجود است، ابوحیان (*المقابسات*، ۱۰۳، ۱۵۷-۱۵۸) و نیز شهرزوری (ص ۳۶۱، ترجمه، ص ۴۳۷-۴۳۸) تکرار کرده‌اند.

مآخذ: ابن خلکان، *وفیات*؛ ابوحیان توحیدی، علی، *مثالب الوزیرین*، به کوشش ابراهیم کیلانی، دمشق، ۱۹۶۱م؛ همو، *المقابسات*، به کوشش محمدتوفیق حسین، تهران، ۱۳۶۶ش؛ ابوسلیمان سجستانی، محمد، *صوان الحکمة*، به کوشش عبدالرحمان بدوی، تهران، ۱۹۷۴م؛ ابونعیم اصفهانی، احمد، *ذکر اخبار اصبهان*، لیدن، ۱۹۳۴م؛ باخرزی، علی، *دمیة القصر*، به کوشش محمد تونجی، دمشق، ۱۳۹۱ق؛ ثعالبی، عبدالملک، *یتیمة الدهر*، بیروت، دارالکتب العلمیه؛ خطیب بغدادی، احمد، *تاریخ بغداد*، قاهره، ۱۳۵۰ق؛ سمعانی، عبدالکریم، *الانساب*، به کوشش عبدالله عمر بارودی، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ شهرزوری، محمد، *تاریخ الحکماء*، به کوشش عبدالکریم ابوشویرب، قاهره، ۱۳۹۸ق؛ همو، همان (*نزهة الارواح*)، ترجمهٔ مقصود علی تبریزی، به کوشش محمدتقی دانش‌پژوه و محمد سرور مولایی، تهران، ۱۳۶۵ش؛ یاقوت، *معجم الادباء*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۹۳م.
حسین میرزایی‌نیا

بَدیهیّات (جمع بدیهی)، اصطلاح و مبحثی در منطق (از مادهٔ بدء که با تبدیل همزه به ها، در بدیئه و بداءه، به صورت بدیهه و بداهه به کار رفته است). بدیهه در لغت به معنای آغاز به کاری، نخستین هر چیزی، آنچه به ناگاه و اول بار برآید، و نیز آشکار آمده است. برخی بدیهه را اصلاً به معنای ارتجال در کلام دانسته، و بعضی میان ارتجال و بدیهه تفاوت نهاده‌اند (*تاج*...، ابن منظور، جوهری، مادهٔ بدأ).

بدیهی در اصطلاح منطق صوری به مفهومی گویند که حصول آن متوقف بر کسب و نظر نباشد؛ اما ممکن است که نیازمند چیزی دیگر مانند حدس و تجربه باشد؛ و در این معنی مرادفِ «ضروری»، در برابر «نظری» است. گاه مراد از بدیهی مفهومی است که اصلاً محتاج توجه عقلی به چیزی نیست و در این معنی اخص از «ضروری» است. بدیهیات به طور کلی از مباحث منطق در باب علم و انواع آن، قیاسات، صناعات پنجگانه، و نخستین مرحلهٔ حرکت فکر به سوی مبادی و از مبادی به مرادات و مطلوبات به شمار می‌روند. تصورات و تصدیقات بدیهی خود به تصورات و تصدیقات اولیه و غیر اولیه تقسیم می‌گردند.

تصدیقات بدیهی عبارتند از قضایای ضروری ششگانه، یعنی اولیات، مشاهدات، وجدانیات، فطریات، تجربیات و متواترات (نک: جرجانی، *التعریفات*، ۴۴؛ سبزواری، ۸؛ نیز حائری، ۷-۸، حاشیه و متن). در قیاسهای برهانی که باید از مقدمات یقینی تشکیل شوند، هر مقدمه‌ای یا خود از انواع این قضایای بدیهی است، یا قضیه‌ای است که از اینگونه قضایا استنتاج شده است.

ابن سینا در مبحث «علم» در نخستین مرحلهٔ «شناخت»، از تصورات و تصدیقات بدیهی که بی‌کسب و نظر حاصل می‌شوند، سخن رانده، و تأکید کرده که منشأ اینگونه شناختها حواس ظاهری و باطنی است و به واسطهٔ همین شناختهای بدیهی، تصورات و تصدیقات کسبی و نظری را می‌توان به ترتیب در مرحلهٔ حدود و رسوم و قیاسات به دست آورد. از بیان او دانسته می‌شود که هر قیاس به نحو مستقیم یا با واسطه باید سرانجام بر قضایای بدیهی متکی باشد؛ ولی همین بداهت امری

نسبی است، زیرا تصدیق به صحت آنها گاه به واسطهٔ حسیات صورت می‌بندند که همهٔ اشخاص در نیل به همهٔ آنها ــ مثلاً در مجربات و وهمیات ــ یکسان نیستند. اما اولیات، یعنی بدیهی‌ترین امور، چیزهایی را گویند که خردِ همهٔ آدمیان به صحت آنها گواهی دهد و کسی در درستی آنها شک نکند و زمانی را نتوان یافت که در آنها تردید شده باشد (*النجاة*، ۱۱۲-۱۱۵، *دانشنامه*...، ۴۹، عیون...، ۱۱-۱۲). بسیاری از دانشمندان متأخرتر در بحث از مبادی و مقدمات قیاس و صناعات خمس، سخنان ابن سینا را به اجمال یا تفصیل تکرار کرده‌اند (مثلاً نک: صدرالدین، ۴۴۳/۳؛ ملاعبدالله، ۱۱۰-۱۱۱).

اخوان الصفا در بحث علم و تعلیم و تعلم آورده‌اند که علم جز حصول صورت معلوم در نفس عالِم چیزی نیست و نفوس علما بالفعل است (*رسائل*، ۳۹۹/۱)، یعنی آنچه به آن علم دارند، برای آنها در زمرهٔ بدیهیات به شمار می‌رود. چون بیشتر معلومات انسان مکتسب از قیاس است، لاجرم مقدمات آنها باید بدیهی باشد تا از این طریق بتوان به «علمی» دیگر راه یافت. اخوان الصفا این مقدمات بدیهی را که ابزارهای برهان برای اثبات سایر مسائلند، مشتمل بر ۹ قسم دانسته‌اند و چون همهٔ عقول بر صحت آنها متفقند، آنها را اوایل عقول خوانده، و آورده‌اند که حصول آنها در نفس به استقراء امور محسوس دست می‌دهد (همان، ۴۱۱/۱-۴۴۵). در باب حس و محسوس *رسائل اخوان الصفا* آمده است که علم از ۳ راه برای آدمی حاصل می‌شود: نخست از طریق حواس که جمیع مردم و بلکه حیوانات در آن مشترکند؛ دوم از طریق عقل که خاص انسان است؛ سوم از راه برهان که از آنِ دانشمندان است و دستیابی به آن پس از نظر در ریاضیات و منطق دست می‌دهد. محسوسات به طور کلی از امور جسمانیند و محسوسیت از عوارض و خواص اجسام است (۳۹۶/۲-۳۹۸). یعنی بدیهیات اولیه که از طریق حواس حاصل می‌شوند، از اعراض اجسامند. اخوان آنگاه به بحث در مدرکات یکایک حواس پرداخته، و ارزش و حدود آن مدرکات را بررسی کرده‌اند (همان، ۴۰۱/۲ بب). به عقیدهٔ اینان، هر کس که تأمل و دقتش در محسوسات و به کارگیری حواس بیشتر باشد، بدیهیات او بیشتر و قطعی‌تر، و تواناییش بر تصور امور روحانی نیز نیرومندتر می‌گردد (همان، ۴۵۰/۱-۴۵۱).

غزالی در بحث از مدارک یقین و اعتقاد، اولیات را از عقلیات محض می‌شمرد که ذات عقل بدون استعانت از حس، به صحت آنها تصدیق دارد؛ و اینها قضایایی‌اند که در عقل، از آغاز وجودش حاصل است، چنانکه فرد عاقل گمان می‌کند که همواره به آنها آگاه بوده، و نمی‌داند که از کجا برای او حاصل شده است، مانند امتناع اجتماع و ارتفاع نقیضین و علم انسان به ذات خود، به عبارت دیگر مفاهیمی چون وجود، حادث، قدیم هر یک به تنهایی در ذهن مرتسم می‌گردد و قوهٔ مفکره این مفردات را جمع کرده، برخی را به برخی نسبت می‌دهد و آن قضایا را تکذیب یا تصدیق می‌نماید و عقل بالبداهه به تصدیق یا تکذیب آنها حکم می‌کند (ص ۵۷-۵۸).

مفهوم بدیهیات در نظام فلسفی اشراقی با نظام بحثی مشّائی متفاوت است. بنابر تعالیم اشراقی، حقایق نه از راه بحث و قیاس و برهان، بلکه از راه کشف و شهود و نیل به مقام روحانی حاصل می‌گردد. با آنکه سهروردی اظهار داشته است که بعضی از شناختها و بدیهیات اولیه از راه حواس حاصل می‌گردد و برخی از راه شهود، ولی راه اخیر را بهتر و درست‌تر دانسته است. به عقیدهٔ او تحصیل حدود و رسوم بدان‌گونه که مشائیان می‌گویند، نه ممکن است، نه نتیجهٔ آن درست؛ و آنچه نوع و جنس و اعراض می‌نامیم، به سادگی قابل دریافت نیست (قطب‌الدین، ۳۵-۳۶). به همین دلیل، قاعدهٔ خاصی در «ویران کردن قاعدهٔ مشائیان در باب تعاریف» آورده است (سهروردی، «حکمة...»، ۲۰). از دیدگاه اشراقیان، بدیهیات در دو عرصه یا مرحله جلوه‌گر می‌شود: نخست مدرکات و معلوماتی که از طریق حواس ظاهری و باطنی، معرف و حجت، به دست می‌آید. این معلومات هرچند بدیهی تلقی می‌شوند، ولی جز وهم، یا ظل و سایه‌ای از حقایق نیستند. مرحلهٔ دوم حقایقی است که برای اولیاءالله و کاملان که به عقل فعال و لوح محفوظ اتصال یافته‌اند، حاصل شده، و در زمرهٔ بدیهیات درآمده است (همان، ۲۱). سهروردی تأکید کرده که علم یا تصور است یا تصدیق. هر یک از اینها یا فطریند، مانند تصور مفهوم شیء، یا تصدیق به اینکه کل بزرگ‌تر از جزء است؛ یا غیرفطری، مانند تصور ملک و نفس، یا تصدیق به اینکه هر چیزی را خالق و مبدعی است. در سلسله معلومات مؤدی به مجهولات که لابد باید با هم تناسبی داشته‌باشند، یک معلوم‌فطری هم وجود دارد، وگرنه تسلسل پیش می‌آید. غایت قصوای منطقیون این است که معلومات تصوری و تصدیقی را به خوبی بشناسند و اجزاء و مبادی و مراتب آنها را در قوت و ضعف و فساد بدانند (*اللمحات*، ۵۸-۵۹). با این بیان، می‌توان تصور و تصدیق فطری را بدیهی بالذات؛ و غیرفطری معلوم و یقینی را بدیهی مکتسب نامید. همچنین مراد سهروردی از اینکه در اصناف قضایا می‌گوید: قبول برخی از قضایا مانند اولیات، مشاهدات، مجربات، حدسیات، متواترات، مشهورات، وهمیات، مقبولات و غیره واجب است (همان، ۹۰-۹۲)، اشاره به همان بدیهیات است.

ابوالبرکات بغدادی محصول مشاهدات حسی و ادراکات ذهنی و اطلاعات عقلی را اولیات می‌نامد، زیرا معرفت به چیز دیگر موجب معرفت به اینها نیست. به گفتهٔ او («معارف») تماماً یا اولیاتند که مسبوق به معرفت پیشین نیستند؛ و یا اکتسابیند که مسبوق به معرفت به چیزی دیگرند. علوم نیز چنینند، یعنی یا بدیهیند، یا اکتسابی. علم و معرفت اکتسابی نیز برای عالم به آنها در زمرهٔ بدیهیات محسوب می‌گردد (۴۴/۱-۴۵)، زیرا بداهت یا عدم بداهت هر چیز به نسبت اشخاص متفاوت است.

فخرالدین رازی در باب بدیهیات بیان قابل توجهی دارد: آنچه انسان تصور می‌کند، یا به حس دریافته، یا در فطرت او موجود بوده است، مانند درد و خوشی؛ و یا از بدیهیات عقلی است، مانند تصور وجود وحدت و

کثرت؛ و یا تصوراتی است که عقل و خیال از این اقسام ترکیب و تألیف و تصور می‌کند؛ و اینها همه بدون اکتساب حاصل می‌شوند و بدیهی به شمار می‌روند. همچنین هر تصوری که تصدیق غیرمکتسبی بر آن متوقف باشد، نیز خودش بدیهی است. اما این نظر کسانی است که تصدیق را مرکب از تصور موضوع و محمول و نسبت بین آنها می‌دانند، نه کسانی که تصدیق را فقط «حکم» می‌شمارند؛ زیرا بسیاری از تصدیقات بدیهی، یعنی احکام مجرد از تصورات، می‌تواند بر تصورات غیربدیهی مبتنی باشد، مانند «هر عدد یا عدد اول است، یا مرکب». اگر تصدیقات به تصدیقی غیرمکتسب منتهی نشود، دور یا تسلسل لازم می‌آید. اما حکما دربارهٔ اینکه کدام گروه از تصدیقات غیرمکتسبند اختلاف دارند. مثلاً برخی از دانشمندان، اولیات و حسیات و وجدانیات را غیرمکتسب می‌دانند؛ ولی بعضی دیگر معتقدند که یقینیات فقط عقلیند، نه حسی. فخرالدین رازی خود معتقد است که بسیاری از تصدیقات حسی و بدیهی است (*محصل*، ...، ۲۸ـ۵۴). وی همچنین در حصر اولیات بر آن است که قضیهٔ «اجتماع و ارتفاع نقیضین محال است»، اول الاوائل ــ یعنی ابده بدیهیات ــ است، زیرا اقامهٔ برهان بر اثبات آن ممکن نیست، و کوشش برای اثبات آن ما را دچار دور می‌کند. اما دیگر تصدیقات بدیهی به نظر می‌رسد که فرع بر این قضیه است؛ زیرا مثلاً علم به اینکه «وجود از وجوب و امکان خالی نیست»، فرع علم به این معنی است که «وجود از ثبوت وجوب و لاثبوت وجوب؛ یا از ثبوت امکان و لاثبوت امکان خالی نیست»، و این همان تصدیق اول است، ولی مقید به قید خاص. همچنین علم به اینکه «کل بزرگ‌تر از جزء است»، متفرع است بر علم به اینکه «زیادتی کل بر جزء اگر معدوم نباشد، موجود است...» (*المباحث*، ...، ۱/۳۴۸ـ۳۴۹).

سخن صدرالدین شیرازی در این باب به بیان فخرالدین رازی شبیه است. وی می‌گوید: تحصیل اولیات به اکتساب نیست. حصول تصوراتی مانند مفهوم عام وجود و شیئیت و امثال آن، با تعریف به حد و رسم ممکن نیست، زیرا این تصورات جزء ندارند؛ اما در تصدیقات هم اثبات قضایایی مانند امتناع اجتماع و ارتفاع نقیضین ممکن نیست، زیرا دور لازم می‌آید (۳/۴۴۳). وی آنگاه در این باره به تفصیل سخن رانده، و تأکید کرده است که سایر قضایا و تصدیقات بدیهی و نظری همه متفرع بر این قضیه‌اند؛ یعنی نسبت این قضیه با دیگر قضایا و تصدیقات مانند نسبت وجود واجب به وجود ماهیات ممکنه است؛ زیرا تصدیق به همهٔ قضایا، نیازمند تصدیق به این قضیه است. پس قضیهٔ امتناع اجتماع و ارتفاع نقیضین اولیة التصدیق است و خودش محتاج تصدیق دیگر نیست. صدرالدین همچنین این قضیه را اول الاوائل در علم تصدیقی خوانده است (۳/۴۴۵).

متکلمان هم با بیانی شبیه به فلاسفه از تصورات بدیهی که حصول آنها در عقل متوقف بر کسب نیست؛ و تصدیقات بدیهی که تصور محکومٌ علیه و محکومٌ به در آن، برای نسبت یکی به دیگری و حصول نتیجهٔ کافی است، یعنی به حد وسط نیاز ندارد، سخن رانده‌اند (مثلاً ابن میثم، ۲۲).

خواجه نصیرالدین طوسی در بحث از اکتساب و پایگاه حس، آورده است که حس به تنهایی افادهٔ رأی کلی نمی‌کند، اما مفتاح ابواب علوم کلی و جزئی است؛ زیرا نفس انسانی بر حسب فطرت و تا آنگاه که مقولات اولیٰ و مکتسبه او را حاصل شود، مبادی تصورات و تصدیقات را به توسط حس در می‌یابد و به همین سبب از ارسطو نقل می‌کند که «من فقد حساً، فقد فقد علماً» (*اساس*، ...، ۳۷۵). به بیان خواجه، محسوسات جزئیه یا مدرکات اولیه و ثانویه پس از طی مراحلی به کلیات معقوله تبدیل می‌شود و در مرحلهٔ معقولات با نوعی اشراق در حیطهٔ بدیهیات قرار می‌گیرد. اگر محسوسات و مدرکات به حواس، از جهت شهود عینی جزء بدیهیات و معرف مجهولاتند، کلیات نیز به اشراق عقلی، معلوم و یقینی می‌گردند. وی در باب صناعات خمس و مبادی اصناف قیاسات می‌گوید که هر علم و هر وجود ذهنی مرتبط به علمی سابق بر آن است، یعنی باید مسبوق به معرفات پیشین باشد که البته در زمرهٔ بدیهیات است. بنابراین، مبادی قیاسات در اکتساب مجهول، یعنی اخراج از قوه به فعل یا از مجهول به معلوم، بر چند صنف است، مانند محسوسات، مجربات، متواترات، حدسیات، وهمیات، مشبهات، مشهورات و غیره (همان، ۳۴۳ـ۳۴۷؛ قس: تفتازانی، ۲۱۰ـ۲۱۳).

نصیرالدین طوسی در جای دیگر تصریح کرده است که هر قضیه‌ای که اجزائش متضمن علیت حکم باشد، قضیهٔ اولیه است، یعنی عقل در آن متوقف نمی‌شود، مگر برای تصور اجزاء آن؛ البته چه بسا که این تضمن خفی باشد. اما اگر علت خارج از اجزاء قضیه باشد، آن قضیه مکتسبه است (*تجرید*، ...، ۵۳). البته او تأکید دارد که این معنی که همهٔ تصدیقات بدیهی یا همه نظری نیست، خود امری بدیهی است وگرنه دور یا تسلسل لازم می‌آید (*تلخیص*، ...، ۱۲؛ نیز نک: علامهٔ حلی، ۱۹۲ـ۱۹۳، ۲۰۱ـ۲۰۴). بیان قاضی عضدالدین ایجی نیز قریب به همین مضمون است، جز آنکه تصریح کرده که وجدانیات هر کس برای خود او معتبر است و دیگران در آن مشترک نیستند (۱/۱۲۴). میرسیدشریف جرجانی در شرح آن آورده که مراد عضدالدین ایجی عدم علم به اشتراک است، نه انتفاء اشتراک؛ زیرا بعضی از وجدانیات میان افراد مشترک است (*شرح*، ...، ۱/۱۲۴). عضدالدین همچنین معتقد است که بعضی از تصورات و تصدیقات بدیهی در مرتبه‌ای از بداهتند که نمی‌توان آنها را از نفس زدود، در حالی که برخی از منطقیان، بداهت را امری مشکک دانسته‌اند (۱/۱۶). ابن تیمیه هم با آنکه بر آن است که مفاهیم «بدیهی و ضروری» مفاهیمی نسبیند، ولی بیرون راندن آنها را از ذهن امری ناممکن دانسته است (*نقض*، ...، ۳۸ـ۳۹، *الرد*، ...، ۱۳ـ۱۴). مراد حاج ملاهادی سبزواری از «ابده بدیهیات» و قضایای اولیه (ص ۴۱ـ۴۳، ۸۴) نیز همین است که نمی‌توان عقل را از آنها عاری گردانید.

مآخذ: ابن تیمیه، احمد، *الرد علی المنطقیین*، بیروت، دارالمعرفه؛ همو، *نقض المنطق*، به کوشش محمد بن عبدالرزاق حمزه و دیگران، قاهره، مکتبة السنة المحمدیه؛ ابن سینا، *دانشنامهٔ علایی*، به کوشش احمد خراسانی، تهران، ۱۳۶۰ ش؛ همو، *عیون الحکمة*، به کوشش عبدالرحمان بدوی، کویت/بیروت، ۱۹۸۰ م؛ همو، *النجاة*، به کوشش محمدتقی دانش‌پژوه، تهران، ۱۳۶۴ ش؛ ابن منظور، *لسان*؛ ابن میثم بحرانی، میثم، *قواعد المرام فی*

علم الکلام، به کوشش احمد حسینی و محمود مرعشی، قم، ۱۴۰۶ق؛ ابوالبرکات بغدادی، هبة‌الله، *المعتبر*، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۷ق؛ *تاج العروس*؛ تفتازانی، مسعود، *شرح المقاصد*، به کوشش عبدالرحمان عمیره، بیروت، ۱۴۰۹ق/۱۹۸۹م؛ جرجانی، علی، *التعریفات*، بیروت، ۱۹۹۰م؛ همو، *شرح المواقف*، به کوشش محمد بدرالدین نعسانی، قاهره، ۱۳۲۵ق/۱۹۰۷م؛ جوهری، *صحاح*، بیروت، دارالعلم للملایین؛ حائری یزدی، مهدی، *آگاهی و گواهی*، تهران، ۱۳۶۰ش؛ *رسائل اخوان الصفا*، بیروت، ۱۹۵۷م؛ سبزواری، ملاهادی، *شرح منظومه*، منطق، تهران، چ سنگی؛ سهروردی، یحیی، «حکمة الاشراق»، مجموعهٔ مصنفات، به کوشش هانری کربن، تهران، ۱۳۵۵ش، ج ۲؛ همو، *اللمحات*، به کوشش امیل معلوف، بیروت، دارالنهار للنشر؛ صدرالدین شیرازی، *الاسفار*، تهران، ۱۳۸۳ق؛ عضدالدین ایجی، عبدالرحمان، «المواقف»، ضمن *شرح المواقف* (نک‍: هم‍، جرجانی)؛ علامهٔ حلی، حسن، *الجوهر النضید*، قم، ۱۳۶۳ش؛ غزالی، محمد، *محک النظر*، به کوشش محمد بدرالدین نعسانی، بیروت، ۱۹۶۶م؛ فخرالدین رازی، *المباحث المشرقیة*، قم، ۱۳۱۴ق؛ همو، *محصل افکار المتقدمین و المتأخرین*، بیروت، ۱۹۸۴م؛ قطب‌الدین شیرازی، *حاشیه بر حکمة الاشراق* سهروردی، ترجمهٔ جعفر سجادی، تهران، ۱۳۵۵ش؛ ملاعبدالله یزدی، *الحاشیة علی تهذیب المنطق*، قم، ۱۴۰۵ق/۱۳۶۳ش؛ نصیرالدین طوسی، محمد، *اساس الاقتباس*، به کوشش مدرس رضوی، تهران، دانشگاه تهران؛ همو، *تجرید المنطق*، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ همو، *تلخیص المحصل*، به کوشش عبدالله نورانی، تهران، ۱۳۵۹ش.

جعفر سجادی

بَذّ، منطقه‌ای در شمال کوه هشتاد سر در آذربایجان شرقی (شمال شهرستان اهر و جنوب غربی کلیبر). بذ در آغاز مرکز جاودانیان و سپس جایگاه خرم دینان بود (نک‍: هـ د، بابک خرم دین). ابن‌خردادبه بذ را رستاقی در آذربایجان نوشته، و شهر بذ را «مدینهٔ بابک» نامیده است (ص ۱۱۹-۱۲۱؛ نیز نک‍: ابن فقیه، ۲۸۶؛ بارتولد، VII/211). طبری بذ را قریه و شهری در حدود اردبیل نوشته است (۱۱/۹). مطهربن طاهر مقدسی آن را شهری با دیوارهای استوار خوانده است (۱۱۷/۵). ابن ندیم از آنجا به عنوان سرزمینی کوهستانی یاد کرده است (ص ۴۰۶-۴۰۷). یاقوت آن را کوره‌ای میان آذربایجان و اران نوشته است (۵۲۹/۱). مسعودی بذ را به صیغهٔ تثنیه، بذین نامیده که در کنار رود ارس واقع بوده است. وی در جایی بذین را ناحیه و کوهی در آذربایجان دانسته (*مروج*...، ۷۵/۲، *التنبیه*...، ۳۵۳)، و در جای دیگر آن را در آذربایجان و اران نوشته است (*مروج*...، ۶۲/۷-۶۳). ابن عبدالمنعم نیز کوه بذین را در اران دانسته است (ص ۲۱۶).

عنوان بذین موجب بروز این اندیشه شد که گویا دو بذ، یکی در جنوب و دیگری در شمال رود ارس وجود داشته است. برخی از محققان بذین را در آذربایجان، اران و بیلقان پنداشته‌اند، حال آنکه به نوشتهٔ بنیادوف بیشتر محققان، بذ را جایی در سرزمین اردبیل دانسته‌اند (ص 240-241). یعقوبی می‌نویسد که ابوجعفر (منصور خلیفهٔ عباسی)، یزید بن حاتم مهلبی را والی آذربایجان قرار داد و یزید، یمنیها را از بصره به آنجا گسیل داشت و روادبن مثنیٔ ازدی را در تبریز تا بذ فرود آورد (۳۷۱/۲). اما از نوشتهٔ دینوری به سهولت می‌توان دریافت که بذ در جنوب رود ارس واقع بوده است. وی می‌نویسد که بابک در بذ به مقابلهٔ افشین شتافت، ولی چون دید لشکریان افشین او را از هر سو احاطه کرده، و راهها را بر او بسته‌اند، از رود ارس گذشت و به جانب ارمنستان رفت (ص ۴۰۳-۴۰۴). مینورسکی بذین را ناحیه‌ای در آذربایجان نامیده که در جنوب رود ارس نهاده شده است. وی ارس را رودی دانسته که از میان بذین در آذربایجان و کوه ابوموسیٔ درخاک اران می‌گذرد (ص ۳۰۳).

سعید نفیسی نه تنها ناحیه، بلکه شهر و کوهستان بذ یا بذین را در مشرق دشت مغان نزدیک ناحیهٔ طالش کنونی و در مجاورت کرانهٔ غربی دریای مازندران نوشته است (ص ۳۶). این شهر در ۲۱ فرسنگی اردبیل بر بلندی کوهی واقع بود که بقایای دژ بذ یا قلعهٔ جمهور (به احتمال مأخوذ از کوههای جمهور) در آنجا قرار داشته است (یوسفی، ۱۳۱). کسروی محل شهر بذ را در جنوب رود ارس در قراچه داغ کنونی و شمال شهر اهر، اندکی مایل به شرق دانسته است (ص ۱۴۹). این نظر بعدها مورد تأیید باستان‌شناسان قرار گرفت و معلوم شد که قلعهٔ جمهور در ۵۰ کیلومتری شمال شهرستان اهر و در ارتفاعات غربی شاخه‌ای از رود بزرگ قره‌سو در ۳ کیلومتری جنوب غربی کلیبر واقع است (کامبخش فرد، ۴-۱۸). بنای قلعهٔ جمهور یا دژ بذ شامل قلعه و قصر، بر فراز قله‌ای به ارتفاع بیش از ۲٬۳۰۰ تا ۲٬۶۰۰ متر است که اطراف آن را دره‌هایی به عمق ۴۰۰ تا ۶۰۰ متر فرا گرفته است. تنها از یک راه تنگ و دشوار می‌توان به این قلعه راه یافت (ترابی، ۴۶۶/۲).

مآخذ: ابن‌خردادبه، عبیدالله، *المسالک و الممالک*، به‌کوشش دخویه، لیدن، ۱۳۰۶ق/۱۸۸۹م؛ ابن عبدالمنعم حمیری، محمد، *الروض المعطار*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۸۰م؛ ابن فقیه، احمد، *مختصر کتاب البلدان*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۳۰۲ق؛ ابن‌ندیم، *الفهرست*؛ ترابی طباطبایی، جمال، *آثار باستانی آذربایجان*، تهران، ۱۳۵۵ش؛ دینوری، احمد، *الاخبار الطوال*، به کوشش عبدالمنعم عامر و جمال‌الدین شیال، قاهره، ۱۹۶۰م؛ طبری، *تاریخ*؛ کامبخش فرد، سیف الله، «قلعهٔ جمهور یا دژ بذ جایگاه بابک خرم دین»، *بررسیهای تاریخی*، تهران، ۱۳۴۵ش، شم ۴؛ کسروی، احمد، *شهریاران گمنام*، تهران، ۱۳۳۵ش؛ مسعودی، علی، *التنبیه و الاشراف*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۹۳م؛ همو، *مروج الذهب*، به کوشش باربیه دومنار و پاوه دوکورتی، پاریس، ج۲، ۱۹۱۴م، ج۷، ۱۸۷۳م؛ مقدسی، مطهر، *البدء و التاریخ*، به کوشش کلمان هوار، پاریس، ۱۹۱۶م؛ مینورسکی، و.، *تاریخ شروان و دربند*، ترجمهٔ محسن خادم، تهران، ۱۳۷۵ش؛ نفیسی، سعید، *بابک خرم دین*، تهران، ۱۳۳۳ش؛ یاقوت، *بلدان*؛ یعقوبی، احمد، *تاریخ*، بیروت، ۱۳۷۹ق/۱۹۶۰م؛ یوسفی، غلامحسین، *یادداشتهایی در زمینهٔ فرهنگ و تاریخ*، تهران، ۱۳۷۱ش؛ نیز:

Barthold, W. W., *Sochineniya*, Moscow, 1971; Buniyatov, Z., *Azerbaĭdzhan v VII-IX vv.*, Baku, 1965.

عنایت الله رضا

بِرّ، اصطلاحی قرآنی و پر کاربرد در فرهنگ اسلامی که از آن نیکوکاری و احسان اراده شده است. این واژه اشتقاقی است از واژهٔ «بَرّ» به معنای خشکی که متضاد بحر است و در آن وسعت و گستردگی وجود دارد (نک‍: راغب، ۴۰). از این‌رو، به کارهای نیک چون در وجود انسان محدود نمی‌شود، گسترش می‌یابد، به دیگران می‌رسد و دیگران از آن بهره‌مند می‌شوند، نیز بِرّ می‌گویند. فعل این ریشه در زبانهای آشوری[1] و عبری[2] به معنای نیکوکار شدن، راستگو شدن و برگزیده

1. Barâru 2. Bârar

شدن، سابقهٔ کاربرد دارد (گزنیوس، 141-140).

از سویی کسانی که اهل بِرّند، نیز دارای وسعت و بسط روحی و معنویند، و وجودشان بی‌کران و گسترده است، چنانکه بَرّ بیابان وسیع و بی‌انتهاست (نک: راغب، همانجا)؛ ابرار (جمع بَرّ یا بارّ)، کسانی هستند که بِرّ برای آنان ملکه شده است و به یک صفت و حالتی روحی که باعث گستردگی و بسط است، نائل شده‌اند.

در روایات اسلامی صفت و ملکه شدن برّ در وجود ابرار، و تبدیل نیکی به یک خوی و خصلت در آنان مطرح، و نشانه‌های آن معرفی شده است (آمدی، ۹۰/۳). پس مقام ابرار برّ قلبی است و نیکیهای آنان، نتیجهٔ همین خصلت آنان است، یعنی صفت آنان متکی بر عمل نیست؛ در حالی که بَرَره (جمع بارّ، فرشتگان اهل برّ) (عبس/۸۰/۱۶) برّ فعلی دارند (طباطبایی، ۲۰۲/۲۰)، نه قلبی و اعتقادی؛ و به اعتبار احسان فعلی و عملشان برره خوانده شده‌اند. البته برخی صاحب نظران برره را جمع برّ دانسته و با یادآوری این نکته که بَرّ بلیغ‌تر از بارّ است، برآنند که این، نشانهٔ ثبوت بیشتر صفت برّ در فرشتگان نسبت به ابرار است (راغب، همانجا)؛ اگرچه ابرار در مسیر رشد و طی مراحل کمال به این جایگاه دست یافته‌اند و فرشتگان تکویناً در آن جایگاه قرار گرفته‌اند، و رابطهٔ خاصی را که ابرار در مسیر رشدشان با خدا برقرار کرده‌اند، ندارند.

در سورهٔ دهر (۷۶) در ۱۸ آیه ابرار که در بسط روحی و معنوی بیکران و وسیعی به سر می‌برند، وصف شده‌اند و در مقابل آنان گروهی کفارند که در تنگنا و جای محدود ــ که از آن به سلاسل و اغلال و سعیر (زنجیرها، قفلها و آتش) تعبیر شده است ــ می‌زیند و از آنجا که جای تنگ و محدود دیدنی نیست و آنچنان کوچک است که با یک نگاه همهٔ زوایایش معلوم می‌شود و شرح و توصیف فراوان ندارد، جایگاه کفار فقط در یک آیه وصف شده است. در مقابل جای وسیع و بیکران ابرار بسیار دیدنی است و مناظر متفاوت و گوناگون دارد، پس وصف آن نیز قابل تفصیل است. *قرآن* برای ابرار ۳ رتبه از نوشیدن بیان می‌کند که هریک ناب‌تر و برگزیده‌تر از دیگری است و ابرار در وسعت میدان حرکتشان این نوشیدنیها را دریافت می‌کنند و این خود حاکی از گسترش وجودی روزافزون آنان است (برای تفصیل دربارهٔ جایگاه ابرار در *قرآن و فرهنگ اسلامی*، نک: هد، ۴۰۱/۲-۴۰۳).

قرآن مجید شرط دستیابی به برّ را انفاقِ آنچه دوست می‌دارید، مـی‌داند (آل عمـران/۳/۹۲). پس معلوم می‌شود کـه راز رسیدن بـه فضای برّ، قطع تعلقات و وابستگیهاست و این نقطهٔ مقابل تقید و وابستگی کفار است که در «سلاسل و اغلال» تعلقات و وابستگیها اسیرند. با این وصف، ابرار به خُلق «رحیم» که در *قرآن* با اسم بَرّ خداوند همراه شده است، متخلق گشته‌اند و چون شرط تجلی اسماء خدا ــ که در وسعت و اطلاقند ــ مطلق شدن و وسیع شدن است، رسیدن به این همسنخی برای ابرار ضروری است. از همین‌روست که مهم‌ترین علامت و خصوصیت ابرار، عمل کردن بدون انتظار پاداش و نفع است، سخن ابرار این است که ما در مقابل نیکیمان، نه جزایی می‌خواهیم نه سپاسی، ما برای رضای خدا، اطعام می‌کنیم (دهر/۷۶/ ۹)؛ هر چند در برخی از روایات این گرایش پیدا شده است که از مشوقهایی چون مشهور شدن، ازدیاد عمر، نیکی دیدن متقابل و ... در دعوت به برّ و نیکی استفاده کنند و به این دلیل بیان منفعت و سود، جای تأمل در مضامین این دسته از احادیث را باز می‌کند (آمدی، ۳۳۶/۵)؛ اما دستهٔ دیگری از احادیث، به آثار برّ و نیکوکاری در جاری ساختن رحمت الٰهی و همراه بودن برّ با رحمت اشارت دارد (همو، ۱۲۰/۶) که این، با همراه شدن دو اسم «بَرّ» و «رحیم» در آیهٔ ۲۸ سورهٔ طور (۵۲) مناسبت دارد.

موارد استفادهٔ لفظ برّ در *قرآن* ضمن معنای مشترک احسان و توسعه در نیکیها معانی خاص‌تری نیز در هر آیه دارد که مفسران متناسب با درک و برداشت خود، آنها را عنوان کرده‌اند. به طور کلی در *قرآن* دو شرح از معنای برّ بیان شده است (بقره/۲/۱۷۷، ۱۸۹) و در دو جای دیگر امر به تعاون بر برّ و تقوا در مقابل اثم و عدوان (مائده/۵/۲) و نهـی از نجوا بـراثم و عدوان دارد (مجادلـه/۵۸/۹) که بنا به نظر صاحب *المیزان* برّ در مقابل عدوان، و تقوا در مقابل اثم معنی می‌شود (طباطبایی، ۱۸۷/۱۹). در جای دیگری از *قرآن* آنان که دیگران را به برّ توصیه می‌کنند و خود را فراموش کرده‌اند، مورد سرزنش قرار گرفته‌اند (بقره/۲/۴۴).

برّ در آیهٔ ۱۷۷ سورهٔ بقره (۲) ــ که مفصل‌ترین تعریف برّ و بیانِ خصـوصیات و اجزاء آن است ــ می‌تواند شامـل این ۳ بخش بـاشد: ۱. اعتقـادات (ایمان بـه خدا، روزآخـر، ملائکه، کتاب و پیامبـران)، ۲. اعمال (انفاق مال در عین علاقه به آن، برپا داشتن نماز و زکات دادن). ۳. اخلاق (وفای به عهد و صبر در سختی و بلا). بر هر یک از این اجزاء در احادیثی از رسول اکرم (ص) و امامان معصوم (ع) تأکید شده است (نک: آمدی، ۷۹/۱، ۱۴۸، ۱۸۷/۶؛ نیز سطور بعد). توجه به این ۳ بخش به نص آیه باعث تحقق صدق و تقوا می‌شود: «... همانا آنان کسانیند که راستی می‌ورزند و آنانند پرهیزگاران»؛ چه، وقتی اعتقاد، قول و عمل مطابق هم باشند، صدق حاصل می‌شود و چون برّ در این ۳ بُعد جامع همهٔ فضایل علمی و عملی است، پس تقوا بهترین وصف این فضیلت جامع خواهد بود. در حدیثی از رسول اکرم (ص) آمده است که «تمام برّ آن است که آنچه در خلوت انجام‌دهی، همان باشد که در جلوت انجام دهی» (متقی هندی، ۲۴/۳). این حدیث با وصف صدق دربارهٔ ابرار همخوانی فراوان دارد. پس به بیان آیه، برّ تقواست، نه روی گرداندن به مشرق و مغرب.

از سویی در آیهٔ ۱۸۹ سورهٔ بقره (۲) هم آمده است که برّ اتصاف به تقواست، نه وارد شدن از پشت خانه به جای در آن ــ چه، رسم عربها این بود که به هنگام احرام از در خانه وارد نمی‌شدند ــ و اتصاف به تقوا، یعنی انتقال امر الٰهی به همان وجهی که تشریع شده است، نه به نحوی پر از بدعت و خالی از حکمت. در حدیثی از امام باقر (ع) وارد شدن به

خانه از در رمزی برای وارد شدن در هر کار از راه صحیح آن دانسته شده است (برقی، ۲۲۴). از آنچه گذشت، می‌توان دریافت برّ به عنوان خصلتی نیکو و حمیده در بین مخاطبان آن زمانِ *قرآن* شناخته می‌شده است و آنان برای متصف شدن به آن، اعمالی انجام می‌داده‌اند که *قرآن* با ردّ آن اعمال این میلِ درست را در جهت صحیح آن، یعنی تقوا، قرار داده است. همچنین است در دوران بعد و در اذهان مسلمانان که برّ را مطلق نیکویی و خیر می‌دانند و سعی در کسب آن دارند. تأکید *قرآن* بر تقوا در وصف برّ، اولاً آن را در رابطه با خدا، معنا دار می‌سازد؛ چه تقوا ارتباط خاصی است که مؤمنان با خدا برقرار می‌کنند و ثانیاً جای تأمل فراوان در معنی واقعی برّ باقی می‌گذارد.

در آیه‌ای از *قرآن* دربارۀ یحییٰ(ع) برّ نسبت به والدین (مریم/ ۱۴/۱۹)، و در آیه‌ای دیگر از زبان عیسیٰ(ع)، برّ نسبت به مادر مطرح شده است (مریم/۳۲/۱۹) که معنای احسان و نیکوکاری، اطاعت و اکرام از آن برمی‌آید، با وصف توسعه و گشادگی در احسان به آنان به توصیۀ الٰهی (راغب، ۴۰).

تشویق و تعلیم برای رسیدن به فضای برّ هم در *قرآن* و هم در احادیث چشمگیر است. می‌توان گفت: از آنجا که خداوند خود متصف به برّ است، برای انسان نیز چنین چیزی را پسندیده، و با استعدادی که در وجودش قرار داده، او را به تخلّق و تجلی آن اسم در وجودش راهنما بوده است.

روایات نیز در بیان مفهوم، روشن کردن فضا، تعیین حدود و تأکید بر برخی مصادیق خاص که نقشی عمده برای ایجاد برّ داشته‌اند، مطالبی دارند و تمرینهایی را که منجر به کسب این فضیلت می‌شود، در مراحل و سطحهای گوناگون بیان می‌کنند.

رسول اکرم(ص) نیکوکار را دارای علامتهایی می‌دانند که به مفهوم سریان برّ در تمام زوایای زندگی ابرار است: دوست داشتن، دشمن داشتن، رابطه برقرار کردن، قطع رابطه، خشم و رضا برای خدا و عمل برای او، طلب کردن برای او، خشوع در مقابل او و احسان کردن برای او (ابن شعبه، ۲۱).

حضرت علی(ع) «بِشر و خوشرویی» را اول برّ می‌داند (آمدی، ۷۹/۱) و برترین برّ را آن نیکی می‌داند که به اهل آن برسد؛ و در جایی دیگر اهل آن را «ابرار» می‌خواند (همو، ۳۹۱/۲). امام باقر(ع) پنهان داشتنِ نیازمندی و کتمان صدقه و پوشاندن درد و رنج و مصیبت را گنجهای برّ می‌داند (ابن شعبه، ۲۹۵) و در حدیثی سخاوت، خوش کلامی و صبر بر آزارها درهای برّ شمرده شده است (همو، ۸).

برداشت مفهوم نیکوکاری از برّ و قرار گرفتن واژۀ «صله» در کنار آن، اصطلاح مرکب «البر و الصله» را در حوزۀ حدیث پدید آورده که دربردارندۀ گستره‌ای وسیع از تعالیم اخلاقی مربوط به سلوک انسان با خویشاوندان و عموم مردمان است. افزون بر بخشی به عنوان «کتاب البرّ و الصله» که در ضمن مجامیع حدیثی، از جمله کتابهایی چون *صحیح مسلم* (کتاب ۴۵)، *سنن ترمذی* (کتاب ۲۵)، *مستدرک حاکم* نیشابوری (۱۶۵/۴) و *صحیح ابن حبان* (نک: ابن بلبان، ۵۰۶/۱ بب: به صورتِ «البر و الاحسان») پیش‌بینی گردیده، آثار مستقلی نیز در این باره تألیف شده است. نخست باید به کتاب *البر و الصله* از ابن مبارک مروزی (د ۱۸۱ق/۷۹۷م) اشاره کرد که توسط شاگردش حسین بن حرب مروزی تکمیل شده است (به کوشش محمد سعید بخاری، ریاض، ۱۴۱۹ق). همچنین اثری با همین عنوان در فهرست تألیفات محمد بن مسعود عیاشی عالم نامدار امامی یاد شده است (نک: ابن ندیم، ۲۴۵؛ نجاشی، ۳۵۱).

افزون بر آنچه گفته شد، برخی آثار با زمینۀ محدودتر در موضوع رفتار نیکو با والدین تدوین شده که از آن میان باید از این نوشته‌ها نام برد: *برالوالدین* از محمد بن اسماعیل بخاری (د ۲۵۶ق/۸۷۰م) (برای مدارک، نک: ابن حجر، ۳۸، ۶۲؛ رودانی، ۱۴۰؛ نیز حاجی خلیفه، ۲۳۸/۱)، آثاری با همین عنوان از ابراهیم حربی (د ۲۸۵ق/۸۹۸م) (نک: رودانی، ۱۴۱؛ کتانی، ۴۹)، ابوالشیخ اصفهانی (د ۳۶۹ق/۹۷۹م) (نک: سمعانی، ۴۵۶/۱، ۱۴/۲) و حسن بن محمد خلال بغدادی (د ۴۳۹ق/ ۱۰۴۷م) (نک: رافعی، ۳۴۴/۱) و کتاب *البر و العقوق* و *شرح الکبائر* از ابوبکر احمد بن بدران حلوانی (د ۵۰۷ق/۱۱۱۳م) (رودانی، ۱۴۰؛ دربارۀ اثری از ابن سینا، نک: آقابزرگ، ۸۵/۳).

مآخذ: آقابزرگ، *الذریعة*؛ آمدی، عبدالواحد، «غرر الحکم و درر الکلم»، ضمن شرح غرر آقاجمال خوانساری، به کوشش جلال‌الدین محدث ارموی، تهران، ۱۳۶۶ش؛ ابن بلبان، علی، *الاحسان فی تقریب صحیح ابن حبان*، به کوشش شعیب ارنؤوط، بیروت، ۱۴۱۴ق/۱۹۹۳م؛ ابن حجر عسقلانی، احمد، *هدی الساری، مقدمة فتح الباری*، به کوشش محمدفؤاد عبدالباقی و محب‌الدین خطیب، بیروت، ۱۳۷۹ق؛ ابن شعبه، حسن، *تحف العقول*، به کوشش علی‌اکبر غفاری، تهران، ۱۳۷۶ش؛ ابن ندیم، *الفهرست*؛ برقی، احمد، *المحاسن*، به کوشش جلال‌الدین محدث ارموی، تهران، ۱۳۷۰ق/۱۳۳۰ش؛ ترمذی، محمد، *سنن*، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ حاجی خلیفه، *کشف*؛ حاکم نیشابوری، محمد، *المستدرک*، حیدرآباد دکن، ۱۳۳۴ق؛ راغب اصفهانی، حسین، *المفردات*، به کوشش محمد سیدکیلانی، بیروت، دارالمعرفه؛ رافعی قزوینی، عبدالکریم، *التدوین*، به کوشش عزیزالله عطاردی، بیروت، دارالکتب العلمیه؛ رودانی، محمد، *صلة الخلف*، به کوشش محمد حجی، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ سمعانی، عبدالکریم، *التحبیر*، به کوشش منیره ناجی سالم، بغداد، ۱۳۹۵ق/۱۹۷۵م؛ طباطبایی، محمدحسین، *المیزان*، تهران، ۱۳۹۷ق؛ *قرآن کریم*؛ کتانی، محمد، *الرسالة المستطرفة*، استانبول، ۱۹۸۶م؛ متقی هندی، علی، *کنز العمال*، به کوشش بکری حیانی و صفوت سقا، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ مسلم بن حجاج، *صحیح*، قاهره، ۱۹۵۵م؛ نجاشی، احمد، *رجال*، به کوشش موسیٰ شبیری زنجانی، قم، ۱۴۰۷ق؛ نیز:
Gesenius, W., *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, tr. E. Robinson, ed. F. Brown et al., Oxford, 1955.

مهدی مطیع

بِرّ، دیوان، از مؤسسات خیریۀ دولتی که به دست علی بن عیسیٰ ابن جراح، وزیر مقتدر، خلیفۀ عباسی بنیاد نهاده شد. علی بن عیسیٰ که خود اهل خیرات بود و بخش مهمی از درآمد خویش را بدان کارها اختصاص می‌داد، در ۳۰۱ق/۹۱۴م موافقت خلیفه را برای تأسیس دیوانی که بر امور خیریه و صدقات نظارت داشته باشد، به دست آورد و «دیوان البر» را بنیاد نهاد. هستۀ اصلی منابع مالی این دیوان، اراضی خالصۀ سواد عراق بود که وقف دیوان شد تا درآمدش به مصرف حفظ

مرزهای اسلام و نگهداری و بازسازی حرمین شریفین برسد (صابی، ۳۱۰ـ۳۱۱؛ صفدی، ۳۷۰/۱۱؛ یاقوت، ۷۰/۱۴). بعضی از محققان گردآوری زکات و نظارت بر آن را نیز احتمالاً از وظایف این دیوان دانسته‌اند (لوکه گارد، 163؛ نیز نک: بُوِن، 129). به نظر می‌رسد که این دیوان به دیوان البر و الصدقات نیز نامبردار بوده است (لوکه‌گارد، همانجا؛ نیز نک: ابوعلی مسکویه، ۲۲۰/۵). از وجود و فعالیت چنین دیوانی در دوران پس از خلافت مقتدر نشانی در دست نیست.

مآخذ: ابوعلی مسکویه، *تجارب الامم*، به کوشش ابوالقاسم امامی، تهران، ۱۳۷۷ش؛ صابی، هلال، *الوزراء*، به کوشش عبدالستار احمد فراج، قاهره، ۱۹۵۸م؛ صفدی، خلیل، *الوافی بالوفیات*، به کوشش هلموت ریتر، ویسبادن، ۱۹۸۸م؛ یاقوت، *ادبا*؛ نیز:
Bowen, H., *The Life and Times of Ali Ibn 'Ísá*, Cambridge, 1928;
Lokkegaard, F., *Islamic Taxation*, Copenhagen, 1959.
نادیا برگ‌نیسی

بَراءِ بْنِ عازِب (د ۷۱ یا ۷۲ق/۶۹۰ یا ۶۹۱م)، از اصحاب پیامبر(ص). وی از انصار و از تیرهٔ بنی‌حارثهٔ قبیلهٔ اوس در یثرب بود (خلیفه، *الطبقات*، ۱۸۶/۱؛ بخاری، ۱(۲)/۱۱۷؛ برای سلسله نسب او، نک: مزی، *تهذیب*...، ۳۴/۴ـ ۳۵). چندین کنیه برای وی ذکر شده که از همه مشهورتر ابوعماره است (نک: خلیفه، همان، ۳۰۳/۱؛ مسلم، ۷۷؛ ابونعیم، ۷۱/۳؛ ابن‌عبدالبر، ۱۵۵/۱).

براء پیش از مهاجرت حضرت رسول(ص) به مدینه، در حالی که هنوز بسیار نوجوان بود، اسلام آورد (ابن‌سعد، ۳۶۷/۴ـ۳۶۸) و احتمالاً پدرش نیز پیش‌تر اسلام آورده بود (همو، ۳۶۵/۴). براء و برخی دیگر همچون عبدالله‌بن عمر و اسامة بن زید (هـ م) به‌سبب نوجوانی اجازه نیافتند در جنگ بدر شرکت کنند (واقدی، ۲۱/۱؛ ابن‌سعد، ۳۶۷/۴، ۳۶۸؛ بلاذری، *انساب*...، ۲۸۸/۱). به احتمال بسیار، در پیکار اُحد نیز پیامبر (ص) مشارکت او و برخی نوجوانان دیگر را نپذیرفت (واقدی، ۲۱۶/۱؛ بلاذری، همان، ۳۱۶/۱؛ قس: طبرانی، ۸/۲؛ ابونعیم، ۷۳/۳، که از قول براء آورده‌اند که در اُحد حضور داشته است). به هر حال نخستین نبردی که وی در آن حضور یافت، غزوهٔ خندق بود، در حالی که ۱۵سال بیشتر نداشت (واقدی، ۴۵۳/۲؛ ابن‌هشام، ۷۰/۳؛ بلاذری، همان، ۳۴۴/۱). با آنکه گفته‌اند وی در ۱۴ تا ۱۸ غزوه شرکت داشته (بخاری، همانجا؛ ابن‌سعد، ۳۶۸/۴؛ ابونعیم، ۷۱/۳)، ولی نقش خاصی از او در این غزوات گزارش نشده است (نک: ابن‌سعد، ۳۶۵/۴). طبق روایتی از خود براء، زمانی که پیامبر (ص)، خالدبن ولید را برای تبلیغ اسلام به یمن فرستاد (۱۰ق)، وی همراه گروه او بود و چون این مأموریت به امیرالمؤمنین علی (ع) محول شد، براء به آن حضرت پیوست (طبری، ۱۳۱/۳ـ۱۳۲؛ شیخ مفید، *الارشاد*، ۶۲/۱). به روایت یعقوبی (۱۲۴/۲)، پس از رحلت پیامبر (ص)، براء خبر بیعت با ابوبکر در سقیفهٔ بنی‌ساعده را به اطلاع بنی‌هاشم رسانید و خود جزو کسانی بود که از بیعت با او خودداری کرد.

بر اساس روایاتی براءبن عازب در اواخر دورهٔ عمر یا اوایل دورهٔ عثمان، در فتح برخی نواحی ایران، همچون ری، قومس، زنجان، ابهر و قزوین حضور داشته، یا خود فرمانده بوده است؛ چنانکه یکی از فتوح ری (خلیفه، *التاریخ*، ۱۶۰/۱ـ۱۶۱؛ بلاذری، *فتوح*...، ۳۱۷ـ ۳۱۸) به دست او بود. وی با اهالی ابهر صلح کرد و با مردم قزوین نیز به دشواری از در صلح درآمد و ایشان اسلام آوردند (نک: همان، ۳۲۱ـ۳۲۲؛ ابن‌فقیه، ۲۸۰ـ۲۸۱)، اما زنجان را از راه جنگ به تصرف درآورد (بلاذری، همان، ۳۲۲). با اینهمه، باید گفت دست کم یک روایت از روایات فتوح، نشان از خلط میان او و براءبن مالک دارد (خلیفه، *الطبقات*، ۴۴۹/۱؛ قس: بلاذری، همان، ۳۸۰).

گفته‌اند براءبن عازب جزو کسانی بود که با امیرالمؤمنین علی(ع) دست بیعت دادند (شیخ مفید، *الجمل*، ۱۰۲، ۱۰۴). اگر چه در روایتهای مربوط به پیکارهای دورهٔ خلافت امام‌علی (ع) نقشی از وی دیده نمی‌شود، اما به روایتی، براء علاوه بر حضور در جنگهای جمل و صفین و نهروان، در پیکار اخیر، از سوی امام‌علی (ع) مأموریت یافت تا خوارج را به بازگشت به اردوی امام (ع) دعوت کند (خطیب، ۱۷۷/۱؛ نیز نک: ابن عبدالبر، ۱۵۷/۱؛ رافعی، ۶۱/۱؛ ابن حجر، ۱۴۷/۱).

براءبن عازب در شهر کوفه سکنیٰ داشت (خلیفه، همان، ۱۸۶/۱؛ بخاری، همانجا) و در حالی که بینایی خود را از دست داده بود (ابن‌حبیب، ۲۹۸؛ ابن‌قتیبه، ۵۸۷)، در دورهٔ تسلط مصعب‌بن زبیر بر عراق، در کوفه یا مدینه درگذشت (خلیفه، *التاریخ*، ۳۴۱/۱؛ ابن سعد، ۳۶۸/۴؛ ابن‌حبان، ۲۶/۳؛ ذهبی، ۱۹۵/۳؛ قس: ابن قیسرانی، ۶۱/۱، که می‌گوید بنا بر قولی در اوایل دورهٔ یزیدبن معاویه درگذشت).

از براءبن عازب چندین فرزند برجای ماند (ابن‌سعد، ۳۶۵/۴) و نسل او از طریق ایشان در کوفه ادامه یافت که برخی صاحبان نام نیز در میان آنان بوده‌اند (ابن‌قتیبه، ۳۲۶؛ ابن‌حزم، ۳۴۱).

از طریق براء احادیثی از حضرت رسول (ص) نقل شده است (نک: احمدبن حنبل، ۲۸۰/۴، ۳۰۴؛ طبرانی، ۹/۲ـ۱۰؛ مزی، *تحفة*...، ۱۳/۲ بب؛ برای احادیث او در صحاح، نک: ذهبی، ۱۹۶/۳؛ ونسینک، ۲۷/۸). برخی از این روایتها نشان می‌دهد که وی به اخبار و احادیث مربوط به سیرهٔ نبوی(ص) علاقه داشته است (ابن‌سعد، ۳۶۵/۴ـ ۳۶۶؛ بلاذری، *انساب*، ۲۵۷/۱؛ طبری، ۴۹۳/۲، ۵۲۶، ۶۳۶). وی همچنین از برخی صحابه نیز روایت می‌کرده است (نک: ابن قیسرانی، همانجا؛ مزی، *تهذیب*، ۳۵/۴ـ ۳۶) و رجالی نامدار همچون شعبی، عدی بن ثابت، ابواسحاق سبیعی، و نیز دوتن از فرزندانش از او روایت کرده‌اند (ابن‌قتیبه، همانجا؛ ابن‌ابی حاتم، ۱(۱)/۳۹۹؛ برای فهرستی از راویان او، نک: مزی، همان، ۳۶/۴ـ۳۷).

براءبن عازب که یکی از اصحاب امام علی (ع) بود («الرجال»، ۳؛ شیخ طوسی، ۳۵؛ نیزنک: کشی، ۴۴)، از راویان برجستهٔ حدیث غدیر نیز به شمار می‌آید (احمدبن حنبل، ۲۸۱/۴؛ محمدبن سلیمان، ۳۶۸/۲ـ۳۷۰؛ قس: کشی، ۴۵، که می‌گوید او این حدیث را کتمان کرد و بر اثر نفرین امام علی (ع) نابینا شد؛ نیز نک: ابن داوود، ۶۴؛ قس: خویی، ۲۷۷/۳ـ۲۷۹؛ تستری، ۲۶۰/۲).

مآخذ: ابن‌ابی حاتم رازی، عبدالرحمان، *الجرح و التعدیل*، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۱ق؛ ابن حبان، محمد، *الثقات*، حیدرآباددکن، ۱۳۹۷ق؛ ابن‌حبیب، محمد، *المحبر*، حیدرآباد دکن، ۱۳۶۱ق؛ ابن‌حجر عسقلانی، احمد، *الاصابة*، قاهره، ۱۳۲۸ق؛ ابن‌حزم، علی، *جمهرة انساب العرب*، بیروت، ۱۴۰۳ق؛ ابن‌داوود حلی، حسن، *الرجال*، به کوشش جلال‌الدین محدث، ارموی، تهران، ۱۳۴۲ش؛ ابن‌سعد، محمد، *الطبقات الکبریٰ*، بیروت، دارصادر؛ ابن‌عبدالبر، یوسف، *الاستیعاب*، به کوشش علی محمد بجاوی، قاهره، ۱۳۸۰ق؛ ابن‌فقیه، احمد، *مختصر کتاب البلدان*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۵۵م؛ ابن‌قتیبه، عبدالله، *المعارف*، به کوشش ثروت عکاشه، قاهره، ۱۹۶۰م؛ ابن قیسرانی، محمد، *الجمع بین کتابی ابن‌نصر الکلا باذی و ابی‌بکرالاصبهانی*، حیدرآباددکن، ۱۳۲۳ق؛ ابن‌هشام، عبدالملک، *السیرة النبویة*، به کوشش مصطفی سقاو دیگران، قاهره، ۱۳۵۵ق؛ ابونعیم اصفهانی، احمد، *معرفة‌الصحابة*، به کوشش محمدراضی ابن‌حاج عثمان، مدینه، ۱۴۰۸ق؛ احمدبن حنبل، *المسند*، قاهره، ۱۳۱۳ق؛ بخاری، محمد، *التاریخ الکبیر*، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۲ق؛ بلاذری، احمد، *انساب الاشراف*، به کوشش محمد حمیدالله، قاهره، ۱۹۵۹م، همو، *فتوح البلدان*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۶۵م؛ تستری، محمدتقی، *قاموس الرجال*، قم، ۱۴۱۰ق؛ خطیب بغدادی، احمد، *تاریخ بغداد*، قاهره، ۱۳۴۹ق؛ خلیفةبن‌خیاط، *التاریخ*، به کوشش سهیل زکار، دمشق، ۱۳۸۷ق؛ همو، *الطبقات*، به کوشش سهیل زکار، دمشق، ۱۹۶۶م؛ خویی، ابوالقاسم، *معجم رجال الحدیث*، بیروت، ۱۴۰۳ق؛ ذهبی، محمد، *سیراعلام النبلاء*، به کوشش شعیب ارنؤوط و دیگران، بیروت، مؤسسة الرساله؛ رافعی قزوینی، عبدالکریم، *التدوین فی اخبار قزوین*، حیدرآباد دکن، ۱۹۸۴م؛ «الرجال»، منسوب به احمد برقی، همراه *الرجال* (نک: هم، ابن داوود)؛ شیخ طوسی، محمد، *الرجال*، نجف، ۱۳۸۰ق؛ شیخ مفید، محمد، *الارشاد*، قم، ۱۴۱۳ق؛ همو، *الجمل*، به کوشش علی میرشریفی، قم، ۱۴۱۳ق؛ طبرانی، سلیمان، *المعجم الکبیر*، بغداد، ۱۳۹۸ق؛ طبری، *تاریخ*؛ کشی، محمد، *معرفة الرجال*، اختیار شیخ طوسی، به کوشش حسن مصطفوی، مشهد، ۱۳۴۸ش؛ محمد بن سلیمان کوفی، *مناقب الامام امیرالمؤمنین علی بن ابی طالب (ع)*، به کوشش محمد باقر محمودی، قم، مجمع الثقافة الاسلامیه؛ مزی، یوسف، *تحفة‌الاشراف*، بمبئی، ۱۳۸۶ق؛ همو، *تهذیب الکمال*، به کوشش بشار عواد معروف، بیروت، مؤسسة‌الرساله؛ مسلم‌بن حجاج، *الکنیٰ والاسماء*، دمشق، ۱۴۰۴ق؛ واقدی، محمد، *المغازی*، به کوشش مارسدن جونز، لندن، ۱۹۶۶م؛ ونسینک، آ.ی.، *المعجم المفهرس لالفاظ الحدیث النبوی*، استانبول، ۱۹۸۸م؛ یعقوبی، احمد، *التاریخ*، بیروت، دارصادر.

علی بهرامیان

بَراءِ بْنِ مالِک (د ح ۲۰ق/۶۴۱م)، یکی از صحابهٔ پیامبر اکرم(ص).

براء از تیرهٔ بنی نجار خزرج و برادر صحابی و خدمتگزار مشهور پیامبر(ص) انس بن مالک (ﻫ م) بود (ابن سعد، ۱۶/۷ـ۱۷؛ خلیفه، ۴۳۸/۱؛ ابن حبان، ۲۶/۳ـ۲۷؛ ذهبی، ۱۹۵/۱). گفته‌اند که وی در بیعت معروف به «شجره» حضور داشت (همانجا) و در پیکارهای دورهٔ پیامبر(ص) نیز مانند احد و خندق ــ بجز بدر ــ شرکت جست (ابن سعد، همانجا؛ ابونعیم ۶۳/۳؛ ابن اثیر، ۱۷۲/۱). وی در سفرهای پیامبر(ص)، پیوسته همراه آن حضرت بود و به سبب خوش صدایی، اشعار حماسی می‌خواند (نک: طبرانی، ۱۲/۲؛ ابونعیم، ۶۳/۳، ۶۵؛ برای نمونه‌ای از رجزهای او، نک: کلاعی، ۹۰ـ۹۱)؛ اما در کتب سیرهٔ موجود که در آنها فهرستی از شرکت کنندگان در پیکارهای زمان پیامبر(ص) آمده، نامی از او ذکر نشده است؛ آنچه بیشتر مایهٔ شهرت او شده، شرکت وی در پیکارهای دورهٔ پس از پیامبر(ص) است.

براء بن مالک در جنگهای معروف به ردّه جزو فرماندهان سپاه بود. خالد بن ولید در یمامه فرماندهی سواره نظام را به او سپرد (ابن اعثم، ۳۲/۱؛ کلاعی، ۷۶؛ ابن حبیش، ۶۶/۱)، اما پس از چندی او را عزل کرد (کلاعی، همانجا) و سرانجام، به خواست سپاهیان منصب پیشین را به او بازگرداند (ابن حبیش، همانجا، نیز ۷۷/۱؛ کلاعی، ۹۰). براء نیز با تهوری خاص به درون باغی که محل استقرار مسیلمه و سپاهش بود، راه یافت و چندان جنگید تا در باغ را بر روی مسلمانان گشود و با یورش سخت سپاهیان تحت امرش به درون باغ، مسیلمه و لشکریانش به هلاکت رسیدند (ابن‌سعد، ۴۴۱/۳؛ طبری، ۲۹۴/۳؛ ابن‌عبدالبر، ۱۵۴/۱؛ ابن حبیش، ۷۶/۱ـ۷۷). بنابر روایتی دیگر کسی که در باغ جنگید، ابودجانه (ﻫ م) بوده است (بلاذری، *فتوح*...، ۸۸؛ ابن اعثم، ۳۶/۱ـ۳۷).

در حدود سال ۱۷ق ابو موسیٰ اشعری (ﻫ م) که از سوی عمر، به جای مغیرة بن شعبه به ولایت بصره گماشته شده بود، گروهی از انصار، از جمله براء و انس بن مالک را نیز با خود به عراق برد (بلاذری، *انساب*...، ۴۹۱/۱؛ دینوری، ۱۱۸). در جریان فتوح در ناحیهٔ خوزستان، براء فرمانده جناح راست لشکر ابوموسیٰ اشعری بود (بلاذری، *فتوح*، ۳۸۰؛ دینوری، ۱۳۰) و سرانجام، در نبرد نزدیک شوشتر کشته شد (همانجا). در روایت طبری از سیف بن عمرتمیمی، دلاوریها و رشادتهای بسیاری به براء نسبت داده شده است (۸۵/۴ـ ۸۶). در تاریخ مرگ او نیز به سبب اختلاف در تاریخ وقوع نبرد، از ۱۷ تا ۲۳ق اختلاف هست (ابن حبان، ۲۷/۳؛ ابن عبدالبر، ۱۵۵/۱؛ ابن اثیر، ۱۷۳/۱؛ ابن حجر، ۱۴۸/۱).

نکته‌ای که در همهٔ مآخذ دربارهٔ براء به چشم می‌خورد، شرح دلیری و شجاعت و بی‌باکی او در جنگهاست، تا بدانجا که خلیفهٔ دوم گفته بود: براء را بر هیچ سپاهی از مسلمانان نگمارند تا ایشان را به هلاکت نیندازد (ابن سعد، ۱۶/۷؛ ابن عبدالبر، ۱۵۴/۱؛ ابن اثیر، ۱۷۲/۱ـ۱۷۳؛ نیز نک: بلاذری، *فتوح*، ۸۵ ـ۸۶؛ طبرانی، همانجا). همچنین در فضائل براء گفته شده است که پیامبر(ص) او را ستود؛ و حتیٰ وی را مستجاب ـ الدعوه نیز دانسته‌اند و داستانی نیز در این باره نقل شده است (ابن‌حبان، همانجا؛ ابونعیم، ۶۴/۳، ۶۷).

بنابه روایتی براء از نخستین کسانی بود که به امیرالمؤمنین علی(ع) گرایش یافت (کشی، ۳۸)، اما به گفتهٔ برخی از محققان، به احتمال بسیار نام وی در کتابت با براء بن عازب خلط شده است (نک: تستری، ۲۶۷/۲).

آرامگاه براء: این آرامگاه یکی از قدیم‌ترین بناهای دورهٔ اسلامی در شوشتر است (جزائری، ۱۵؛ نیز نک: هروی، ۶۹). مدفن براء در مقابل قلعهٔ سلاسل در شمال شهر شوشتر واقع شده است (اقتداری، ۶۸۴/۱). آرامگاه این صحابی، از همان آغاز یکی از زیارتگاههای مردم آن نواحی به شمار می‌رفت. در زمان حکومت مهدی قلی خان شاملو و به فرمان او، ساختمان قدیم آرامگاه که ویران شده بود، بازسازی شد (همانجا). آنچه اینک به نام آرامگاه براء بن مالک معروف است، با

ایوان ورواق و گلدسته‌های آن در حکومت محمدعلی میرزا، فرزند فتحعلیشاه قاجار، برپا شده است (همو، ۶۸۴/۱، ۶۸۶؛ برای اطلاع از جزئیات عمارت آرامگاه، نک: ۶۸۴ ب). در دورهٔ قاجار، هر ساله حکام شوشتر مبلغی برای تعمیر این مزار در نظر می‌گرفتند (همو، ۶۸۶/۱). اکنون جایی که آرامگاه براء بن مالک در آن واقع است، محلهٔ «شاه زید» نام دارد (شوشتری، ۸۰؛ حرزالدین، ۱۸۲/۱).

مآخذ: ابن اثیر، علی، *اسدالغابة*، قاهره، ۱۲۸۰ق؛ ابن اعثم کوفی، احمد، *الفتوح*، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۸-۱۳۸۹ق/۱۹۶۸-۱۹۶۹م؛ ابن حبان، محمد، *الثقات*، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۷ق/۱۹۷۷م؛ ابن حبیش، عبدالرحمان، *غزوات*، به کوشش سهیل زکار، دمشق، ۱۴۱۲ق/۱۹۹۲م؛ ابن حجر عسقلانی، احمد، *الاصابة*، قاهره، ۱۳۸۲ق؛ ابن سعد، محمد، *الطبقات الکبریٰ*، بیروت، دارصادر؛ ابن عبدالبر، یوسف، *الاستیعاب*، به کوشش علی محمد بجاوی، قاهره، ۱۳۸۰ق/۱۹۶۰م؛ ابونعیم اصفهانی، احمد، *معرفة الصحابة*، به کوشش محمد راضی بن حاج عثمان، مدینه / ریاض، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ اقتداری، احمد، *دیار شهریاران*، تهران، انجمن آثار ملی؛ بلاذری، احمد، *انساب الاشراف*، به کوشش محمد حمیدالله، قاهره، ۱۹۵۹م؛ همو، *فتوح البلدان*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۶۵م؛ تستری، محمدتقی، *قاموس الرجال*، قم، ۱۴۱۰ق؛ جزائری، عبدالله، *تذکرهٔ شوشتر*، تهران، چاپخانهٔ حیدری؛ حرزالدین، محمد، *مراقدالمعارف*، به کوشش محمدحسین حرزالدین، نجف، ۱۳۸۹ق؛ خلیفة بن خیاط، *الطبقات*، به کوشش سهیل زکار، دمشق، ۱۹۶۶م؛ دینوری، احمد، *الاخبار الطوال*، به‌کوشش عبدالمنعم عامر، قاهره، ۱۹۶۰م؛ ذهبی، محمد، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش شعیب ارنؤوط و حسین اسد، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ شوشتری، عبداللطیف، *تحفة العالم*، به کوشش صمد موحد، تهران، ۱۳۶۳ش؛ طبرانی، سلیمان، *المعجم الکبیر*، به‌کوشش حمدی عبدالمجید سلفی، بغداد، ۱۳۹۸ق/۱۹۷۸م؛ طبری، *تاریخ*؛ کشی، *معرفة الرجال*، اختیار شیخ طوسی، به کوشش حسن مصطفوی، مشهد، ۱۳۴۸ش؛ کلاعی، سلیمان، *تاریخ الردة*، اقتباس خورشید احمد فارق از *الاکتفاء* وی، قاهره، دارالکتاب الاسلامی؛ هروی، علی، *الاشارات الیٰ معرفة الزیارات*، به کوشش ژ. سوردل - تومین، دمشق، ۱۹۵۳م.

کیانوش صدیق

بَراءِ بْنِ مَعْرور (د صفر ۱ق/اوت ۶۲۲م)، از انصار و صحابی پیامبر(ص). وی از تیرهٔ بنی سلمهٔ خزرج بود (عروه، ۱۲۶؛ ابن سعد، ۶۱۸/۳) و در یثرب سرور قوم خویش به شمار می‌رفت (ابن هشام، ۸۱/۲؛ طبری، ۳۶۰/۲). اگرچه مطابق پاره‌ای روایات براء در «عقبهٔ اولیٰ» که جمعی از دو قبیلهٔ مهم یثرب - اوس و خزرج - با پیامبر(ص) بیعت کردند، حضور داشت (ابن عبدالبر، ۱۵۱/۱؛ ابن حجر، ۱۴۹/۱؛ ابن اثیر، ۱۷۳/۱)، اما به روایاتی دیگر او نخستین‌بار، هنگامی که همراه گروهی از مسلمانان یثرب برای گزاردن حج به مکه آمد، موفق به دیدار حضرت رسول (ص) شد (نک: ابن هشام، ۸۱/۲-۸۲؛ ابن سعد، ۶۱۸/۳، ۶۱۹؛ احمد بن حنبل، ۴۶۰/۳-۴۶۲). از این‌رو، می‌توان احتمال داد که براء بر اثر تبلیغات نخستین گروه از بیعت کنندگان با حضرت رسول (ص) در «عقبهٔ اولیٰ»، به اسلام گرایش یافت و مسلمان شد (نک: طبری، ۳۶۰/۲-۳۶۱). گفته شده است که از میان گروه بیعت کنندگانِ «عقبهٔ ثانیه»، ۱۲ نفر «نقیب» شدند که یکی از آنان براء بود (ابن هشام، ۸۶/۲؛ ابن سعد، ۶۱۸/۳؛ عروه، همانجا؛ ابن حبیب، ۲۶۸، ۲۷۰).

چون عنوان نخستین بیعت کننده با حضرت رسول (ص) در عقبه، میان انصار، همواره افتخارآمیز به شمار می‌آمد، در اینکه آیا براء نخستین بیعت کننده بوده است یا نه، میان روایات منقول از بازماندگان قبایل مدینه، اختلاف است (ابن هشام، ۸۹/۲، ۱۰۳؛ طبری، ۳۶۴/۲؛ قس: بلاذری، ۲۵۳/۱، ۲۵۴؛ ابن سعد، ۲۲۲/۱، ۸/۴-۹). براء در این بیعت، به نمایندگی از سوی مردم یثرب با پیامبر(ص) عهد کرد که همگی از او و دیانت اسلام همچون جان و مال و خاندان خویش دفاع کنند (ابن هشام، ۸۴/۲-۸۵؛ احمد بن حنبل، ۴۶۱/۳-۴۶۲؛ طبری، ۳۶۲/۲). بر مبنای همین روایات، وی نخستین کسی بود که در راه سفر به مکه، به جانب کعبه - و نه بیت‌المقدس که دیگر مسلمانان به هنگام نماز روی بدان سو می‌کردند - نماز گزارد، اما چون در نخستین دیدار، آن را با پیامبر(ص) در میان نهاد، رسول اکرم (ص) با این کار مخالفت فرمود (کلبی، ۹۹/۲؛ ابن هشام، ۸۲/۲-۸۳؛ ابن سعد، ۶۱۹/۳؛ احمد بن حنبل، ۴۶۱/۳؛ دارقطنی، ۲۰۳۷/۴-۲۰۳۸). براء پیش از آنکه پیامبر(ص) به مدینه وارد شود، وفات یافت. آن حضرت بر مدفن وی نماز گزارد و در حق او دعای خیر کرد (ابن سعد، ۶۱۹/۳، ۶۲۰؛ کلبی، همانجا؛ ذهبی، ۲۶۷/۱؛ نیز نک: کلینی، ۲۵۴/۳، ۴۵/۴).

گفته‌اند که براء نخستین کسی بود که وصیت کرد تا ثلث مالش را در راه اسلام انفاق کنند (ابن سعد، کلبی، بلاذری، همانجاها؛ کلینی، ۲۵۵/۳). فرزند او بشر خود از صحابیان حضرت رسول (ص) بود و در بیعت عقبه همراه پدر خویش حضور داشت (بلاذری، ۲۵۲/۱)، سپس در جنگ بدر و جز آن شرکت جست (ابن هشام، ۱۰۳/۲؛ کلبی، همانجا؛ بلاذری، ۲۴۶/۱). ام مبشر، دختر براء، همسر زید بن حارثه - از بزرگان صحابه - بود و جابر بن عبدالله از او احادیثی نقل کرده است (ابن قدامه، ۱۴۴). خُلیده همسر براء نیز از بیعت کنندگان با پیامبر(ص) بود و هم از آن حضرت حدیث روایت کرده است (ابن سعد، ۳۱۳/۸).

مآخذ: ابن اثیر، علی، *اسد الغابة*، بیروت، داراحیاء التراث العربی؛ ابن حبیب، محمد، *المحبر*، به‌کوشش ایلزه لیشتن اشتتر، حیدرآباد دکن، ۱۳۶۱ق/۱۹۴۲م؛ ابن حجر عسقلانی، احمد، *الاصابة*، قاهره، ۱۳۲۸ق؛ ابن سعد، *الطبقات الکبریٰ*، بیروت، دارصادر؛ ابن عبدالبر، یوسف، *الاستیعاب*، به‌کوشش علی‌محمد بجاوی، قاهره، ۱۳۸۰ق/۱۹۶۰م؛ ابن قدامهٔ مقدسی، عبدالله، *الاستبصار فی نسب الصحابة من الانصار*، به‌کوشش علی نویهض، بیروت، ۱۳۹۱ق/۱۹۷۱م؛ ابن هشام، عبدالملک، *السیرة النبویة*، به‌کوشش مصطفی سقا و دیگران، قاهره، ۱۳۵۵ق/۱۹۳۶م؛ احمد بن حنبل، *مسند*، قاهره، ۱۳۱۳ق؛ بلاذری، احمد، *انساب الاشراف*، به‌کوشش محمد حمیدالله، قاهره، ۱۹۵۹م؛ دارقطنی، علی، *المؤتلف و المختلف*، به‌کوشش موفق بن عبدالله، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ ذهبی، محمد، *سیر اعلام النبلاء*، به‌کوشش شعیب ارنؤوط، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ طبری، *تاریخ*؛ عروة بن زبیر، *مغازی رسول‌الله (ص)*، به‌کوشش محمد مصطفی اعظمی، ریاض، ۱۴۰۱ق/۱۹۸۱م؛ کلبی، هشام، *نسب معد و الیمن الکبیر*، به‌کوشش محمود فردوس العظم، دمشق، دارالیقظة العربیه؛ کلینی، محمد، *الفروع من الکافی*، به‌کوشش علی‌اکبر غفاری، بیروت، ۱۴۰۱ق.

کیانوش صدیق

بَرات[1]، سندی تجاری که به موجب آن کسی به دیگری دستور می‌دهد که مبلغ معینی را در زمان مشخص در وجه یا به حواله کردِ

1. bill of exchange/lettre de change

شخص ثالث پرداخت کند. دستور دهنده را برات‌کش، برات دهنده یا صادر کننده می‌نامند؛ کسی که به او دستور داده شده است، برات‌گیر یا محالٌ علیه، و شخص ثالث دارنده نامیده می‌شود. این سند از مهم‌ترین اسناد تجاری و در معاملات بین‌المللی و داخلی از وسایل مهم پرداخت و کسب اعتبار به شمار می‌رود.

واژهٔ برات تغییر یافته از واژهٔ عربی «براءة»، به معنای بری‌الذمه شدن از دین بوده است که در منابع عربی کاربرد دارد، اما کاربرد شکل «برات» نیز در فارسی بسیار کهن است و در سروده‌های سدهٔ ۴ق نمونه دارد (نک: *لغت‌نامه*...، ذیل برات).

تاجران مسلمان از سده‌های نخستین اسلامی از اسناد تجاری مشابه برات استفاده می‌کردند و افرادی به عنوان کاتبِ برات در ظرایف این کار مهارت یافته بودند (مثلاً نک: ابن سعد، ۴۱۷/۵). در اوایل قرن ۵ق/۱۱م، شیخ مفید نمونه‌ای از یک سندِ برات را به دست داده است (ص ۸۳۵). برخی مسائل حقوقی مربوط به برات، به مناسبت در متون فقه اسلامی موردبررسی قرار گرفته است؛ به عنوان نمونه می‌توان به این موارد اشاره کرد: پذیرش خط برات بدون نیاز به شهود (نک: حصکفی، ۵۸۱/۵)، حکم خرید و فروش براتهای دولتی (همو، ۲۱/۵؛ ابن عابدین، ۲۱/۵)، و به طور ضمنی بحث از اینکه تکرار سند درصورت مشخص بودن وجه صدور آن تأثیری در مضاعف شدن بدهی ندارد (علامهٔ حلی، ۱۶۰/۲). به هر روی، برات از نظر فقها گونه‌ای کتبی از حواله بود و به همین سبب، عمده مباحث نظری آن، به طور عام در ضمن کتاب الحواله مطرح بوده است.

در متون تاریخی نیز به برخی از شرایط صدور برات، به خصوص براتهای دولتی اشاره شده است؛ از جمله رشیدالدین فضل‌الله از ضرورت مهر شدن برات با «آل تمغا» و برخی شرایط دیگر سخن گفته است (۶۹۲/۱، ۱۱۱۲/۲؛ برای بررسی نمونه‌ها، نک: انوری، ۷۶-۷۷؛ شریک امین، ۶۹-۷۱).

با رونق تجارت بین‌الملل در اثر گسترش دریانوردی، از اوایل سدهٔ ۱۳ق/۱۹م بر اهمیت برات به عنوان ابزار مبادلات مالی افزوده شد. از نمودهای این اهمیت، تدوین کتاب «براتها[1]» توسط جوزف استوری، حقوقدان آمریکایی بود. با توسعهٔ جایگاه برات در تجارت بین دول، افزون بر توجهی که در قوانین کشوری بدان صورت می‌گرفت، تدوین قوانین هم‌شکل به عنوان یک ضرورت مطرح بود. از اوایل سدهٔ ۱۹م، قوانین مربوط به برات در حوزهٔ قانون‌گذاری فرانسه و آلمان موردتوجه قرار گرفت و از جمله بخشی از «قانون تجارت[2]» فرانسه (مواد 110-182) بدان اختصاص داده شد.

نخستین کوشش برجسته در راستای یکسان‌سازی قوانین بین دول، «قانون براتها[3]» مصوب ۱۸۸۲م است که افزون بر انگلستان، حاکم بر روابط تجاری کشورهای مشترک المنافع بود.

در حوزهٔ حقوق رومن ـ ژرمن، گامهای نخست در دو کنفرانسِ برگذار شده در لاهه در ۱۹۱۰ و ۱۹۱۲م با رویکرد فرانسوی ـ آلمانی برداشته شد[4] و گام جدی‌تر «پیمان ژنو دربارهٔ قوانین همسان برای برات و سفته[5]» در ۱۹۳۰ و ۱۹۳۲م بود که به وسیلهٔ بیشتر کشورهای اروپایی و برخی از کشورهای دیگر جهان پذیرفته شد. برای ایجاد وحدت کامل مقررات این سند در تمام جهان حتیٰ در کشورهای انگلیسی ـ آمریکایی و آمریکای لاتین (که به آن پیمان نپیوسته‌اند) پیش‌نویس ضمیمهٔ اول پیمان بین‌المللی برات و سفته[6] در بیستمین اجلاس آنسیترال (کمیسیون حقوق تجارت بین‌الملل سازمان ملل متحد) (۱۹۸۸م) تنظیم شده که هنوز به مرحلهٔ نهایی نرسیده است.

پیشینهٔ برات به معنای جدید خود در ایران، به تأسیس نخستین بانکها بازمی‌گردد (نک: *قانون تجدید*...، ضمیمهٔ سوم ب) و در همان اوان گشایندهٔ بحث دربارهٔ احکام فقهی برات، سیدمحمدکاظم یزدی در رسالهٔ فارسی *سؤال و جواب* بود (ص ۲۵۳-۲۵۴، ۲۶۰، ۲۶۱-۲۶۲). در حقوق نوین ایران، اولین گام در جهت تدوین قوانین مربوط به برات، همزمان با نخستین کنفرانس لاهه (۱۹۱۰م) برداشته شد و حاصل آن قانونی مصوبِ سال ۱۳۲۸ق با عنوان *قانون قبول ونکول بروات تجارتی* در ۱۲ ماده بود. در ۱۳۲۹ق، اصلاحیه‌ای در ۷ ماده بر آن تهیه و تصویب شد. قانون یاد شده و اصلاحیهٔ آن بر طبق مادهٔ ۲۴۲ *قانون تجارت* مصوب ۱۳۰۳-۱۳۰۴ش نسخ گردید و *قانون تجارت* در هماهنگی قابل ملاحظه‌ای با قانون تجارت فرانسه، در فصلی مبسوط (مواد ۱۶۱-۲۲۹) به تفصیلِ ضوابط مربوط به برات پرداخت.

در *قانون تجارت* مصوب سال ۱۳۱۱ش که ناسخ این قانون است، مواد مربوط به برات (مواد ۲۲۳-۳۰۶) تقریباً ویراستهٔ مجددی از همان مواد پیشین است، تنها مبحث ۶ در باب مسئولیت قدری تفصیل یافته، و مبحث ۱۲ در باب براتهای خارجی مستقلاً افزوده شده است. از آن پس تنها قوانینی بسیار جزئی دربارهٔ برات به تصویب رسیده است.

در *قانون تجارت* ایران، برای صدور برات باید شرایط ماهوی و شکلی آن رعایت شود. شرایط ماهوی شرایطی است که برای هرگونه عمل حقوقی از جمله صدور برات رعایت آن لازم است و در قوانین مدنی کشورها ذکر می‌شود. قصد و رضا و اهلیت صادرکننده و مشروع بودن جهت صدور که در *قانون مدنی* ایران (مواد ۲۱۱-۲۱۲) ذکر گردیده، از جملهٔ این موارد است. رعایت این شرایط برای اعتبار امضا و متعهد شدن سایر امضاکنندگان چون ظهرنویس، ضامن و برات‌گیر نیز لازم است (نک: جعفری، ۴۳۰/۱؛ صقری، ۱۰۴/۱-۱۰۶؛ اسکینی، ۴۷).

شرایطی که باید در شکل ظاهری برات به هنگام صدور رعایت شود، افزون بر امضا یا مهر برات دهنده، اینهاست: ۱. قید کلمهٔ

1. Story, J., *Bills of Exchange*, 1843. 2. *Code de commerce.* 3. *Bills of Exchange Act.* 4. *Haager einheitlich Wechselordnung*. 5. *Convention portant loi uniforme sur les lettres de change et billet à ordre.* 6. *UNCITRAL Convention on International Bills of Exchange and International Promissory Notes.*

«برات»، ۲. *تاریخ تحریر*، ۳. نام برات‌گیر، ۴. مبلغ برات، ۵. تاریخ پرداخت، ۶. مکان پرداخت، ۷. نام دارنده، یعنی شخصی که برات در وجه او باید پرداخت شود، ۸. شمارهٔ نسخه، درصورتی که برات در نسخ متعدد صادر شود (*قانون تجارت*، ۱۳۱۱ش، مادهٔ ۲۲۳). در مادهٔ ۲۴۱ همان قانون، برای برات ۴ گونه تاریخ پرداخت ذکر شده است: روز معین، به وعده از تاریخ صدور برات، به رؤیت یا به وعده از رؤیت.

شخصی که برات به حواله کردِ او صادر شود، می‌تواند با ظهرنویسی آن را به دیگری منتقل کند، حتیٰ اگر عبارت «حواله کرد» روی سند ذکر نشده باشد (نک: اسکینی، ۳۹، ۴۰)، با این حال، برخی از حقوقدانان به لحاظ ضرورت قید اسم شخصی که برات «در وجه» یا «حواله کردِ» او پرداخته می‌شود، در بند ۷ مادهٔ ۲۲۳ *قانون تجارت*، در قابل انتقال بودن چنین براتی تردید نموده‌اند (جعفری، ۴۲۸/۱؛ صقری، ۹۶/۱). گفتنی است که «پیمان ژنو» (۱۹۳۲م) به صراحت چنین براتی را قابل ظهرنویسی دانسته است (مادهٔ 11).

علاوه بر شرایط شکلی الزامی، برات می‌تواند مندرجات دیگری نیز داشته باشد که مندرجات اختیاری خوانده می‌شود و ذکر نکردن آنها به اعتبار برات لطمه‌ای نمی‌زند؛ از آن جمله باید به مندرجاتی چون علت صدور برات، شرط اخذ قبولی در مدت معین، شرط برگشت بدون واخواست، قید برات‌گیر دوم که در صورت عدم پرداخت برات توسط برات‌گیر، دارنده به وی مراجعه کند و تعیین ضامن برات اشاره کرد. باید افزود قید کلمهٔ برات که از نظر *قانون تجارت* ایران برخلاف پیمان ژنو، فقدان آن به اعتبار برات لطمه‌ای نمی‌زند، نیز به این اعتبار می‌تواند در زمرهٔ مندرجات اختیاری برات ذکر گردد (نک: عبادی، ۲۳۴؛ کاتبی، ۱۹۱، ۱۹۲؛ اسکینی، ۴۸، ۴۹).

قبول برات عبارت از آن است که برات‌گیر با امضای برات تعهد کند که در سر رسید وجه برات را بپردازد؛ به هر روی، چه در صورت قبول و چه عدم آن، برات‌گیر باید به محض رؤیت برات، یا حداکثر ظرف ۲۴ ساعت، برات را قبول یا نکول کند. قبولی برات باید کتبی باشد و با قید تاریخ در خود برات نوشته، و امضا یا مهر شود. قبولی ممکن است تنها نسبت به بخشی از وجه برات صورت گیرد و در این صورت دارنده باید نسبت به بقیهٔ وجه آن اعتراض (واخواست) کند (*قانون تجارت*، ۱۳۱۱ش، مواد ۲۲۸-۲۳۸).

قانون تجارت ایران، تکالیف دارندهٔ برات را تحصیلِ قبولی و مطالبهٔ وجه و واخواست، و حقوق او را طرح دعوا و درخواست تأمین شمرده است (همان، مواد ۲۷۴-۲۹۲).

پرداخت برات توسط برات‌گیر درصورتی او را از مسئولیت بری می‌سازد که با رعایت این شرایط قانونی صورت گیرد: ۱. پرداخت به دارندهٔ قانونی، ۲. توقیف نبودن وجه برات، ۳. پرداخت سر وعده، ۴. رعایت مقررات راجع به فقدان نسخهٔ برات، اگر نسخهٔ برات مفقود یا سرقت شود (همان، مواد ۲۵۲-۲۶۹).

برات به هنگام صدور تنها دارای امضای برات‌کش است، ولی در طول گردش امضاهای جدیدی پیدا می‌کند؛ از جملهٔ آنها امضای برات‌گیری است که آن را قبول می‌کند. ظهرنویسی برات، بر ۳ نوع است: برای انتقال، وکالت (وصول) و وثیقه (تضمین). دو قسم اخیر از ظهرنویسی در *قانون تجارت* ایران تبیین نشده است (نک: ستوده، ۵۴/۳-۵۵؛ اخلاقی، ۲ ب؛ کاتوزیان، ۳۹۵/۴-۳۹۶؛ حسینی، ۱۰۶ ب).

در *قانون تجارت*، مسئولان برات عبارتند از برات‌کش، برات‌گیر، ظهرنویس و ضامن. یکی از ویژگیهای مهم برات مسئولیت تضامنی امضاکنندگان آن است، بدان معنا که هر یک از امضاکنندگان نسبت به کل وجه برات مدیون، و متعهد به پرداخت آن است (همان، مواد ۲۴۹-۲۵۱؛ نیز دربارهٔ اصل استقلال تعهد براتی از تعهد اصلی (پایه)، اصل استقلال امضاها و اصل عدم توجه به ایرادات در برات، نک: جعفری، ۴۲۷/۱-۴۳۹؛ اسکینی، ۷۷-۷۸؛ الهآبادی، ۹-۱۱).

دربارهٔ ضمانت باید افزود، اگر شخص ثالث با قید عبارت یا به صورت سفید برات را امضا کند، در واقع پرداخت وجه آن را ضمانت نموده است. معمولاً در برات قید می‌شود که ضمانت از کدام‌یک از مسئولان برات (برات‌کش، ظهرنویس، برات‌گیر یا ضامن دیگر) صورت می‌گیرد. اگر در ضمانت نام مضمونٌ عنه ذکر نشود، «پیمان ژنو» (مادهٔ 31)، فرض را بر این قرار داده که از تعهد برات‌کش ضمانت شده است. *قانون تجارت* ایران در این باره ساکت است، اما برخی از حقوقدانان همین راه‌حل را در حقوق ایران نیز معتبر دانسته‌اند (نک: فخاری، ۵۸؛ اسکینی، ۱۱۲-۱۱۳).

در *قانون تجارت* دو نوع اعتراض پیش‌بینی شده است: ۱. اعتراض نکول، در موارد نکول، یا امتناع از قبول یا نکول که به منزلهٔ نکول است؛ ۲. اعتراض عدم تأدیه و آن اعتراض‌نامه‌ای است که به دستور دادگاه به اقامتگاه برات‌گیر، اشخاصی که در برات برای تأدیهٔ وجه احیاناً معین شده‌اند و شخص ثالثی که برات را قبول کرده، ابلاغ می‌شود (همان، مواد ۲۹۳-۲۹۷).

مآخذ: ابن سعد، محمد، *الطبقات الکبریٰ*، بیروت، دارصادر؛ ابن عابدین، محمدامین، *ردالمحتار*، بیروت، ۱۳۸۶ق؛ اخلاقی، بهروز، «بحثی پیرامون توثیق اسناد تجاری»، *نشریهٔ دانشکدهٔ حقوق و علوم سیاسی*، تهران، ۱۳۶۸ش، شم ۲۴؛ اسکینی، ربیعا، *حقوق تجارت (برات، سفته،...)*، تهران، ۱۳۷۹ش؛ الهآبادی، کمال، «اصل استقلال امضاها و عدم توجه ایرادات در اسناد تجاری»، *فصلنامهٔ دیدگاههای حقوقی*، دانشکدهٔ علوم قضایی و خدمات اداری، تهران، ۱۳۷۷ش، شم ۱۰-۱۱؛ انوری، حسن، *اصطلاحات دیوانی دورهٔ غزنوی و سلجوقی*، تهران، ۱۳۵۵ش؛ جعفری‌لنگرودی، محمدجعفر، *دائرةالمعارف حقوق مدنی و تجارت*، تهران، ۱۳۵۷ش؛ حسینی‌تهرانی، مرتضی، «ظهرنویسی، مقررات و انواع آن»، *فصلنامهٔ حق*، ۱۳۶۴ش، دفتر چهارم؛ حصکفی، علاءالدین، *الدر المختار*، بیروت، ۱۳۸۶ق؛ رشیدالدین فضل‌الله، *جامع التواریخ*، به کوشش محمد روشن و مصطفی موسوی، تهران، ۱۳۷۳ش؛ ستودهٔ تهرانی، حسن، *حقوق تجارت*، تهران، ۱۳۷۵ش؛ شریک‌امین، شمیس، *فرهنگ اصطلاحات دیوانی دوران مغول*، تهران، ۱۳۵۷ش؛ شیخ مفید، محمد، *المقنعة*، قم، ۱۴۱۰ق؛ صقری، محمد، *حقوق بازرگانی: اسناد*، تهران، ۱۳۸۰ش؛ عبادی، محمدعلی، *حقوق تجارت*، تهران، ۱۳۷۰ش؛ علامهٔ حلی، حسن، *تذکرة الفقهاء*، چ سنگی، تهران، ۱۲۷۲ق؛ فخاری، امیرحسین، «مسئولیت امضاکنندگان اسناد تجاری»، *مجلهٔ تحقیقات حقوقی*، تهران، ۱۳۷۴-۱۳۷۵ش، شم ۱۶-۱۷؛ *قانون اصلاح قانون قبول و نکول*

بروات، مصوب ۱۳۲۹ق؛ *قانون تجارت*، مصوب ۱۳۰۳-۱۳۰۴ش؛ *قانون تجارت*، مصوب ۱۳۱۱ش؛ *قانون تجدید قرارداد نقره با بانک شاهنشاهی*، مصوب ۱۳۲۹ق؛ *قانون قبول و نکول بروات تجارتی*، مصوب ۱۳۲۸ق؛ *قانون مدنی*؛ کاتبی، حسینقلی، *حقوق تجارت*، تهران، ۱۳۶۷ش؛ کاتوزیان، ناصر، *عقود معین*، تهران، ۱۳۷۸ش؛ *لغت‌نامهٔ دهخدا*؛ یزدی، محمدکاظم، *سؤال و جواب*، به کوشش مصطفی محقق‌داماد، تهران، ۱۳۷۶ش؛ نیز:

Bills of Exchange Act, 1882; *Code de commerce* (France); *Convention portant loi uniforme sur les lettres de change et billet à ordre*, 1930, 1932; *UNCITRAL Convention on International Bills of Exchange and International Promissory Notes*, 1988; Speidel, R.E. and S.H. Nickles, *Negotiable Instruments and Check Collection* (The New Law), U.S., 1993.
مصطفی محقق‌داماد

بِرات، ولایت و شهر مرکز آن، در جنوب بخش مرکزی آلبانی که قسمتی از اراضی آن کوهستانی است. سابقهٔ این شهر به سدهٔ ۴ق‌م می‌رسد. در سدهٔ ۲ق‌م یونانیان این شهر را آنتی پاتریا می‌نامیدند. در عهد امپراتوری روم شرقی (بیزانس)، این شهر پولخِریوپولیس نامیده شد («دائرة المعارف...[1]»، BSE^3, III/204; V/473). از سدهٔ ۳ق/۹م هنگامی که صربها حکومت شهر را در دست گرفتند، آن را بلگراد نامیدند (همانجا؛ سامی، ۱۲۶۰/۲). در نوشته‌ها از چند بلگراد، از جمله بلگراد دانوب (طونا بلغرادی)، بلگراد استولنی (استولنی بلغرادی)، بلگراد اردل (اردل بلغرادی) و بلگراد آرناؤد (آرناؤد بلغرادی) یاد شده است (اولیا چلبی، ۶۸۹/۸). ترکان عثمانی ساکنان آلبانی را «آرناؤد» می‌نامیدند. از این‌رو، شهر مذکور «آرناؤد لُغ بلغرادی» خوانده شد (سامی، همانجا؛ اوزون چارشیلی، I/203). بعدها این شهر برات (براتی) نامیده شد که برگرفته از نام بلگراد است (BSE^3، همانجا). شهر برات، مرکز ولایت برات در کنار رود اوسومی واقع شده که شاخه‌ای از رود سِمِنی است («دائرة المعارف»، نیز BSE^3، همانجاها).

جمعیت شهر در ۱۹۶۷م/۱۳۴۶ش حدود ۲۴ هزار نفر بوده (همانجا) که در ۱۹۹۳م/۱۳۷۲ش به بیش از ۱۴۸ هزار نفر افزایش یافته است («برات[2]»، npn.). ولایت برات از مراکز باغداری، تولید انگور و توتون است. صنایع شهر و ولایت شامل کاغذسازی، تهیهٔ روغن زیتون و سیگار است. در کوچووه نزدیک شهر برات پالایشگاه نفت ساخته شده است (BSE^3، همانجا).

حضور فعال دولت عثمانی در آلبانی از ۷۸۵ق/۱۳۸۳م آغاز شد (اوزون چارشیلی، همانجا). در ۷۹۸ق/۱۳۹۶م یک لشکر ترک به آلبانی حمله کرد و چند شهر از جمله برات را به تصرف در آورد (همو، I/204، حاشیه؛ شاو، ۷۴/۱). در ۸۴۷ق/۱۴۴۳م ژرژ کاستریوتا، قهرمان ملی آلبانی که از سوی مراد دوم سلطان عثمانی، اسکندربیک لقب یافته بود، کوشید تا لشکریان عثمانی را که چندبار شهر برات را به تصرف درآورده، و قیام مردم آن را سرکوب کرده بودند، از آنجا بیرون راند (اوزون چارشیلی، I/208-209). در ۸۵۱ق/۱۴۴۷م سلطان مراد دوم به تشویق حمزه‌بیک برادرزادهٔ اسکندربیک که با عمویش اختلاف پیدا کرده بود، عازم جنگ با اسکندربیک و تصرف آلبانی شد. در نخستین پیکارها لشکریان عثمانی موفق به تصرف برات نشدند، ولی پس از ۸۵۲ق/۱۴۴۸م مراد دوم توانست این شهر را به تصرف درآورد. در این پیکار فرمانده سپاه اسکندربیک که برای نجات وی به آنجا آمده بود، دستگیر، و کشته شد (همو، II/62, 64). چندی بعد در ۸۵۹ق/۱۴۵۵م که سلطان محمد فاتح بر تخت امپراتوری عثمانی تکیه داشت، اسکندربیک کوشید تا برات را از تصرف ترکان خارج کند. وی مدتی شهر را در محاصره گرفت، ولی سرانجام در نتیجهٔ فشار ترکان ناگزیر عقب نشست (همو، II/65-66).

برات در پایان سدهٔ ۱۰ق/۱۶م رونق پیشین را از دست داد، ولی در سدهٔ ۱۱ق/۱۷م به احیای سنتهای فرهنگی دست یافت. از آثار کهن شهر می‌توان به بقایای دژی متعلق به سدهٔ ۷ق/۱۳م اشاره کرد که شامل خانه‌های مسکونی، کلیسای مریم مقدس ولاخرنی[3] با نقش و نگارهای روی دیوار، کلیسای نیکلاس متعلق به ۹۸۶ق/۱۵۷۸م، کلیسای جامع متعلق به سدهٔ ۱۲ق/۱۸م با کنده‌کاریهایی بر روی چوب و تصویرهایی از قدیسان مسیحی، زیارتگاه فرقهٔ مذهبی هِلْوِت متعلق به ۱۱۹۶ق/۱۷۸۲م، پلی بر روی رود اوسومی متعلق به ۱۱۹۴ق/۱۷۸۰م و موزهٔ آثار باستانی و هنرهای زیبای شهر است (BSE^3, III/204).

پس از پیروزی دولت عثمانی، آثار مذهبی اسلامی در این شهر پدید آمد. اولیا چلبی ضمن شرح انهدام برخی آثار از جمله قلعهٔ درونی برات (آرناؤد بلغرادی)، شمار خانه‌های آن را ۴۰ تا ۵۰ باب نوشته است. وی همچنین از وجود مساجد، از جمله جامع وسیع بایزیدخان (۶۸۹/۸-۶۹۰)، ۷۰۰ باب دکان، حوضها، شادِروانها و کویهای شهر یاد کرده است (۶۹۲/۸-۶۹۳). وی از جامع ملک غازی با منارهٔ بلند و ستونهای مرمر، مدرسه، مکتب، تکیه، مسجد غازی مراد پاشا، مسجد حسین پاشا، خانقاه شیخ افندی، حجره‌های درویشان، صومعه‌ها، دو گرمابه و ۷۷ تفرجگاه اطراف شهر یاد کرده است (۶۹۳/۸، ۶۹۴، ۶۹۵، ۶۹۷). اولیا چلبی همچنین به وجود پل جنوبی بزرگی بر روی رود اوسومی (اوصوم بلغراد) که به فرمان سلطان سلیمان احداث شده بود، اشاره کرده است (۶۹۸/۸).

مآخذ: اولیا چلبی، *سیاحت‌نامه*، استانبول، ۱۹۲۸م؛ سامی، شمس‌الدین، *قاموس الاعلام*، استانبول، ۱۸۸۹م؛ شاو، اِ.ج. و اِ.ک. شاو، *تاریخ امپراتوری عثمانی و ترکیهٔ جدید*، ترجمهٔ محمود رمضان‌زاده، تهران، ۱۳۷۰ش؛ نیز:

« Berat » , www. albanian . com/main/countries/albania/berat ; BSE^3; *Türkiye diyanet vakfı İslâm ansiklopedisi*, Istanbul, 1992; Uzunçarşılı, İ.H., *Osmanlı tarihi*, Ankara, 1972-1983.
عنایت‌الله رضا

بَراثا، یا بُراثا، محله و مسجد مقدس شیعیان در بغداد قدیم. محلهٔ براثا در بخش غربی بغداد، در منطقهٔ کَرْخ و در جنوب محلهٔ باب مُحَوَّل واقع بوده است (نک: یعقوبی، ۲۴۴؛ ابن حوقل، ۲۴۱/۱؛ یاقوت،

1. *Türkiye*... 2. «Berat» 3. Vlakherni (Vlacherni)

بلدان، ۵۳۲/۱؛ طریحی، ذیل برث). براثا معرب واژهٔ آرامی بَرَیثا به معنای «بیرونی» است (نک: فرنکل، مقدمه، 20؛ لسترنج، 156، حاشیهٔ ۱). این محل کهن‌تر از شهر بغداد است (نک: یاقوت، همانجا) و در اصل روستایی با فاصلهٔ حدود ۳ کمـ از مرکز بغداد تاریخی بوده که با تأسیس و توسعهٔ بغداد، به صورت محله‌ای از محلات آن درآمده است (همانجا).

ظاهراً در محل مسجد مشهور براثا پیش‌تر دیری برپا بوده که در ۳۷ق/۶۵۷م، هنوز در اختیار راهبی مسیحی قرار داشته است (نک: دنبالهٔ مقاله). داستان ابوشعیب براثی و همسر عابدش به عنوان اولین مسلمانان براثا بارها در منابع آمده است (نک: خطیب، ۴۱۹/۱۴؛ ابن‌جوزی، ۱۵۲/۹ـ۱۵۳).

تقدس مسجد نزد شیعیان به‌سبب وقوف حضرت علی(ع) در آن محل است؛ چه، بنابر روایات شیعی حضرت در بازگشت از جنگ نهروان در این محل نماز خوانده است. پاره‌ای از این روایات در بیان ماجرا به درازا رفته است و از گفت و گوی مفصل حضرت با راهب مسیحی و حتیٰ اقامت ۴ روزهٔ ایشان سخن گفته‌اند (برای نمونه، نک: شیخ طوسی، ۱۹۹ـ۲۰۰؛ راوندی، ۵۵۲/۲ ـ۵۵۴؛ بحرانی، ۴۸۵/۱ـ۴۹۲؛ مجلسی، ۲۱۰/۱۴ـ۲۱۲). دقیقاً مشخص نیست از چه زمان در این مکان مسجد برپا شده است؛ در منابع متقدم تنها ابن‌حوقل (د پس از ۳۶۷ق) ساخت مسجد را به حضرت علی(ع) نسبت داده است (همانجا؛ قس: مجلسی، ۲۱۸/۵۲، که به فرمان حضرت در ساخت مسجد و نام‌گذاری آن اشاره دارد).

در اواخر سدهٔ ۳ و اوایل سدهٔ ۴ق این مسجد به پایگاه فعالیتهای شیعیان بغداد تبدیل شده بود و افزون بر اعمال عبادی، محلی مناسب برای نشر احادیث شیعی بود (نک: دارقطنی، ۱۵۹؛ شیخ‌مفید، ۱۶۵؛ شیخ‌طوسی، ۲۶۹)؛ در ۳۱۳ق/۹۲۵م، به مقتدر عباسی خبر رسید که برپایی نماز تنها سرپوشی بر فعالیت آنان است و از همین رو به حکم مقتدر در یک روز جمعه که انبوه شیعیان در مسجد مشغول نماز بودند، مسجد با خاک یکسان شد و بسیاری از حاضران دستگیر شدند و زمین مسجد به گورستان پشت آن ملحق گشت (ابن‌جوزی، ۴/۱۴ـ۵؛ خطیب، ۱۰۹/۱).

در ۳۲۸ق/۹۴۰م به دنبال درخواست شیعیان، بحکم ماکانی وزیر الراضی حکم به بازسازی و توسعهٔ مسجد داد. بسیاری از زمینهای اطراف مسجد از جمله گورستان نزدیک آن خریداری شد و با فتوای فقها قبرهای بسیاری نبش، و بقایای اجساد در جایی دیگر دفن گردید. در ساختمان مسجد گچ و آجر به کار رفت و سقف آن از چوب ساج منقوش ساخته شد و بر کتیبهٔ مسجد نام خلیفه الراضی حک گردید. بازسازی مسجد در جمادی الاول ۳۲۹ به پایان رسید و با تعیین احمد بن فضل هاشمی، امام جماعت رصافه، به عنوان امام براثا از جانب خلیفه، اولین نماز جمعه در ۱۸ همین ماه با حضور انبوه بغدادیان و صاحب شرطه به صورت رسمی اقامه شد (صولی، ۱۳۶، ۱۹۲، ۲۸۵؛ خطیب، ۱۱۰/۱؛ همدانی، ۱۲۰/۱؛ ابن جوزی، ۵/۱۴).

پس از آن، تاریخ براثا با حوادث و درگیریهای متعددی پیوند خورده، و رونق آن تابعی از نفوذ سیاسی شیعه در بغداد بوده است؛ چنانکه در روزگار اقتدار آل بویه براثا اهمیتی فراوان یافت. اگرچه اصطخری در ۳۴۰ق/۹۵۱م تنها از ۳ مسجد برای برگذاری نماز جمعه یاد می‌کند و اشاره‌ای به براثا ندارد (نک: لسترنج، 156, 320)، اما به گزارش ابن‌اثیر (۵۳۳/۸)، در شعبان ۳۴۹/اکتبر ۹۶۰ که به علت وقوع درگیری میان اهل سنت نماز جمعه برای مدتی در دو بخش بغداد (شرقی و غربی) تعطیل شد، در براثا با امنیت کامل بدون وقفه اقامه می‌شد. از اوایل سدهٔ ۵ق از رونق مسجد براثا کاسته شد (همو، ۳۹۳/۹ـ۳۹۴؛ ابن‌کثیر، ۲۶/۱۲)، تا آنکه در ۴۵۰ق/۱۰۵۸م به تعطیل کشیده شد (نک: یاقوت، همانجا). سمعانی (د ۵۶۲ق/۱۱۶۷م) در گزارش خود بیان می‌کند که به روزگار او به دستور خلیفه درهای مسجد بسته بود (۱۲۴/۲).

از بازسازی و بازگشایی مسجد تا سدهٔ ۱۰ق/۱۶م و دست یافتن صفویان بر بغداد خبری در دست نیست، اما می‌دانیم که در اواسط سدهٔ ۸ق/۱۴م، شهید اول در دیدار خود از بغداد، در مسجد براثا درنگی داشته، و آن را مسجدی پای برجا یافته است (نک: ص ۱۵۵).

در طول تاریخ، براثا مورد توجه و عنایت بسیار شیعیان بوده است و بسیاری از بزرگان از این محله برخاسته‌اند (نک: سمعانی، ۱۲۴/۲ـ۱۲۶؛ یاقوت، همان، ۵۳۳/۱ـ۵۳۴)، یا بنا به وصیت خود در این مسجد بر پیکر آنها نماز خوانده، یا در براثا دفن شده‌اند (نک: صولی، ۸۳، ۲۴۹). از مشاهیر این کسان ابوالعباس ضَبّی وزیر است که پیکر وی از براثا به سمت کربلا تشییع شد (نک: یاقوت، *ادبا*، ۱۱۰/۲؛ امینی، ۱۵۱/۴). در فضیلت این مسجد سخن بسیار رفته است (نک: مجلسی، ۲۶/۹۹ـ۳۰؛ قمی، ۴۸۸ـ۴۹۰) و از جمله فضایل این محل یا مسجد، وقوع ردالشمس برای حضرت علی (ع) را برشمرده‌اند (نک: اربلی، ۲۸۵/۱ـ۲۸۶؛ مجلسی، ۷۳/۴۱). در برخی روایات شیعی بجز حضرت امیر(ع)، براثا به عنوان جایگاه نماز حضرت مریم، حضرت عیسیٰ و حتیٰ حضرت ابراهیم (ع) معرفی شده است (نک: راوندی، ۵۵۳/۲ ـ ۵۵۴؛ مجلسی، ۲۱۱/۱۴ـ۲۱۲؛ نوری، ۴۳۰/۳). از همین روست که در منابع روایی امامیه و به تبع آن در منابع فقهی و کتب ادعیه، بر فضیلت نماز در این مسجد تأکید شده (حر عاملی، ۲۸۷/۵ـ ۲۸۸؛ مجلسی، ۲۶/۹۹؛ نیز شهید اول، همانجا؛ قمی، ۴۸۸)، چنانکه در مبحث اعتکاف، این مسجد از جملهٔ ۶ مسجد خاص بوده است (کاشف الغطاء، ۳۳۵/۲).

گفتنی است که گاه براثا با مسجد دیگری با عنوان مشهد العتیقه (یا مشهد المنطقه) در جنوب شرقی شهر منصور میان کاظمین و جعیفر کنونی خلط شده است؛ شاید پس از ویرانی براثا، شیعیانْ مشهد العتیقه را براثا نامیدند تا نام براثا از یادها محو نگردد (جواد، ۸۵، ۹۸).

علی بن حسن حسینی پیشینهٔ براثا را در کتابی با عنوان *تاریخ مسجد براثا* بررسی کرده است (نجف، ۱۳۸۵ق/۱۹۶۵م) و محمد سماوی

ارجوزه‌ای در تاریخ براثا دارد که ضمن اشاره به نام راویان روایتِ مربوط به فضل براثا، موضع این دو مسجد را به طور دقیق مشخص کرده است (نک: خلیلی، ۲۱/۱، حاشیهٔ ۱، نیز ۳۲، حاشیهٔ ۱).

امروزه با توسعهٔ شهر کاظمین، محلهٔ براثا به این شهر متصل، و در مغرب بزرگ‌راه بغداد ـ کاظمین واقع شده است و مقام حضرت علی (ع) در قبله‌گاه مسجد قرار دارد.

مآخذ: ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن جوزی، عبدالرحمان، *المنتظم*، به کوشش محمد عبدالقادر عطا و مصطفی عبدالقادر عطا، بیروت، ۱۴۱۲ق/۱۹۹۲م؛ ابن حوقل، محمد، *صورة الارض*، به کوشش کرامرس، لیدن، ۱۹۳۸م؛ ابن کثیر، *البدایة*؛ اربلی، علی، *کشف الغمة*، بیروت، ۱۴۰۱ق/۱۹۸۱م؛ امینی، عبدالحسین، *الغدیر*، تهران، ۱۳۶۶ش؛ بحرانی، هاشم، *مدینة معاجز الائمة الاثنی‌عشر (ع)*، قم، ۱۴۱۳ق؛ جواد، مصطفی و احمد سوسه، *دلیل خارطة بغداد المفصل*، بغداد، ۱۳۷۸ق/۱۹۵۸م؛ حر عاملی، محمد، *وسائل الشیعة*، قم، ۱۴۱۴ق؛ خطیب بغدادی، احمد، *تاریخ بغداد*، قاهره، ۱۳۴۹ق؛ خلیلی، جعفر، *موسوعة العتبات المقدسة*، قسم الکاظمین، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ دارقطنی، علی، *سؤالات حمزة بن یوسف السهمی*، به کوشش موفق بن عبدالله بن عبدالقادر، ریاض، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م؛ راوندی، سعید، *الخرائج و الجرائح*، قم، ۱۴۰۹ق؛ سمعانی، عبدالکریم، *الانساب*، به کوشش عبدالرحمان معلمی یمانی، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۳م؛ شهید اول، محمد، *ذکری الشیعة*، چ سنگی، ۱۲۷۲ق؛ شیخ طوسی، محمد، *الامالی*، قم، ۱۴۱۴ق؛ شیخ مفید، محمد، *امالی*، به کوشش استاد ولی و غفاری، قم، ۱۴۰۳ق؛ صولی، محمد، *الاوراق*، اخبار الراضی بالله و المتقی لله، به کوشش هیورث دن، قاهره، ۱۹۳۵م؛ طریحی، فخرالدین، *مجمع البحرین*، نجف، ۱۳۷۸ق بب؛ قمی، عباس، *مفاتیح الجنان*، تهران، ۱۳۹۱ق؛ کاشف الغطاء، جعفر، *کشف الغطاء*، چ سنگی، تهران، ۱۲۷۱ق؛ مجلسی، محمد باقر، *بحارالانوار*، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ نوری، حسین، *مستدرک الوسائل*، قم، ۱۴۰۷ق؛ همدانی، محمد، *تکملة تاریخ الطبری*، به کوشش آلبرت یوسف کنعان، بیروت، ۱۹۶۱م؛ یاقوت، *ادبا*؛ همو، *بلدان*؛ یعقوبی، احمد، «البلدان»، همراه *الاعلاق النفیسة* ابن رسته، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۹۱م؛ نیز:

Fraenkel, S., *Die aramäischen Fremdwörter im Arabischen*, Hildesheim, 1962; Le Strange, G., *Baghdad During the Abbasid Caliphate*, Westport, 1983.

مریم صادقی

بَرادَری، از مفاهیم رایج در فرهنگ اسلامی. این معنا نخست برای اشاره به برادران همخون به کار می‌رفته، و به تدریج در فرهنگ عرب جاهلی و پس از آن در فرهنگ اسلامی، کاربردهایی ثانوی یافته است.

از نگاهی مردم شناسانه، می‌توان گفت که از سویی به اقتضای نوع زندگی عرب جاهلی در خانواده‌های بزرگ و از دیگر سو، به دلیل کمبود شدید منابع حیاتی در منطقهٔ جزیرة العرب و نیاز ساکنان آن به حمایت افراد قبیله شان در تلاش برای بقا، نقش برادران خانوادهٔ بزرگ، یعنی افراد قبیله پر رنگ می‌شده است. اگر از یاد نبریم که اقتضائات خانواده در آن محیط جاهلی، مستلزم گونه‌ای بی مهری به فرزندان بوده است (نک: انعام/۶/۱۳۷، ۱۴۰، ۱۵۱؛ اسراء/۱۷/۳۱)، دلیل پررنگ شدن هرچه بیشتر مفهوم برادری در مقایسه با دیگر مفاهیم مشابه همچون پدر و فرزندی بهتر شناخته می‌شود. شواهدی در دست است که نشان می‌دهد دست کم تا بیش از یک قرن پس از اسلام، هنوز معناهای ثانوی برادری با برادری خونی ارتباط تنگاتنگ داشته است (برای نمونه، نک: نحاس، ۶۴/۲؛ شیخ طوسی، ۹/۳۴۶ـ۳۴۷؛ طبرسی، فضل، ۲۳/۲۰۳).

مفهوم برادری در فرهنگ عرب صدر اسلام: مقارن با صدر اسلام، برادری میان دو نفر، به معنای وجود مشابهتهایی میان آنان، به‌همراه تعلقی اجتماعی برای همکاری و حمایت متقابل بوده است (نک: ثعالبی، ۱۵۴/۴؛ سیوطی، ۳۳۵/۲). در بعضی از نمونه‌ها مفهوم برادری در فرهنگ آن عهد در کنار دیگر انواع حمایتهای اجتماعی قرار گرفته است (نک: معارج/۷۰/۱۱ـ۱۳؛ نیز نک: *نهج البلاغة*، خطبهٔ ۱۲۵؛ ابن جوزی، *زاد...*، ۳۷۹/۳). برادری در فرهنگ آن زمان، الزاماً تلازمی با صمیمیت و دوستی عمیق میان دو نفر نداشته است (نک: *نهج‌البلاغة*، حکمت ۱۵۸). شواهدبسیاری‌ازعصر متقدم‌اسلامی در دست است که قرارداد برادری میان جنیان و فرشتگان با یکدیگر، میان ملایک، جنیان و حیوانات، اعضای یک قبیله یا عشیره و معتقدان به یک مسلک یا دین را منعکس می‌سازد (نک: آل عمران/۳/۱۵۶؛ اعراف/۷/۲۰۲؛ اسراء، ۲۷/۱۷؛ احقاف/۴۶/۲۱؛ حشر/۵۹/۱۱؛ نیز *نهج‌البلاغة*، حکمت ۲۸۹؛ طیالسی، ۳۰۳/۱ـ۳۰۴، ۳۰۸؛ بخاری، ۲۹۲/۸؛ کلینی، ۳۹۴/۱؛ ابوعوانه، ۲۱۸/۱، ۲۱۹؛ طبرانی، ۸۵/۱۸؛ عجلونی، ۵۲/۲؛ سیوطی، ۷۶/۶، ۴۸۳). وجود نوعی خاص از پیوند برادری میان دو نفر، هیچ گاه سبب نادیده انگاشتن انواع دیگر برادری میان او و دیگران نمی‌شده، و شخص در آن واحد، خود را نسبت به همهٔ برادران خویش وفادار می‌دانسته است. به همین سبب است که در زمان محاصرهٔ اقتصادی پیامبر (ص) و اصحابش در شعب ابی‌طالب، با استناد به برادریهای قومی میان مسلمانان و مشرکان، ابوطالب از قریش می‌خواهد که به محاصرهٔ برادران خویش پایان دهند (ابن اسحاق، ۱۶۰؛ حلبی، ۳۶/۲). به عبارت واضح تر، مسلمان بودن برادر، سبب نگشته است که حقوقش به فراموشی سپرده شود. از شواهد این مسأله، همان است که در *قرآن کریم*، پیامبران را حتیٰ نسبت به اقوام طاغی و غیر مؤمن، برادر نامیده، و از طرف دیگر، آنها را نیز برادران پیامبران برشمارده است (برای نمونه، نک: ق/۵۰/۱۳؛ اعراف/۷/۶۵، جم).

پیدا شدن مفهوم برادری دینی در فرهنگ صدر اسلام، زمینه‌ای کهن تر از ترویج برادری از سوی پیامبر اکرم (ص) در میان مهاجران و انصار، پس از هجرت به مدینه داشته است. از کهن‌ترین نمونه‌های کاربرد تعبیر برادری میان مسلمانان، تعبیر ناظر به برادری مسلمانان مکه با هم کیشانی در یثرب، در روزهای پیش از هجرت پیامبر(ص) و مسلمانان به آنجاست (ابن کثیر، *البدایة*...، ۱۶۹/۳). این امر به خوبی نشان می‌دهد که از دید عرب آن زمان، کاملا طبیعی بوده که افراد با هم‌کیشان خود برادر دانسته شوند.

از دیگر سو، به نظر می‌رسد مفهوم برادری دینی در فرهنگ اسلامی یک امر عارضی و بازتاب صرف فرهنگ عرب جاهلی نبوده، و در شمار اصلی‌ترین راهکارهای پیامبر (ص) محسوب می‌شده است (نک: رویانی، ۱۱۱/۲؛ مزی، ۳۸۷/۸؛ سیوطی، ۱۹۶/۶). از مهم‌ترین دغدغه‌های پیامبر (ص)، چگونگی برقراری عدالت اجتماعی در میان همهٔ

مردم بوده است (حدید/۵۷/۲۵) و لازمهٔ پدیدار گشتن چنین عدالتی، از یک سو بر افتادن تضادهای طبقاتی و از دیگر سو، ایجاد پیوندهای قرابت میان آحاد مردمان بوده است. به همین سبب پیامبر اکرم (ص) پیوند برادری دینی را به عنوان راهکاری عملی برای برقراری برادری و برابری میان همهٔ انسانها پی افکندند.

برای ارائهٔ تصویر واضحی از مفهوم برادری دینی در صدر اسلام، توجه به هنجارهای رفتاری برادران دینی ضروری است. شاید بتوان گفت که تا مدتها بعد مهم ترین شاخصهٔ رفتار برادران دینی، رازداری و عیب پوشی بوده، و کمتر شاخصه‌ای تا این اندازه مورد تأکید قرار گرفته است (نک: آل عمران/۳/۱۱۸؛ حجرات/۴۹/۱۲؛ نیز نک: *نهج البلاغة*، خطبهٔ ۱۴۱؛ بزار، ۹۳/۷؛ بیهقی، ۴۰۱/۴؛ خطیب، *تاریخ*...، ۱۳۸/۱۲؛ هیثمی، ۲۱۴/۵؛ عجلونی، ۶۶/۱). برادران دینی لزوماً در یک سطح از دارایی، سن و سال، موقعیت اجتماعی و حتیٰ تقوا نیستند؛ آنها با یکدیگر «مخالطه» دارند (بقره/۲/۲۲۰؛ نیز نک: ابن جوزی، *زاد*، ۲۴۴/۱)؛ نسبت به همدیگر محرمند (آل عمران/۳/۱۱۸) و مانند اعضای یک پیکر هستند که با ناراحتی عضوی، دیگر اعضا نیز بی‌قرار می‌شوند (نک: حجرات/۴۹/۱۱؛ نیز نک: ثعالبی، ۲۱۴/۳)؛ اندیشهٔ دشمنی میان آنان وجود ندارد (نک: حجر/۱۵/۴۷؛ اعراف/۷/۴۳؛ نیز نک: ابن‌حبان، ۵۰۰/۱۲)، هر چند که در عالم واقع، ممکن است مواردی پیشامد کند (حجرات/۴۹/۹؛ نیز نک: احمد بن حنبل، ۴۶۹/۱)؛ هرغیر مسلمانی نیز که توبه کند و ایمان بیاورد، در این برادری شریک خواهد بود (توبه/۹/۱۱؛ نیز نک: ابن تیمیه، *الصارم*...، ۷۵۵/۳).

در اثر ایجاد این برادری میان مؤمنان، دشمنیهایشان به دوستی بدل گردید (آل عمران/۳/۱۰۳). حتیٰ گمان می‌رفت کسانی که پیامبر(ص) در میانشان برادری برقرار کرده بود، از هم ارث برند (نک: بغوی، ۴۲۲/۱؛ قرطبی، ۱۲۴/۱۴؛ ابن کثیر، تفسیر...، ۲۵۲/۲). مسلمانان عرب، غیر عربها و همهٔ کسان دیگری را نیز که به هر دلیل از وابستگی و حمایتهای قبیله‌ای خاصی برخوردار نبودند، برادر دینی و در حمایت خویش می‌دانستند (احزاب/۳۳/۵؛ نیز نک: احمد بن حنبل، ۱۶۳/۱؛ سیوطی، ۵۶۳/۶ ـ ۵۶۵). در چنین فضایی است که استناد شیعه به برادری پیامبر (ص) و حضرت علی (ع) برای اثبات «احق» بودن وی در امر امامت، معنا پیدا می‌کند (نک: بحرانی، ۴۴۰/۱). به تدریج، برای مسلمانان هویتی ایجاد شد که همانند برادری خود با دیگران، روابط دیگران را نیز در تقابل با برادریهای خود معنا کنند (برای نمونه، نک: ابن تیمیه، همان، ۸۶۴/۳). حتیٰ در دوره‌های بعد، غلبهٔ برادری دینی بر دیگر انواع برادریها، مفسران را مجبور ساخته تا در مواردی که بحث از برادریهای قومی به میان آمده است، اختلاف مفاهیم را یادآور شوند (نک: شیخ طوسی، ۴۷/۶؛ طبرسی، فضل، ۲۵۸/۵؛ ابوالفتوح، ۲۸۳/۱۰، ۳۲۰). نیز ملاقات با برادران دینی، از لذتهای حج، نماز جماعت و مانند آنها شمرده شده است (ابن ابی عاصم، ۳۱۳/۱؛ فاکهی، ۳۸۲/۱). گویا در میان اصحاب، حضرت علی (ع) و ابو هریره بیش از همه نسبت به این مفهوم توجه داشته‌اند (برای آشنایی با نمونه‌هایی از روایات ابوهریره، نک: ابن حبان، ۴۷۷/۱۲، ۵۰۰؛ کتانی، عبدالحی، ۶/۲، ۴۴، ۱۰۱ـ۱۰۲). در سخنان منسوب به حضرت علی(ع)، روایات قابل توجهی دربارهٔ وظایف برادران دینی وجود دارد که نشان از بروز مشکلاتی در کارکردهای برادری دینی آن روزگار می‌دهد (برای نمونه، نک: *نهج البلاغة*، خطبه‌های، ۱۲۲، ۱۲۴، ۱۲۵).

تحول معنایی برادری در دوره‌های بعد: به مرور زمان، معنای برادری دینی دچار دگرگونیهایی شد و به تدریج، استعمال آن برای اشاره به دوستان، افراد یک فرقه و هم مسلکان رایج تر گردید (نک: خطیب، *الجامع*...، ۱۴۹/۲؛ ابشیهی، ۳۷۸/۱؛ ابن جوزی، *العلل*...، ۷۳۶/۲)؛ هر چند هرگز آن معنای نخستین به فراموشی سپرده نشد. از سفیان ثوری نقل شده است که هدایای سلاطین را بر هدایای دیگران ترجیح می‌داده است. بدین سان، میان سلاطین و برادران تقابل افتاده که با برادری رایج در فرهنگ صدر اسلام ــ که فرقی میان حاکم و محکوم نمی‌نهاده ــ متفاوت است (نک: ابن عبدالبر، ۱۰۶/۴، ۱۱۶). حتیٰ برخی توصیه‌ها در روایات اهل بیت (ع) مبنی بر محترم داشتن برادران فقیر آمده است (ابن بابویه، ۶۱۴/۲) که نشان می‌دهد تلازم برادری دینی با نفی نظام ارزشی طبقاتی، به تدریج از یاد رفته بود و تذکار برخی نکته‌ها از سوی ایشان لازم آمده است. گه‌گاه نیز از برادری، معناهایی مخالف ارزشهای اسلامی اراده می‌شده است (نک: ابن تیمیه، کتب...، ۳۴۹/۱۵).

بزرگان برخی از فرقه‌ها، ایمان را به داشتن عقاید صحیح مشروط کرده، و با ناصحیح دانستن عقاید مخالفان، آنها را از حقوق برادران دینی خویش محروم ساخته‌اند (نک: طبرسی، علی، ۷۶ـ۷۷؛ نیز برای آشنایی با کاربرد این مفهوم نزد صوفیه، نک: هد، فتوت).

در پایان باید گفت نگارش کتاب دربارهٔ اهمیت برادری دینی و حقوق برادران، از دیرباز مورد توجه بوده است. به عنوان نمونه‌ای از این کتابها، می‌توان به *مصادقة الاخوان* ابن بابویه (چ قم، ۱۴۰۲ق) اشاره کرد (نیز نک: عجلونی، ۲۴/۱؛ حاجی خلیفه، ۱۳۸۷/۲، ۱۹۵۲؛ کتانی، محمد، ۵۰).

مآخذ: ابشیهی، محمد، *المستطرف*، به کوشش مفید محمد قمیحه، بیروت، ۱۹۸۶م؛ ابن ابی عاصم، احمد، *الزهد*، به کوشش عبدالعلی عبدالحمید حامد، قاهره، ۱۴۰۸ق؛ ابن‌اسحاق، محمد، *السیرة*، به کوشش محمد حمیدالله، بیروت، ۱۴۰۷ق؛ ابن بابویه، محمد، *الخصال*، قم، ۱۴۰۳ق؛ ابن تیمیه، احمد، *الصارم المسلول*، به کوشش محمد عبدالله عمر حلوانی و محمد کبیر احمد شودری، بیروت، ۱۴۱۷ق؛ همو، *کتب و رسائل و فتاویٰ فی التفسیر*، به کوشش عبدالرحمان محمد قاسم نجدی، بیروت، ۱۹۸۲م؛ ابن‌جوزی، عبدالرحمان، *زاد المسیر*، به کوشش محمد سید جلیند، بیروت، ۱۴۰۴ق؛ همو، *العلل المتناهیة*، به کوشش خلیل میس، بیروت، ۱۴۰۳ق؛ ابن حبان، محمد، *الصحیح*، به کوشش شعیب ارنؤوط، بیروت، ۱۴۱۴ق؛ ابن عبدالبر، یوسف، *التمهید*، به کوشش مصطفیٰ بن احمد علوی و محمد عبدالکبیر بکری، رباط، ۱۳۸۷ق؛ ابن کثیر، *البدایة و النهایة*، به کوشش علی محمد بجاوی، بیروت، ۱۹۹۳م؛ همو، *تفسیر القرآن العظیم*، به کوشش محمدابراهیم بنا و دیگران، استانبول، ۱۹۸۵م؛ ابوعوانه، یعقوب، *المسند*، به کوشش ایمن بن عارف دمشقی، بیروت، ۱۹۹۸م؛ ابوالفتوح رازی، حسین، *روض الجنان*، به کوشش محمد جعفر یاحقی و محمدمهدی ناصح، مشهد،

۱۳۶۶ش؛ احمد بن حنبل، *فضائل الصحابة*، به کوشش وصی الله محمد عباس، بیروت، ۱۴۰۳ق؛ بحرانی، هاشم، *البرهان*، تهران، ۱۴۱۵ق؛ بخاری، محمد، *التاریخ الکبیر*، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۰ق؛ بزار، احمد، *المسند*، به کوشش محفوظ رحمان زین الله، بیروت/مدینه، ۱۴۰۹ق؛ بغوی، حسین، *معالم التنزیل*، به کوشش خالد عک و مروان سوار، بیروت، ۱۴۰۷ق؛ بیهقی، احمد، *شعب الایمان*، به کوشش محمد سعید بن بسیونی زغلول، بیروت، ۱۴۱۰ق؛ ثعالبی، عبدالرحمان، *الجواهر الحسان*، به کوشش ابو محمد غماری ادریسی حسنی، بیروت، دارالکتب العلمیه؛ حاجی خلیفه، *کشف*؛ حلبی، علی، *السیرة الحلبیة*، به کوشش عیسی عبدالله حمیری، بیروت، ۱۴۰۰ق؛ خطیب بغدادی، احمد؛ *تاریخ بغداد*، قاهره، ۱۳۴۹ق؛ همو، *الجامع لاخلاق الراوی و آداب السامع*، به کوشش محمود طحان، ریاض، ۱۴۰۳ق؛ رویانی، محمد، *المسند*، به کوشش ایمن علی ابویمانی، قاهره، ۱۴۱۶ق؛ سیوطی، *الدر المنثور*، به کوشش مازن مبارک، بیروت، ۱۹۹۳م؛ شیخ طوسی، محمد، *التبیان*، به کوشش احمد حبیب قصیر عاملی، بیروت، داراحیاء التراث العربی؛ طبرانی، سلیمان، *المعجم الکبیر*، به کوشش حمدی بن عبدالمجید سلفی، موصل، ۱۴۰۴ق؛ طبرسی، علی، *مشکاة الانوار*، نجف، ۱۳۸۵ق/۱۹۶۵م؛ طبرسی، فضل، *مجمع البیان*، بیروت، ۱۳۷۹ق؛ طیالسی، سلیمان، *المسند*، بیروت، دارالمعرفه؛ عجلونی، اسماعیل، *کشف الخفاء*، به کوشش احمد قلاش، بیروت، ۱۴۰۵ق؛ فاکهی، محمد، *اخبار مکة*، به کوشش عبدالملک عبدالله دهیش، بیروت، ۱۴۱۴ق؛ *قرآن کریم*؛ قرطبی، محمد، *الجامع لاحکام القرآن*، به کوشش احمد عبدالعظیم بردونی، قاهره، ۱۳۷۲ق؛ کتانی، عبدالحی، *التراتیب الاداریة*، به کوشش محمد رضوان دایه، بیروت، ۱۴۱۰ق؛ کتانی، محمد، *الرسالة المستطرفة*، به کوشش محمد منتصر زمزمی، بیروت، ۱۴۰۶ق؛ کلینی، محمد، *الکافی*، تهران، ۱۳۶۵ش؛ مزی، یوسف، *تهذیب الکمال*، به کوشش بشار عواد معروف، بیروت، ۱۴۰۰ق؛ نحاس، احمد، *معانی القرآن*، به کوشش محمد علی صابونی، مکه، ۱۴۰۹ق؛ *نهج البلاغة*؛ هیثمی، علی، *مجمع الزوائد*، قاهره/بیروت، ۱۴۰۷ق.

فرهنگ مهروش

اندیشهٔ برادری در پهنهٔ تاریخ فرهنگی و سیاسی و اجتماعی: مفهوم برادری که در فکر دینی اسلامی با توانایی نظری در تنظیم همهٔ اجزاء حیات و روابط انسان، همواره از عوامل ایجاد جامعهٔ سالم به شمار می‌رفته، در صحنهٔ اندیشه و عمل اجتماعی و تاریخی، عملاً همین نقش را داشته است. احادیث و سنن پیامبر(ص) و امامان(ع)، و نیز آثار بسیاری در تصوف و حکمت عملی که مفاهیم و مصادیق «برادری» را موردبحث قرار داده، و خصایص و حقوقی برای آن برشمرده‌اند، مؤید همین امر است. مدار کار برخی از نحله‌های متصوفه و به ویژه اهل فتوت اساساً بر مفهوم «اخوت» بنا نهاده شده که از صدر اسلام، از نشانه‌های مسلمانی و پای‌بندی به جامعهٔ اسلامی، به شمار می‌رفت؛ چنانکه وقتی غیرمسلمانی، مسلمان می‌شد، او را برادر می‌خواندند (مثلاً نک: واقدی، ۲۷۶/۱)، و پیامبراکرم(ص) یکی از نشانه‌های آخرالزمان را کمیابی برادران یکرنگ دانسته است (ابن کثیر، ۳۱۹/۹). پای‌بندی به برادری و حقوق آن برای دانایان و اهل ذوق و ادب وجهی برای تلذذ از دنیا بود (خطیب، ۴۴۷/۸). با اینهمه، برخی کسان برای حقوق برادری چنان اهمیتی قائل بودند که از بیم ناتوانی بر رعایت آن، چندان دوست نمی‌گرفتند (ابن سعید، ۹۸/۱). یکی از خصایل صوفیه، مراعات حقوق برادران بود که همواره بر آن تأکید شده است (ابن عماد، ۳۴۴/۴؛ طاش کوپری‌زاده، ۳۲۳/۱). همچنین در این باره روایاتی نیز از امامان شیعه(ع) نقل شده است (همو، ۴۳/۱). در علم آداب الصحبة نیز ابواب ممتعی به مفهوم برادری و حقوق اخوان در برآوردن نیازها و سکوت از ذکر عیوب و ترویج مناقب و چشم‌پوشی از لغزشها و دعا در حق آنان اختصاص داده شده است (صدیق‌حسن‌خان، ۳۹/۲؛ نیز نک: عبدالرزاق، ۴۳۰-۴۳۷؛ دربارهٔ برادری نزد صوفیه و اهل فتوت، نک: ه‍ د، فتوت). در این باره می‌توان به آثاری چون *مصادقة الاخوان* ابن بابویه، *تحفة‌الاخوان فی آداب اهل العرفان* از احمد دردیر (نک: جبرتی، ۳۳/۲)، کتاب *الاخوان* از ابن ابی الدنیا (نک: حاجی خلیفه، ۱۳۸۷)، *حقوق الاخوان* محمدعیاشی (نک: ابن ندیم، ۲۷۶)، *هدایة الاخوان* از بابا نعمت‌الله نخجوانی، *تحذیر الاخوان فیما یورث الفقر و النسیان* از شیخ برهان‌الدین ابراهیم ناجی دمشقی، و رسالهٔ *ایها الاخوان* از شیخ جمال خلوتی اشاره کرد (نک: حاجی خلیفه، ۲۱۶/۱، ۳۵۵، ۲۰۲۸/۲).

ادیبان و دانشمندان، ارشاد و تعلیم برادران دینی را کاری پسندیده می‌دانستند و آثاری برای این برادران و خطاب به آنها می‌نوشتند. از آن میان، در ادب: *مراسلات الاخوان و محاورات الخلان* از علی بن محمد کسروی، *منادمة الاخوان و تسامر الخلان* از ابوالفرج اصفهانی (ابن ندیم، ۲۰۲، ۲۱۴)، *مکاتبات الاخوان* اثری منظوم از ابن معتز (صدیق‌حسن‌خان، ۸۱/۳)، *نزهة الاخوان و تحفة الخلان* از سیوطی (حاجی خلیفه، ۱۹۳۸/۲)؛ در تاریخ: *تذکرة الاخوان فی حوادث الزمان* از نعیمی دمشقی (ابن عماد، ۱۵۳/۴)؛ در فلسفه: *ارشاد الاخوان الی الفرق بین القدم بالذات و القدم بالزمان* از شهاب‌الدین احمد غنیمی (حاجی خلیفه، ۶۴/۱)؛ در فقه و علوم قرآنی: *رسالة الاخوان من اهل الفقه و حملة القرآن* از علی ابن میمون مغربی، *رافع الکلفة عن الاخوان فیما قدم فیه القیاس علی الاستحسان* نجم‌الدین طرسوسی (همو، ۸۳۰/۱، ۸۴۳)، و بسیاری دیگر قابل ذکرند (نک: همو، ۳۶۱/۱، ۸۷۴، ۱۱۸۴/۲، ۱۵۷۷، ۱۷۵۱، ۱۹۵۷؛ صدیق‌حسن‌خان، ۱۸۵/۳).

مفهوم برادری در فرهنگ اسلامی همیشه جذابیت خاصی برای مسلمانان در تشکیل نحله‌ها و گروههای فرهنگی و سیاسی و اجتماعی داشته است. علاوه بر فتوت و گروه فتیان، برجسته‌ترین گروهی که آثار و دیدگاههای علمی و فرهنگیشان نقش و تأثیر مهمی داشته است، اخوان الصفا بودند که در وجه تسمیهٔ خود چنین گفته‌اند: کسانی را که به دانشها و هنرهای عالی دست یافته، و به آرامش درون رسیده‌اند و خود را در زندگی دنیوی از دیگران بی‌نیاز می‌بینند، باید اخوان الصفا نامید و هر کس چنین نباشد، از اهل صفا نیست (*رسائل*...، ۴۱۱/۴-۴۱۲) و بلکه اگر کسی منکر بقای روح و روز رستاخیز است، در زمرهٔ پیروان تاریکی و یاران شیطان به شمار می‌رود (*الرسالة*...، ۳۳۱). از برخی سخنان این «برادران» برمی‌آید که خود را استمرار حیات آدمی از آدم به این سوی دانسته‌اند که همواره به گونه‌ای پنهان و آشکار می‌زیسته‌اند (*رسائل*، ۱۸/۴)؛ چنانکه حوادث پس از رحلت پیامبر(ص)، به‌ویژه واقعهٔ کربلا، موجب پنهان شدن آنان گشت (همان، ۲۶۹/۴). این برادران خود را پیکرهای گوناگون با یک روح می‌دانستند و دوستی را مانند خویشاوندی می‌شمردند (همان، ۲۴۲/۴). برادران گروهی عقل‌گرا بودند و چنان بر این موضع پای می‌فشردند که می‌گفتند اگر کسی از برادران، از پذیرش شرایط عقل خودداری کند، باید از انجمن

رانده شود (همان، ۱۲۸/۴ـ۱۲۹). از این‌رو، معتقد بودند که مرتبهٔ «اهل معرفت» آن است که رویکردی بی‌طرفانه و عقلانی نسبت به دین داشته باشند. چه، دینِ همهٔ پیامبران یکی است، گرچه شریعتها متفاوت است (همـان، ۴۸۳/۳ـ۴۸۴، ۱۸۰/۴) و «معرفت الٰهی» هدف نهایی همـهٔ دانشهاست (*الرسالة*، ۵۳۸).

تشکل قابل توجه دیگر که ماهیتی مذهبی ـ اجتماعی و شبه صوفیانه داشت، تشکیلات و سازمان «اخی»هاست که چند قرن پس از اخوان الصفا، در سده‌های ۷ و ۸ق/۱۳ و ۱۴م در آناتولی پدید آمد. ابن بطوطه (ص ۲۸۵) این تشکیلات را «اخیة الفتیان» خوانده، و آورده است که یک طریقهٔ فتوت بوده که به رئیس آن اخی (برادرم) اطلاق می‌شده است. این برادران سلوک و اخلاق جوانمردانه داشتند و به آن سخت پای‌بند بودند. برخی برآنند که این تشکل اصلاً سازمانی صنفی در ترکستان بـوده، و سپس بـه آناتولی راه یافتـه، و در اینجـا با تشکیلات فتـوت درآمیخته است (طوغان، I/346؛ جغتای، 49-48؛ قس: آق‌داغ، I/50؛ کوپریلی، 158-157). براساس نشانه‌ها و گزارشهایی، در عصر سلاجقهٔ دوم از میان اخیهای آسیای صغیر، حاکم و سیاستمدار نیز وجود داشته است (کائن، 336-335؛ آق داغ، I/119, 237, II/34؛ کوپریلی، 156؛ ابن‌بطوطه، ۲۹۶ـ۲۹۷). در آغاز تشکیل دولت عثمانی، اخیها با آنان ارتباط نزدیک داشتند و بعدها نیز در دستگاه عثمانیان مقامات بلند سیاسی و معنوی به دست آوردند (جغتای، 88؛ اوزون‌چارشیلی، 40؛ کوپریلی، 158).

در ایران، از اواخر عصر قاجار که ارتباط میان ایرانیان با تمدن و فرهنگ غرب توسعه یافت، برخی از اصلاح‌گرایان دینی و اجتماعی به مخالفت با دستاوردهای غرب برخاستند. ایشان با پذیرش وجود رکود و انحطاط در سرزمینهای اسلامی و میان مسلمانان، سبب این انحطاط را روی‌گردانـی از تعالیم اسلامـی، خاصه اتحـاد و برادری مسلمـانان می‌دانستند. شیخ‌الرئیس قاجار که خود از جملهٔ پیشروان اصلاح‌گرایی به شمار می‌رود، معتقد است که نزاع و افتراق میان دولتهای مسلمان و اصحاب مذاهب، به جای اتحاد و برادری، علت اصلی ناتوانی و انحطاط مسلمانان است. وی اعلام کرده که برای مقابله با قدرت روزافزون اروپا لازم است که میان دو دولت بزرگ شیعه و سنی، یعنی ایرانی و عثمانی، برادری و اتحاد برقرار گردد: «چارهٔ تدبیری که در اعادهٔ صحت و ازالهٔ علت و احیاء و ابقاء ملت به کار آید... جز این نیست که دو دولت قویمه و دو ملت عظیمهٔ اسلام در زیر ... رایت ملکوت لااله الاالله تجدید مؤاخات کنند»؛ «... که بی‌تفرق کلمه... در اعلای کلمهٔ اسلام بذل مجاهدت نمایند» (ص ۳۰ـ۳۳، ۳۷ـ۳۸، ۴۱ـ۴۲). برخی دیگر با انتقاد از وضعیت اخلاقی و دینی مسلمانان و بررسی علت تفوق علم و فرهنگ غرب، معتقد شدند که تا اخلاق مسلمانان اصلاح نگردد و مفهوم درست فضایل اخلاقی و نیز اتحاد و برادری را درنیابند، اخذ تمدن جدید و دانشهای نوین سودی ندارد و موجب پیشرفت نمی‌گردد. دردی اصفهانی همچنین اصول تعلیم و تعلم اروپایی را نقد کرده، و از خللی که این فرهنگ در اخلاق مسلمانان هند ایجاد کرده، سخن رانده است. وی بر آن است که راه مبارزه با سیطره‌جویی غرب، برادری و همدردی مسلمانان است تا همهٔ برادران اسلامی با ثبات قدم در راه پیشرفت گام نهند (ص ۶۸ بـ، ۱۲۷ـ۱۳۵).

تقریباً در همین دوران، مقارن اواخر عصر عثمانی که ابن سعود در شبه جزیرهٔ عربستان به قیام و استقلال خواهی برخاست، برای پیشبرد اهداف خود و به ویژه سرکوب مخالفان، جمعیتی نظامی و آیینی به نام «اخوان» یا «اخوان التوحید» بنیاد کرد که به شدت به وهابیت گرایش داشت. نخستین موطن و مسکن این برادران در ناحیهٔ ارطاویه قرار داشت و چون روی به افزایش نهادند، آبادیهای این ناحیه را به اردوگاههای نظامی و جامعهٔ مذهبی وهابی تبدیل کردند و بسیاری از بـدویان نیز به آنهـا پیوستند و یکجـانشین شدند (بربـی، ۵۰؛ زرکلی، *الوجیز* ...، ۷۰، *اعلام*، ۱۶۶/۵؛ لیسی، ۲۰۸/۱؛ فیلبی، ۳۰۶)؛ آنگاه به دستور ابن سعود، از ۱۳۳۲ق/۱۹۱۴م، مهاجرنشینهای متعدد برادران روی به افزایش نهاد و تا حدود ۳ سال بعد، ۲۰۰ آبادی از این دست به صورت شبکهٔ پیچیدهٔ نظامی و آیینی پدید آمد که به مثابهٔ بازوی آهنین ابن سعود به گسترش قدرت او در شبه جزیره مدد می‌رساند (لیسی، ۲۰۸/۱ـ۲۰۹، ۲۸۰). این برادران، کسانی را که از وهابیت پیروی نمی‌کردند، مشرک می‌خواندند (فیلبی، همانجا؛ ریحانی، ۸۲/۲). آنان عـلاوه بر سپاهیگـری و تبلیغ وهـابیت، به کشـاورزی و شبانی نیـز می‌پرداختند و نقش مهمی در اسکـان بسیاری از بادیه‌نشینان برعهده داشتنـد. با اینهمه، پس از استقرار دولت سعودی و بی‌نیازی از اینان ــ خاصه که برخی از آنها نافرمانی نیز می‌کردند ــ پایهٔ جنبش «برادران» سست شد و سرانجام از هم پاشید و بقایای آنان در گارد ملی عربستان به نام «مجاهدون» ادغام شدند (نیـز نک‌: هـ د، آل سعـود؛ EI²).

مفهوم برادری نه فقط برای مسلمانان قلمرو اصلی اسلام، بلکه در میان مسلمانان سرزمینهای دور افتاده نیز برانگیزانندهٔ احساسات دینی و اجتماعی بود؛ چنانکه نهضت «اخوان» چین از سوی مسلمانان آن سرزمین و به سائقهٔ احساسات دینی پدید آمد. زمینه‌های ظهور این نهضت از اواسط سدهٔ ۱۲ق/۱۸م بر اثر فشار حکام محلی غرب چین بر مسلمانان، و در برابر آن، ایجاد حرکتهایی برای ترویج آموزه‌های اسلامی و ایجاد فرقه‌ای متمایل به صوفیه توسط دانشمندی از مسلمانان چین به نام مامینگ مسین پدید آمد (نک‌: جو، .309 ff؛ تسومر، .8 ff؛ هیوارد، .356 ff). از آن سوی اندیشهٔ برادری دینی که در میان رهبران نقشبندی آسیای مرکزی و مردم متمایل به این فرقه وجود داشت، به میان نقشبنـدیان چیـن هم راه یـافت (ER, VII/385) و در اواخر سـدهٔ ۱۳ق/۱۹م به ظهور طایفهٔ «برادران» در شمال غربی چین انجامید (نینگ، ۱۶).

دعوت برادران که در میان فرقه‌های اسلامی چین به طایفهٔ سوم موسـومند، نخست در میـان طایفهٔ غیرچینـی کوچک و مسلمـان دونگ‌هسیانگ رواج یافت؛ اما اصلی‌ترین شاخهٔ برادران موسوم به

ماکوهیو آن در اوایل سدهٔ ۱۴ق/۲۰م به دست دانشمندی به نام نوح ماوانگ فو (معروف به ماکوهیو آن) از قوم دونگ هسیانگ ایجاد شد که خود زبان فارسی و عربی می‌دانست و علوم دینی را در سرزمینهای اسلامی تحصیل کرده بود (نینگ، ۱۰۴- ۱۰۵؛ «اقلیتها...[1]»، 111؛ «سفرنامه...[2]»، 231). وی در سالهایی که وهابیان به دعوت و سلطه‌جویی مشغول بودند، وارد سرزمین عربستان شد و به نظر می‌رسد که دیدگاههای وهابی بر او مؤثر افتاد؛ به ویژه که محتملاً حضور او در عربستان مقارن ایجاد جمعیت اخوان التوحید توسط ابن سعود بوده است. به هر حال ماکوهیوآن پس از بازگشت به چین، به برخی اصلاحات دینی دست زد و مسلمانان را به جهاد برضد حاکمان دستگاه چینگ در مناطق مسلمان‌نشین فراخواند (نینگ، ۱۰۵). وی دربارهٔ اصلاح رسوم و آیینهای دینی برپایهٔ دستورات *قرآن*، دستور عمل ۱۰ماده‌ای صادر کرد (همانجا). طریقهٔ «اخوان» ماکوهیوآن در سرزمینهایی وسیع از شمال غربی چین گسترش یافت و بسیاری از مردم اقوام مختلف آن سرزمین به آن گرویدند. از آن میان سالارهای مسلمان به پیروی از این طریقه شهرت خاصی یافتند. اینان که اعتقادات جهادگرایانه داشتند، در اواخر سدهٔ ۱۹م برضد سلسلهٔ چینگ قیام کردند، ولی سرکوب شدند. اکنون طایفهٔ برادران به عنوان سومین طایفهٔ مسلمان در چین رسماً وجود دارد (همو، ۹۹، ۱۰۱؛ «اقلیتها»، 121؛ پینگ، ۱۹۶).

از اواخر سدهٔ ۱۴ق/۱۹م، در ایران نیز تشکیلاتی موسوم به «انجمن اخوت» به فعالیت فرهنگی و اجتماعی و سیاسی پرداخت. این انجمن که ظاهراً در اصل رنگ صوفیانه داشت، توسط علی‌خان ظهیرالدوله از مریدان صفی‌علیشاه، در اواخر عهد ناصری تأسیس شد، ولی با مقابلهٔ شاه که نسبت به فعالیت آن بدگمان شده بود، روبه‌رو گشت و تا مدتها جلسات خود را پنهانی تشکیل می‌داد (رائین، ۴۸۷/۳- ۴۸۸؛ امین‌الملک، ۱/شصت و شش - شصت و هشت). با توجه به عقاید سیاسی و اجتماعی ظهیرالدوله، بسیاری از رجال خوش‌نام و آزادی‌خواه به انجمن پیوستند و همین امر، موجب بیمناکی شدید محمدعلی‌شاه شد. در واقع، با آنکه انجمن ظاهراً فعالیت خود را منحصر به امور ادبی و هنری کرده بود، از ایراد انتقادات سخت به حکومت نیز خودداری نمی‌کرد و بدین‌سبب، محمدعلی شاه در استبداد صغیر آن را تعطیل کرد (معیرالممالک، ۱۱۲؛ کسروی، ۶۵۷؛ پژوه، ۴۵۱-۴۵۳). پس از پیروزی مشروطه، انجمن اخوت فعالیتهای ادبی و هنری خود را ادامه داد و در امور عام‌المنفعه به فعالیت پرداخت (رائین، ۴۹۶/۳؛ فریدالملک، ۳۲۷؛ صفایی، ۱۶۷).

برخی از محققان برآنند که ظهیرالدوله در تأسیس انجمن اخوت به فراماسونری نظر داشته است و بلکه این انجمن را صریحاً شاخه‌ای از فراماسونری دانسته‌اند (بامداد، ۳۶۸/۲-۳۶۹؛ عرفان، ۵۰۴). انجمن اخوت دارای تشکیلات منظم و دقیق بود و ظهیرالدوله از آغاز کار نظام‌نامهٔ آن را با عنوان «دستور ظاهری انجمن اخوت» تدوین و منتشر کرد. این انجمن در شهرهای مختلف نیز شعبه‌هایی داشت و نشریاتی منتشر می‌کرد. انجمن اخوت تا پیش از انقلاب اسلامی ایران فعالیت داشت و از آن پس منحل گردید.

در نیمهٔ سدهٔ ۱۴ق در مصر هم سازمان و نهضتی به نام «اخوان المسلمین» به دست حسن البناء در مصر پدید آمد که تأثیرات بزرگ فرهنگی و سیاسی بر بسیاری از سرزمینهای عربی و اسلامی برجای نهاد. در حقیقت ضعف مفرط و اوضاع پریشان سیاسی و اجتماعی و فرهنگی جهان اسلام و سیطرهٔ روزافزون غرب ــ به ویژه مسألهٔ دفاع از فلسطین ــ انگیزهٔ اصلی ایجاد این تشکیلات بود. در پنجمین کنگرهٔ اخوان المسلمین در ۱۳۵۷ق/۱۹۳۸م، این سازمان با اعلام برنامه‌ها و اهداف کلان خود توسط حسن البناء که آنها را می‌توان در رهانیدن سرزمینهای اسلامی از سلطهٔ بیگانه و تشکیل دولت اسلامی خلاصه کرد، وارد دورهٔ نوینی شد (عنایت، ۱۵۳؛ بیومی، ۹۱) و عملاً نیز به حمایت سیاسی و مالی و حتیٰ نظامی فلسطینیان در مقابله با صهیونیستها برخاست (سمان، ۶۸-۶۹). این تلاشها موجب شهرت و محبوبیت عظیم اخوان المسلمین در جهان اسلام شد تا حدی که دولتمردان مصر و انگلستان هراسناک شدند و ملک فاروق در اوایل سال ۱۳۶۸ق آن را منحل، و اعضایش را بازداشت کرد (شاموق، ۷؛ بیومی، ۱۱۶-۱۲۳، ۲۲۸-۲۳۰). اخوان المسلمین پس از این، فعالیت خود را زیرزمینی کرد و به خارج از مصر کشاند؛ به ویژه پس از اعدام چند تن از رهبران سازمان به روزگار جمال عبدالناصر، فعالیت اخوان المسلمین بیش از پیش زیرزمینی شد (حسینی، ۲۴۳؛ متولی، ۶۰-۶۲؛ ماردینی، ۱۳۶).

از دیدگاه سیاسی، اخوان المسلمین خواهان تشکیل حکومت اسلامی بودند و حسن البناء به صراحت در آثار خود از آن، و خلیفهٔ جهان اسلام سخن راند (مثلاً نک: ص ۱۱-۱۶، ۱۱۴، ۳۱۱-۳۱۲) و تصریح کرده که مرادش حکومتی اسلامی با نظام پارلمانی و معتقد به آزادیهای فردی و محترم دانستن قراردادهای اجتماعی است (ص ۳۰۱، ۳۸۲-۳۹۲، ۳۹۷)؛ با اینهمه، عجیب است که وی نظام چند حزبی را نپذیرفته (ص ۳۱۵-۳۱۷)، و آن را مخالف اسلام دانسته است. در واقع چارچوب و شکل حکومت موردنظر او مبهم است و با آنکه بعدها کسان دیگری به تبیین شکل یک دولت اسلامی براساس نظر البناء دست زدند (سمان، ۶۰-۶۱؛ آقایی، ۲۵۸-۲۵۹)، ولی معلوم نیست که این تفاسیر با نظر وی هماهنگ بوده باشد.

اخوان المسلمین از دیدگاه اجتماعی و اقتصادی طرفدار اصلاحات بودند و به رغم مواضع سیاسی خود با دولت مصر همکاری داشتند. در این زمینه، آنان از اصلاح اوضاع مالیاتی، ملی کردن بانکها و منابع طبیعی، صنعتی کردن کشور، قانون انتخابات طرفداری می‌کردند، ولی مخالف نمایندگی و زمامداری بانوان بودند (البناء، ۲۱۷-۲۲۴، ۴۰۹-

1. *China*... 2. *The Travels*...

۴۱۲، ۴۳۷-۴۴۰؛ بیومی، ۲۹۲-۲۹۹).

از دیگر عقاید آنان، می‌توان به مخالفت شدیدشان با تجددگرایی غربی که آن را نافی روح دینی اسلام می‌دانستند، اشاره کرد (نک: حسینی، ۱۸۵-۱۸۸). سازمان اخوان المسلمین چند بخش تشکیلاتی مانند بخش سری، شاخهٔ نظامی موسوم به «جواله»، و گروهی با عنوان «کتائب انصارالله» را در برداشت. بخش سری از وفادارترین و معتقدترین اعضای سازمان تشکیل می‌شد و مستقیماً زیرنظر مرشد عام یا رهبر سازمان قرار داشت. ترورهای سازمان و تصفیه‌های درونی به‌دست این بخش و به دستور مرشد عام صورت می‌گرفت (همو، ۱۶۴-۱۶۶، ۲۴۵، ۲۴۷-۲۵۲، ۲۵۳؛ بشریٰ، ۶۲؛ سعید، ۷۰-۷۲؛ ماردینی، ۵۵). کتائب انصارالله وظیفهٔ آموزشهای اخلاقی و اعتقادی و ایجاد ارتباط میان اعضای سازمان را برعهده داشت (سعید، ۷۰-۷۱). بررسی همه جانبهٔ فعالیتها و مواضع اخوان نشان می‌دهد، اگرچه اینان به مناسبتهای مختلف همواره مواضع عملی خود را، دست کم از دیدگاه اجتماعی و اقتصادی، تغییر می‌دادند، ولی نهضتی که پدید آوردند، تأثیر مهمی در بیدار ساختن انگیزهٔ اسلامی مردم داشت و به ویژه در مصر تحولات سخت قابل توسعه پدید آورد. افکار آنان با آنکه در سرزمینهای شیعه‌نشین با استقبال روبه‌رو نشد، ولی در قیامها و انقلابهای عراق و ایران بی‌تأثیر نبود و در این کشورها هم احزابی شبیه به اخوان المسلمین تشکیل شد.

آخرین حرکت قابل توجه سیاسی از سوی یکی از جمعیتهای وابسته یا متمایل به اخوان‌المسلمین در عربستان رخ داد که طی آن چند تن از مخالفان دولت سعودی در پایان ذیحجهٔ ۱۳۹۹/نوامبر ۱۹۷۹ به روزگار ملک فهد، در اعتراض به حکومت، مسجد الحرام را اشغال کردند، ولی پس از ۴۲ روز، سرکوب و سرانشان اعدام شدند (لیسی، ۲/۷۳۰؛ «خاورمیانه...»[1]، II/620).

مآخذ: آقایی، بهمن و خسرو صفوی، *اخوان المسلمین*، تهران، ۱۳۶۵ش؛ ابن بطوطه، رحلة، بیروت، ۱۳۸۴ق/۱۹۶۴م؛ ابن سعید مغربی، علی، *المغرب فی حلی المغرب*، به کوشش شوقی ضیف، قاهره، ۱۹۵۵م؛ ابن عماد، عبدالحی، *شذرات الذهب*، بیروت، دارالکتب العلمیه؛ ابن کثیر، اسماعیل، *البدایة و النهایة*، بیروت، مکتبة المعارف؛ ابن ندیم، محمد، *الفهرست*، بیروت، ۱۳۹۸ق/۱۹۷۸م؛ امین‌الملک مرزبان، اسماعیل، پیوست مقدمهٔ *خاطرات و اسناد ظهیرالدوله*، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۶۷ش؛ بامداد، مهدی، *شرح حال رجال ایران*، تهران، ۱۳۵۷ش؛ بربی، ژان ژاک، *جزیرة العرب*، ترجمهٔ نجده هاجر و سعید غز، بیروت، ۱۹۶۰م؛ بشریٰ، طارق، *الحرکة السیاسیة فی مصر ۱۹۴۵-۱۹۵۲*، بیروت/قاهره، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ البناء، حسن، *مجموعة الرسائل*، بیروت، مؤسسة الرسالة؛ بیومی، زکریا سلیمان، *الاخوان المسلمون و الجماعات الاسلامیة*، قاهره، ۱۳۹۸ق/۱۹۷۸م؛ پژوه، احمد (مبشر همایون)، ترجمه و حواشی بر *انقلاب ایران* از ادوارد براون، تهران، ۱۳۳۸ش؛ پینگ، لیوجی، *معماری اسلامی در چین*، ترجمهٔ مریم خرم، تهران، ۱۳۷۳ش؛ جبرتی، عبدالرحمان، *عجائب الآثار*، بیروت، دارالجیل؛ حاجی خلیفه، *کشف*؛ حسینی، اسحاق موسیٰ، *الاخوان المسلمون*، بیروت، ۱۹۵۵م؛ خطیب بغدادی، احمد، *تاریخ بغداد*، بیروت، دارالکتب العلمیه؛ دردی اصفهانی، اسماعیل، *همدردی*، سکندرآباد، ۱۳۲۶ق؛ رائین، اسماعیل، *فراموش خانه و فراماسونری در ایران*، تهران، ۱۳۵۷ش؛ *الرسالة الجامعة*، به کوشش مصطفیٰ غالب، بیروت، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م؛ *رسائل اخوان الصفا*، بیروت، ۱۹۵۷م؛ ریحانی، امین، *ملوک العرب*، بیروت، ۱۳۸۰ق/۱۹۶۰م؛ زرکلی، *اعلام*؛ همو، *الوجیز فی سیرة الملک عبدالعزیز*، بیروت، دارالعلم للملایین؛ سعید، رفعت، *قادة العمل السیاسی فی مصر*، قاهره، ۱۹۷۷م؛ سمان، علی، *رویارویی مسلکها و جنبشهای سیاسی در خاورمیانهٔ عربی تا سال ۱۹۶۷م*، ترجمهٔ ن. حمید، تهران، ۱۳۵۷ش؛ شاموق، احمدمحمد، *کیف یفکر الاخوان المسلمون؟*، بیروت/ خرطوم، ۱۴۰۱ق/۱۹۸۱م؛ شیخ الرئیس قاجار، ابوالحسن، *اتحاد اسلام*، به کوشش صادق سجادی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ صدیق‌حسن‌خان، محمدصدیق، *ابجد العلوم الوشی المرقوم فی بیان احوال العلوم*، به کوشش عبدالجبار زکار، بیروت، ۱۹۷۸م؛ صفایی، ابراهیم، *رهبران مشروطه*، تهران، ۱۳۶۲ش؛ طاش کوپری‌زاده، احمد، *الشقائق النعمانیة*، بیروت، ۱۳۹۵ق/ ۱۹۷۵م؛ عبدالرزاق کاشی، *تحفة الاخوان*، به کوشش محمد دامادی، تهران، ۱۳۶۹ش؛ عرفان، محمود، «فراماسونها»، *یغما*، تهران، ۱۳۲۸ش، س ۲، شم ۱۱-۱۲؛ عنایت، حمید، *اندیشهٔ سیاسی در اسلام معاصر*، ترجمهٔ بهاءالدین خرمشاهی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ فریدالملک همدانی، محمدعلی، *خاطرات*، به کوشش مسعود فرید، تهران، ۱۳۵۴ش؛ فیلبی، سنت جان، *تاریخ نجد و دعوة الشیخ محمد بن عبدالوهاب*، ترجمهٔ عمر دیراوی، بیروت المکتبة الاهلیه؛ کسروی، احمد، *تاریخ مشروطهٔ ایران*، تهران، ۱۳۶۴ش؛ لیسی، رابرت، *سرزمین سلاطین*، ترجمهٔ فیروزه خلعت‌بری، تهران، ۱۳۶۳ش؛ ماردینی، زهیر، *اللدودان الوفد و الاخوان*، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ متولی، محمود، *دراسات فی تاریخ مصر*، قاهره، ۱۹۸۵م؛ معیرالممالک، دوستعلی، *رجال عصر ناصری*، تهران، ۱۳۶۱ش؛ نینگ، چو، *القومیات المسلمة فی الصین*، ترجمهٔ وجیه هوادی جینگ، پکن، ۱۹۸۸م؛ واقدی، محمد، *فتوح الشام*، بیروت، دارالجیل؛ نیز:

Akdağ, M., *Türkiye'nin iktisadî ve içtimaî tarihi*, Istanbul, 1977; Çağatay, N., *Bir Türk kurumu olan ahilik*, Ankara, 1989; Cahen, C., *Pre-Ottoman Turkey*, tr. J.Jones-Williams, London, 1968; *China's Minority Nationalities*, ed. Ma Yin, Peking, 1989; Chu, Wen-Djang, «The Immediate Cause of the Moslem Rebellion in North-West China in 1862», *Central Asiatic Journal*, Wiesbaden, 1957-1958, vol.III; EI^2; ER; Hayward, H.D., «Chinese-Moslem Literature», *The Moslem World*, New York, 1933, vol. XXIII; Köprülü, M. F., *Osmanlı imparatorluğunun kuruluşu*, Ankara, 1972; *The Middle East and North Africa* (1984-85), London, 1986; Togan, Z.V., *Umumî Türk tarihine giriş*, Istanbul, 1981; *The Travels of Marco Polo*, tr. W. Marsden, London/New York, 1946; Uzunçarşılı, İ.H., *Osmanlı devletinin saray teskilâtı*, Ankara, 1984; Zwemer, S.M., «The Fourth Religion of China», *The Moslem World*, New York, 1934, vol. XXIV.

صادق سجادی

بَرادوست، یکی از ۳ دهستان بخش صومای برادوست شهرستان اورمیه، واقع در استان آذربایجان غربی. این دهستان از شمال به دهستانهای انزل جنوبی و صومای جنوبی، از خاور به دهستان نازلوچای، از جنوب به دهستان ترگور و از باختر به ترکیه محدود است (سرشماری، شناسنامه، نقشهٔ شهرستان اورمیه؛ دهقان، ۲۸۷).

بزرگ‌ترین رودخانه‌ای که از این دهستان می‌گذرد، برادوست است که از شعب نازلوچای به شمار می‌آید و بخشی از زمینهای کشاورزی منطقه را آبیاری می‌کند (همو، ۱۵؛ جعفری، ۱۲۷-۱۲۹). مشیرالدوله آن را آب برادوست ثبت کرده است (ص ۱۵۸). از کوههای این دهستان کوتول و دم دم را می‌توان نام برد (دهقان، ۳۲۵، ۳۶۳؛ اسکندری‌نیا، ۵۷). آب‌وهوای برادوست نسبتاً سرد و نیمه‌مرطوب است (فرهنگ...، ۱۲/۷۲).

دهستان برادوست در ۱۳۷۵ش دارای ۱۷٬۴۷۷ نفر جمعیت و ۵۴ آبادی مسکونی بوده است (سرشماری، شناسنامه، ۱۸-۲۶). در گذشته حدود دو هزار خانوار از طوایف ایل شکاک در محال برادوست

1. *The Middle East*...

زندگی می‌کرده‌اند و قشلاق بخشی از ایل سادات نیز در این ناحیه بوده است (مشیرالدوله، ۱۶۱؛ مشکور، ۱۹۲؛ افشار، ۵۷۵؛ دهقان، ۶۱).

مرکز دهستان برادوست روستای رَوَند سفلیٰ در °۳۷ و ′۴۳ عرض شمالی و °۴۴ و ′۴۳ طول شرقی و در ارتفاع ۱٬۵۴۰ متری از سطح دریا قرار گرفته، و جمعیت آن در ۱۳۷۵ش، فقط ۱۳۲ نفر بوده است (پاپلی، ۲۸۴؛ *سرشماری*، شناسنامه، ۲۲؛ *نشریه*،... ۵). این آبادی در ۹ کیلومتری خاوری شهر سیرو واقع شده است (فرهنگ، ۵۱/۱۲-۵۲). سرو تنها شهر بخش صومای برادوست، واقع در مرز ایران و ترکیه، در محدودهٔ این دهستان قرار گرفته است (*نشریه*، نیز *سرشماری*، شناسنامه، همانجاها؛ همان، نقشهٔ آبادیها، ۵۴).

رویدادهای تاریخی: سرزمین برادوست به سبب موقعیت سوق‌الجیشی و هم مرز بودن با دولت عثمانی درگذشته و ترکیهٔ امروزی و نیز نزدیک بودن به خاک عراق، از حساسیت و اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. در ۱۰۱۴ق/۱۶۰۵م، سنان پاشا چغال اوغلی، سردار عثمانی با لشکری انبوه از جانب باختر وارد خاک ایران شد. شاه عباس اول (سل ۹۹۶- ۱۰۳۸ق/۱۵۸۸-۱۶۲۹م)، سبحان وردی خان را به حکومت اورمیه برگماشت و مأمور دفع عثمانیها کرد. بخشی از سپاه عثمانی وارد صومای برادوست شدند و به طرف اورمیه در حال پیشروی بودند که میان امیرخان حاکم مَحال یاد شده، با عمر پاشا سردار دیگر عثمانی جنگ سختی در این منطقه در گرفت که منجر به شکست فاحش و فرار سپاه مهاجم شد (دهقان، ۳۶۲). در ۱۱۵۸ق/۱۷۴۵م، نادرشاه افشار (سل ۱۱۴۸-۱۱۶۰ق/۱۷۳۵-۱۷۴۷م) راهی آذربایجان شد و پس از توقف در صائین قلعه (شاهین دژ امروزی) به طرف جلگهٔ اورمیه رهسپار شد و در گوگ تپه (نزدیک این شهر) اردو زد و به بررسی اوضاع شهر پرداخت، سپس چند روز در قیز قلعه از روستاهای مَحال برادوست اقامت نمود (همو، ۳۷۳، ۹۳۴).

در ۱۲۴۶ق/۱۸۳۰م، هنگامی که عباس میرزا نایب‌السلطنه (۱۲۰۲-۱۲۴۹ق/۱۷۸۸-۱۸۳۳م) در کرمان بود، اوضاع آذربایجان، به ویژه مرزهای ایران و عثمانی و از جمله صومای و برادوست سخت آشفته و به هم ریخته شد و خیانت برخی امرای ایرانی نیز مزید بر علت گشت. به تحریک حاکم رواندوز (راوندوز)، نیروهای عثمانی به مناطقی از ایران هجوم آوردند و به قتل و غارت پرداختند، اما چون دولت عثمانی مقهور دولت روسیه شده بود و با مصر نیز منازعه داشت، امکان دفع آنان از جانب ایران میسر گشت. جهانگیر میرزا به همراه امیرنظام (محمدخان زنگنه) با تجهیزات جنگی به صحرای محمودیه شتافتند و از حاکمان شهرهای وان، بایزید و رئیس طایفهٔ اکراد دلجویی کردند و این امر بسیار مؤثر واقع شد و آرامشی در سرحدات کردستان به وجود آمد و حتیٰ سرداران ایران را به گشودن قلعهٔ وان تحریض کردند (هدایت، ۷۳۷/۹-۷۳۸، ۴/۱۰-۶؛ افشار محمودلو، ۴۱۳).

در ۱۲۹۷ق/۱۸۸۰م، شیخ عبیدالله، شورشی معروف کُرد، یکی از خلفای خود را با ۴ هزار تن از راه محال برادوست، برای تسخیر و ایجاد ناامنی به اورمیه گسیل داشت (دهقان، ۴۰۵، ۴۰۹-۴۱۰). یک سال پس از این واقعه (در ۱۲۹۸ق)، ایل شکاک در منطقهٔ برادوست عصیان و نافرمانی پیش گرفتند و باعث ناامنی و اغتشاش در آن نواحی شدند و سرانجام با دادن نزدیک به ۲۰۰ نفر کشته به دست نیروهای دولتی تسلیم شدند (افشار، ۵۷۵-۵۷۶).

از نوشته‌های منابع چنین استنباط می‌شود که وسعت برادوست در گذشته بیش از دهستان امروزی بوده، و از آن با نام «ولایت» و «مَحال» برادوست یاد شده است (بدلیسی، ۳۸۶؛ مشیرالدوله، ۸۳، ۱۵۸؛ دهقان، ۲۱۳، ۳۷۳).

آثار تاریخی: بقایای کاروانسرایی در سرو از محال برادوست باقی است (مشکور، ۸۶۸). قلعهٔ باستانی «دم دم» که در زمان شاه عباس اول تعمیر و بازسازی شده بود و امروزه خرابه‌های آن بر جای مانده، در محدودهٔ محال برادوست قرار دارد. اسکندربیک منشی شرح مبسوطی در استحکام و ویژگیهای این دژ نظامی و تاریخی ــ و بخشهای مختلف آن ــ بیان داشته است (۱۳۱۰/۲-۱۳۱۳؛ نیز نک: دهقان، ۲۱۳؛ پدرام، ۴۴- ۴۸؛ افشار سیستانی، ۲۱۱/۱؛ قس: تمدن، ۳۶-۳۷).

تپه‌های باستانی ربط و هَنگَروان واقع در این دهستان در شمار آثار تاریخی به ثبت رسیده است (مشکوتی، ۳۰۸؛ نیز نک: فرهنگ، ۵۰/۱۲- ۵۱، ۱۲۸).

روستایی نیز با نام برادوست در خاک عثمانی قرار داشته است (مشیرالدوله، ۱۶۳) که پس از استقلال عراق (۱۳۳۹ق/۱۹۲۱م) از ترکیه جدا و جزو خاک عراق شد (نقشهٔ راهنما...؛ نقشهٔ سیاحتی...؛ اشمیت، ۱۴۹). همچنین برادوست نام قبیله‌ای از قبایل زیبار کُرد است که در ایران، عراق و ترکیه پراکنده‌اند (اسکندربیک، ۱۳۰۴/۲، ۱۳۰۵، ۱۳۰۵؛ دُزه، ۸۵، ۲۱۳؛ عزاوی، ۱۹۵/۲، ۱۹۶؛ اشمیت، ۱۲۷، ۱۵۰). در *شرف‌نامه* به فرمانروایان این قبیله به تفصیل اشاره شده است (بدلیسی، ۳۸۲-۳۸۶؛ نیز نک: زکی، ۳۸۸-۳۸۹).

مآخذ: اسکندربیک منشی، *عالم آرای عباسی*، به کوشش محمداسماعیل رضوانی، تهران، ۱۳۷۷ش؛ اسکندری‌نیا، ابراهیم، *ساختار سازمان ایلات و شیوهٔ معیشت عشایر آذربایجان غربی*، اورمیه، ۱۳۶۶ش؛ اشمیت، د. آ.، *رحلة الی رجال شجعان فی کردستان*، ترجمهٔ جرجیس فتح‌الله، بیروت، ۱۹۶۴م؛ افشار، علی، «شورش شیخ عبیدالله»، همراه *تاریخ افشار* (نک: هم، افشار محمودلو)؛ افشار سیستانی، ایرج، *نگاهی به‌آذربایجان غربی*، تهران، ۱۳۶۹ش؛ افشار محمودلو، عبدالرشید، *تاریخ افشار*، به‌کوشش محمود رامیان و پرویز شهریار افشار، تبریز، ۱۳۴۵-۱۳۴۶ش؛ بدلیسی، شرف‌خان، *شرف‌نامه*، به کوشش محمدعباسی، تهران، ۱۳۴۳ش؛ پاپلی یزدی، محمدحسین، *فرهنگ آبادیها و مکانهای مذهبی کشور*، مشهد، ۱۳۶۷ش؛ پدرام، محمود، «بر فراز دم دم»، هنر و مردم، تهران، ۱۳۵۴ش، شم ۱۵۱؛ تمدن، محمد، *اوضاع ایران در جنگ اول یا تاریخ رضائیه*، تهران، ۱۳۵۰ش؛ جعفری، عباس، *رودها و رودنامهٔ ایران*، تهران، ۱۳۷۶ش؛ دُزه، محمود، *القضیة الکردیة*، بیروت، ۱۹۶۶م؛ دهقان، علی، *سرزمین زردشت*، تهران، ۱۳۴۸ش؛ زکی، محمدامین، *تاریخ الدول و الامارات الکردیة فی العهد الاسلامی*، ترجمهٔ محمدعلی عونی، قاهره، ۱۳۶۷ق/۱۹۴۸م؛ *سرشماری عمومی نفوس و مسکن (۱۳۷۵ش)*، شناسنامهٔ آبادیهای کشور، شهرستان اورمیه، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۷۶ش؛ همان، نقشهٔ آبادیها، استان

آذربایجان غربی، ۱۳۷۹ش؛ عزاوی، عباس، *عشائر العراق*، قم، ۱۳۷۰ش/۱۴۱۱ق؛ فرهنگ جغرافیایی *آبادیهای کشور* (نازلو)، سازمان جغرافیایی نیروهای مسلح، تهران، ۱۳۷۵ش؛ مشکوتی، نصرت‌الله، *فهرست بناهای تاریخی و اماکن باستانی ایران*، تهران، ۱۳۴۹ش؛ مشکور، محمدجواد، *نظری به تاریخ آذربایجان و آثار باستانی و جمعیت‌شناسی آن*، تهران، ۱۳۴۹ش؛ مشیرالدولهٔ تبریزی، جعفر، *رسالهٔ تحقیقات سرحدیه*، به کوشش محمد مشیری، تهران، ۱۳۴۸ش؛ نشریهٔ دفتر تقسیمات کشوری، معاونت سیاسی اجتماعی وزارت کشور، تهران، ۱۳۷۹ش، شم ۲؛ نقشهٔ راهنمای عراق، گیتاشناسی، تهران، ۱۳۶۵ش، شم ۱۸۴؛ نقشهٔ سیاحتی و گردشگری استان آذربایجان غربی، گیتاشناسی، تهران، ۱۳۸۰ش، شم ۳۴۸؛ هدایت، رضا قلی، *ملحقات روضة الصفا*، تهران، ۱۳۳۹ش.

کریم شریعت

بَرّادی، ابوالفضل ابوالقاسم‌بن ابراهیم، از دانشمندان فرقهٔ اباضیه در سدهٔ ۹ق/۱۵م. دربارهٔ سرگذشت و آثار او دانسته‌های محدودی در دست است. برادی از اهالی جبل دمّر (جبل حوایه) در جنوب تونس بود. وی پس از تحصیل در زادگاه خود، به جزیرهٔ جربه رفت و در مدرسهٔ وادی الزبیب از مجلس درس استادانی مانند یعیش جربی بهره برد. سپس به یِفْرِن در جبل نفوسه رفت و از درس شیخ ابوساکن عامر شماخی (د ۷۹۲ق/۱۳۹۰م) بهره‌مند شد (نک: شماخی، ۱۹۸/۱، ۲۱۰/۲؛ معجم،...، ۳۴۰/۲؛ معمر، ۱۱۸/۲؛ فغلالی، 11). پس از پایان تحصیل، در جربه رحل اقامت افکند و در مدرسهٔ وادی‌الزبیب جلسات درس تشکیل داد و به پرورش شاگردانی دانشمند و برجسته همت گمارد. برادی بعد از سالها تدریس، در جربه چشم از جهان فروبست. مشهورترین فرزند او ابومحمد عبدالله نیز در علم اصول نام و آوازه‌ای بلند یافت (شماخی، ۲۱۰/۲-۲۱۱؛ قس: EI²).

آثار: اثر برجستهٔ برادی کتاب *جواهر المنتقاة* تکمله‌ای است بر کتاب *طبقات العلماء* اثر ابوالعباس درجینی (شماخی، همانجا؛ ریشتوک، مقدمه، 19). این کتاب به دو طبقه تقسیم می‌شود: برادی در طبقهٔ نخست، به بررسی تاریخ صدراسلام از دیدگاه اباضیه می‌پردازد. این بخش از کتاب در بردارندهٔ شرح حال نامدارانی است که درجینی به آنان اشاره‌ای نکرده است. در طبقهٔ دوم، با دیدی انتقادی، اثر درجینی را مورد بررسی قرار داده، و مطالب تازه و دریافتهایی چند از خود بر آن افزوده است. *جواهر المنتقاة* با فهرستی از کتابهای فرقهٔ اباضیه (احتمالاً تألیف خود برادی، نک: دارالکتب، ۳۹۴/۱) که توسط موتیلینسکی ترجمه شده است، به پایان می‌رسد (نک: EI²). این اثر در ۱۳۰۲ق/۱۸۸۴م در طرابلس و قاهره چاپ شده است. برادی در این کتاب نکته‌هایی شگفت‌انگیز پیرامون شخصیت پیامبر اسلام(ص) بیان می‌کند (سرکیس، ۵۴۵) و اطلاعات بسیاری پیرامون اباضیه و فعالیتهای پیروان این فرقه در مغرب به دست می‌دهد (فغلالی، 16). سرانجام، مؤلف کتاب خود را با یادکردی از مرگ به پایان می‌برد (ریشتوک، مقدمه، 20؛ سرکیس، همانجا).

برادی به گفتهٔ شماخی (همانجا) رساله‌ای نیز در جواب شیخ ابوعبدالله صَدغَیانی نگاشته، و عقیدهٔ خویش را دربارهٔ ایمان و توحید، بیان کرده است (نیز نک: EI²). او همچنین شرحی بر کتاب *الدعائم* احمد ابن نزاتی و کتاب *العدل* در اصول فقه ورجلانی نگاشته است (معجم، EI²، همانجاها).

لویتسکی اثری با نام *سیر العمانیة* به وی نسبت می‌دهد، اما شماخی در بین آثار وی اشاره‌ای به این کتاب ندارد (نک: EI²).

افزون بر آثار یاد شده، می‌توان از چند اثر دیگر برادی یاد کرد که از آن جمله است: ۱. *جواب لبعض اهل الخلاف*. ۲. *رسالة الحقائق*، در زمینهٔ عقاید (چ سنگی، نسخهٔ خطی کتاب در کتابخانهٔ ایروان موجود است). ۳. *رسالة فی تقیید کتب اصحابنا*، همراه موجز ابوعمار و به کوشش عمار طالبی به چاپ رسیده است. این کتاب به وسیلهٔ شرق‌شناس لهستانی‌تبار، موتیلینسکی ترجمه شده است. ۴. *فصل فی ذکر تألیف اهل المشرق و اهل المغرب*. این اثر ضمن کتاب *جواهر المنتقاة* وی به چاپ رسیده است. ۵. *رسالة فی کیفیة انفاق اوقاف المساجد* (معجم، همانجا).

مآخذ: دارالکتب، *فهرست*؛ سرکیس، یوسف الیان، *معجم المطبوعات العربیة و المعربة*، قاهره، ۱۳۴۶ق/۱۹۲۸م؛ شماخی، احمد، *السیر*، به کوشش احمد سیابی، مسقط، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ *معجم اعلام الاباضیة*، بیروت، ۱۴۲۱ق/۲۰۰۰م؛ معمر، علی یحیی، *الاباضیة فی موکب التاریخ*، قاهره، ۱۳۸۴ق/۱۹۶۴م؛ نیز:
EI²; Fığlalı, E. R., *İbādiye'nin doğuşu ve görüşleri*, Ankara, 1983; Rebstock, U., *Die Ibāḍiten im Maġrib*, Berlin, 1983.

سعید تحریری

بَرَاذِعی، ابوسعید خلف بن ابی القاسم اسدی قیروانی (د ح۴۳۸ق/۱۰۴۶م)، فقیه مالکی و مؤلف کتاب *التهذیب* که در میان مالکیان غرب اسلامی از جایگاه ارزشمندی برخوردار است.

او نزد دو تن از مشایخ بزرگ مالکی زمان، ابن ابی زید و ابوالحسن قابسی، به تحصیل فقه پرداخت (نک: قاضی عیاض، ۷۰۸/۴). به تقریب با درگذشت ابن ابی زید در ۳۸۶ق، براذعی راهی سفر شد و در مصر و دمشق در محضر درس استادانی همچون ابوالقاسم عبیدالله بن محمد ابن خلف، ابوبکر مهندس، عبدالوهاب کلابی، ابوبکر احمد بن خطاب، ابوبکر ابن ابی الحدید و عبدالله بن محمد بن هلال، حضور یافت و از آنها بهره برد (ابن عساکر، ۶۶۹/۵).

براذعی پس از چندی، با اندوخته‌هایی علمی، به قیروان بازگشت و به تدریس و تألیف پرداخت و آثار بسیاری نگاشت که از مهم‌ترین آنها کتاب *التهذیب فی اختصار المدونة* است. براذعی در این دوره، ظاهراً به سبب ارتباط نزدیک با حاکمان عبیدی که بر اهل سنت سخت می‌گرفتند، با بی‌مهری دیگر عالمان و بزرگان قیروان رو به رو گشت. همچنین گفته شده است که طالبان علم به سبب شعری که او در تأیید نسب بنی عبید (فاطمیان) سروده، و به نوعی از ایشان جانبداری کرده بوده است (قاضی عیاض، ۷۰۹/۴؛ ابن فرحون، *الدیباج*...، ۱۱۲)، به او نزدیک نمی‌شدند. از سویی این امر سبب گشت تا فقیهان و بزرگان، آثار او را به غیر از *التهذیب*، «طرح» کنند و عملاً او را به انزوای علمی بکشانند؛ انزوایی که در نهایت منجر به مهاجرت او از قیروان به صقلیه (سیسیل) شد (ذهبی، ۵۲۳/۱۷؛ ابن فرحون، همانجا).

اما آنچه دربارهٔ ارتباط براذعی با دربار حاکمان قیروان و نیز تأیید او از بنی عبید گفته شده، جای تأمل دارد؛ زیرا در قیروان، عملاً دههٔ ۶ از سدهٔ ۴ق زمان افول قدرت عبیدیان به حساب می‌آید و این زمانی است که براذعی دورهٔ نوجوانی خویش را سپری می‌کرده است و این امر تا حدی قبول روایت یاد شده را دشوار می‌کند. برخی نیز علت عدم اشتهار براذعی در قیروان و طرد او توسط بزرگان قوم را قدرناشناسی نسبت به استادش ابن ابی زید و اهانت به وی دانسته‌اند (قاضی عیاض، ۷۰۸/۴ـ ۷۰۹) که البته دباغ به توضیح و نقد این سخن پرداخته، و با دفاع از براذعی چنین نسبتی را ناروا دانسته است (۱۸۶/۳ـ۱۸۷؛ نیز نک: ابن فرحون، همان، ۱۱۲ـ۱۱۳).

براذعی در صقلیه با راهیابی به دربار سلاطین وقت، توانست به معرفی اثر خود بپردازد و در آنجا شهرت فراوانی به دست آورد. در برخی منابع آمده است که براذعی آثارش را در دورهٔ اقامتش در صقلیه تألیف نموده است که بنابر آنچه گفته شد، چندان قابل پذیرش نمی‌نماید (ذهبی، ابن فرحون، همانجاها؛ مخلوف، ۱۰۵). ابن فرحون صورت برخی از استفتائات اهل صقلیه از وی را درج کرده است (درة *الغواص*، ۱۴۰، ۱۸۴، ۲۹۵).

دربارهٔ مقام علمی براذعی، افزون بر آنکه کتاب *التهذیب* او و جایگاه آن در میان آثار مالکی، خود نشان از پایهٔ وی دارد، باید گفت که آراء فقهی او در جای جای آثار فقهی مالکی بازتاب یافته است (مثلاً نک: ونشریسی، ۳۶۶/۵، ۲۳۷/۶).

براساس آنچه در نسخه‌ای از کتاب *التهذیب* او (در کتابخانهٔ ازهریه) آمده، براذعی در ۴۳۸ق در قیروان درگذشته است (نک: فاسی، ۳۰۷/۱). از این‌رو، باید گفت که وی در اواخر عمر به موطن خود بازگشته بوده است (قس: زرکلی، ۳۱۱/۲).

آثـار: براذعی آثار مهمی تألیف نموده که از آن جمله است: *اختصار الواضحة؛ الشرح و التمامات لمسائل المدونة؛ التمهید لمسائل المدونة؛* و نیز کتابی به شیوهٔ مشیخه که در آن از مشایخی نام برده که آنها را ملاقات کرده، و از آنها علم اندوخته بوده است (نک: قاضی عیاض، ۷۰۹/۴؛ مخلوف، همانجا؛ شکیب ارسلان، ۱۷۰/۲؛ برای نقلیاتی از آثار وی، نک: ونشریسی، ۴۴۸/۶، ۴۶۷، ۳۷۴/۸).

اما آنچه سبب شهرت براذعی گشته، تألیف کتاب *التهذیب* است که مؤلف در آن برخلاف روش استادش ابن ابی زید، و در تبعیت از شیوهٔ *المدونه*، به ترتیب موضوعات پرداخته، و اضافات ابن ابی زید را حذف کرده است. این اثر تألیفی مستقل از *المدونه* است و با اثر استادش اختلاف فراوان دارد و حتیٰ در برخی موارد، سلسله سندش به *المدونه*، با اسانید ابن ابی زید کاملاً متفاوت است (برای توضیحات، نک: دباغ، ۱۸۴/۳ـ۱۸۶). ابن خلدون (۱۰۵۸/۳ـ۱۰۵۹) ضمن ذکر این اثر در میان آثار مهم مالکیِ موردتوجه در قیروان، یادآور می‌شود که این کتاب، به عنوان متنی درسی آموزش داده می‌شده است (نیز نک: قلقشندی، ۴۷۳/۱). گویند دانش اندوزان تیمناً آن را از حفظ می‌کردند (نک: قاضی عیاض، ۷۰۸/۴). این اثر در زمان مؤلف و پس از او، موجب مناقشات بسیاری شده که خود نشانی از میزان توجه به آن است (نک: همو، ۷۰۸/۴ـ۷۰۹؛ دباغ، همانجا). در آثار فقهی نیز گاه برخی اشکالات در نقل آراء توسط او دیده می‌شود که از سوی فقیهان موردنقد قرار گرفته است (مثلاً ابن عبدالرفیع، ۳۸۸/۲ـ۳۸۹).

نسخه‌های بسیاری از این اثر در کتابخانه‌های مختلف جهان از جمله کتابخانهٔ ازهریهٔ مصر، احمد ثالث استانبول، قرویین فاس، ملی پاریس و چستربیتی دوبلین یافت می‌شود (نک: ازهریه، ۳۱۴/۲؛ فاسی، ۳۰۷/۱ـ۳۱۲؛ دوسلان، شم 1054-1051؛ *آربری*، شم 3952؛ GAS,I/470-471). همچنین بر این اثر شروح و تعلیقات بسیاری نوشته شده که از آن جمله می‌توان به *التقیید علیٰ تهذیب البراذعی* از ابوالحسن علی بن محمد زَرویلی، تعلیقه‌ای از ابومهدی عیسیٰ وانوغی، *الشرح الصغیر* و نیز *الشرح الکبیر علی التهذیب* هر دو از قاسم بن عیسیٰ ناجی اشاره کرد (نک: فاسی، ۳۱۲/۱ـ۳۱۸؛ دوسلان، شم 1054؛ GAS,I/471; GAL,S,I/302).

مآخذ: ابن خلدون، *مقدمة*، قاهره، ۱۳۸۷ق؛ ابن عبدالرفیع، ابراهیم، *معین الحکام*، به کوشش محمد بن قاسم بن عیاد، بیروت، ۱۹۸۹م؛ ابن عساکر، علی، *تاریخ مدینة دمشق*، عمان، دارالبشیر؛ ابن فرحون، ابراهیم، *درة الغواص*، به کوشش محمد ابواجفان و عثمان بطیخ، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۵م؛ همو، *الدیباج المذهب*، قاهره، ۱۳۵۱ق؛ ازهریه، *فهرست*؛ دباغ، عبدالرحمان، *معالم الایمان*، قاهره، ۱۳۲۰ق؛ ذهبی، محمد، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش شعیب ارنؤوط و دیگران، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ زرکلی، *اعلام*؛ شکیب ارسلان، *الحلل السندسیة*، قاهره، ۱۳۵۵ق؛ فاسی، محمدعابد، *فهرس مخطوطات خزانة القرویین*، مغرب، ۱۳۹۹ق/۱۹۷۹م؛ قاضی عیاض، *ترتیب المدارک*، به کوشش احمد بکیر محمود، بیروت/طرابلس، ۱۳۸۷ق/۱۹۶۷م؛ قلقشندی، احمد، *صبح الاعشیٰ*، قاهره، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۳م؛ مخلوف، محمد، *شجرة النور الزکیة*، قاهره، ۱۳۵۰ق؛ ونشریسی، احمد، *المعیار المغرب*، به کوشش محمد حجی، بیروت، ۱۴۰۱ق/۱۹۸۱م؛ نیز: *Arberry; De Slane;* GAL,S; GAS.

فرامرز حاج منوچهری

بِرار، ناحیه‌ای قدیمی در شرق ایالت مهارشترا در غرب کشور هندوستان. در دورهٔ باستان این ناحیه را چنانکه در کتابهای مذهبی هندوان نیز آمده است، ویداربها می‌نامیدند (لاو، 341؛ کانینگم، 438؛ «فرهنگ...[1]»، VII/365-366). ابوالفضل علامی نام اصلی آن را «وردانت» آورده، و گفته است که «وردا» نام رودی، و «نت» به معنی کنار است (*آیین...*، ۴۷۶/۱).

برار دارای پیشینهٔ کهن تاریخی است و از بسترهای فرهنگ مهارشترایی، و جایگاه سلسله‌های مختلف هندو مذهب بوده است («فرهنگ»، VII/366؛ جوشی، 16). ایلچپور از شهرهای ناحیهٔ برار در ۶۹۵ق/۱۲۹۶م در دورهٔ سلطان علاءالدین خلجی (۶۹۵ ـ ۷۱۵ق/ ۱۲۹۶ـ ۱۳۱۵م) به تصرف مسلمانان درآمد؛ اما با دریافت غرامت سنگین دوباره به حکمران هندو مذهبش بازگردانده شد. در ۷۱۹ق/ ۱۳۱۹م برار ضمیمهٔ سرزمینهای سلاطین دهلی گردید و در دورهٔ سلطهٔ

1. *The Imperial...*

بهمنیان دکن یکی از استانهای پنجگانهٔ قلمرو آنان بود. پس از سقوط بهمنیان (۹۳۲ق/۱۵۲۶م)، برار جایگاه حکومت سلسلهٔ عمادشاهیان گردید و گسترش و توسعهٔ فرهنگی چشمگیری یافت (فرشته، ۱۷۴/۲ـ ۱۷۵؛ برنی، ۳۳۸ـ۳۳۹؛ حسینی، 148-147؛ هیگ، «پنج پادشاهی...[1]»، 708). برار از ۱۰۰۴ق/۱۵۹۶م به تصرف نیروهای اکبرشاه بابری درآمد و یکی از صوبه‌های دوازدهگانهٔ سرزمین بابریان گردید (ابوالفضل، همان، ۴۷۶/۱ـ۴۷۷، *اکبرنامه*، ۷۰۲/۳، ۷۴۳ـ۷۴۴؛ هیگ، همان، 466-465).

در دورهٔ ضعف حکومت بابریان و پس از اورنگ زیب در آغاز سدهٔ ۱۲ق آصف جاهیان حکومتی شبه مستقل در دکن تشکیل دادند که برار نیز تحت فرمان آن قرار گرفت. در ۱۱۵۱ق/۱۷۳۸م بخشی از برار به تصرف مراتهه‌ها درآمد و تا ۱۲۱۸ق/۱۸۰۳م تحت فرمان آنان بود. در این دوره برار مورد نزاع مراتهه‌ها و حکمرانان آصف جاهی بود و آسیبهای فراوانی به آن وارد شد. انگلیسیان پس از شکست مراتهه‌ها در ۱۸۰۳م برار را دوباره ضمیمهٔ سرزمین آصف جاهیان کردند. در ۱۲۶۹ق/۱۸۵۳م برار تحت فرمان حکومت استعماری انگلیس قرار گرفت («فرهنگ»، 371-VII/369؛ یاپ، 157-156؛ EI², I/1170).

آثار و بناهایی از دورهٔ گسترش فرهنگ اسلامی در برار باقی مانده است. بیشتر این آثار مساجد کوچک و بزرگی است که در شهرهای مختلف برار بنا گردیده، و مربوط به دوره‌های مختلف حکومت مسلمانان در این ناحیه است. از ویژگی این مساجد، وجود چند گنبد و ۵ در ورودی است، مانند مسجد جامع گاویل گره، مسجد جامع ناندرا و مسجد جامع ایلچپور. باقی‌ماندهٔ بناهای دیگر نیز در برار دیده می‌شود که می‌توان از بنارانی محل، دژ نارنالا ــ با معماری هند و ایرانی ــ و از بنایی به نام عمیدگاه در ایلچپور نام برد. چند کتیبه مانند کتیبه‌های دژ گاویل گره، بالاپور، دژ نارنالا و داکولا به زبانهای فارسی و عربی در برار باقی مانده است (دسای، 261-256؛ هیگ، «چند کتیبه...[2]»، 19-10).

حضور و اقامت مسلمانان در ناحیهٔ برار به دورهٔ سلاطین دهلی باز می‌گردد. در دورهٔ حکومت آصف جاهیان در دکن مهاجرت مسلمانان به شهرهای مختلف برار افزایش یافت. مسلمانانی که در ناگپور زندگی می‌کنند، بازماندگان صنعتگران مسلمانی هستند که توسط حکمران هندو مذهب برار برای زیباسازی شهر به آنجا منتقل گردیدند. شماری از مسلمانان، بازرگانانی هستند که از بمبئی و گجرات به این ناحیه آمدند، و گروهی دیگر، از هندوان طبقات پایین بودند که به اسلام گرویدند (مشیرالحسن، ۲۴۴ـ۲۴۵، ۲۴۸).

مآخذ: ابوالفضل علامی، *آیین اکبری*، به کوشش بلوخمان، کلکته، ۱۸۷۲م؛ همو، *اکبرنامه*، به کوشش عبدالرحیم، کلکته، ۱۸۸۶م؛ برنی، ضیاءالدین، *تاریخ فیروزشاهی*، ترجمهٔ معین الحق، لاهور، ۱۹۹۱م؛ فرشته، محمدقاسم، *تاریخ*، کانپور، ۱۲۹۰ق/ ۱۸۷۴م؛ مشیرالحسن، *جنبش اسلامی و گرایشهای قومی در مستعمرهٔ هند*، ترجمهٔ حسن لاهوتی، تهران، ۱۳۶۷ش؛ نیز:

Cunningham, A., *The Ancient Geography of India*, Varanasi, 1963; Desai, Z. A., «Bahmani Succession States», *History of Medieval Deccan*, Hyderabad, 1974, vol. II; EI²; Haig, W., «The Five Kingdoms of the Deccan», *The Cambridge History of India*, Cambridge, 1928, vol. III; id, «Some Inscriptions in Berar», *Epigraphia Indo - Moslemica*, New Delhi, 1987; Husaini, S. A. Q., *Bahman Shāh*, Calcutta, 1960; *The Imperial Gazetteer of India*, New Delhi, 1981; Joshi, P. M., «Historical Geography of Medieval Deccan», *History of Medieval Deccan*, Hydarabad, 1974, vol. I; Law, B. C., *Historical Geography of Ancient India*, Delhi, 1984; Yapp, M. E., *Strategies of British India*, Oxford, 1980.

مجید سمیعی

بُرازْجان، شهر و مرکز شهرستان دشتستان در استان بوشهر.

این شهر که در گویش محلی، برازگون نیز گفته می‌شود، در ۵۱° و ۱۳′ طول شرقی و ۲۹° و ۱۶′ عرض شمالی واقع شده است. برازجان در شمال شرقی بندر بوشهر و به فاصلهٔ ۷۲کیلومتری از آن و ارتفاع ۶۵ متری از سطح دریا قرار دارد (مفخم، ۶۱؛ *فرهنگ ...*، ۲۰).

راه بوشهر به شیراز که مردم بومی به آن راه شاهی گویند، از برازجان می‌گذرد. کوهستان گیسکان که دنبالهٔ سلسله جبال زاگرس است و به صورت دیوارهٔ ممتدی به ارتفاع بیش از ۱٬۵۰۰ متر در فاصلهٔ حدود ۱۰کیلومتری شرق برازجان کشیده شده، با شیب ملایمی به خاک نرمی منتهی می‌شود که شهر برازجان و زمینهای کشاورزی آن در آنجا واقع شده‌اند. از کوهستان گیسکان، جریانهای سیلابی فصلی پرشماری سرازیر می‌شود که مهم‌ترین آنها موسوم به دِره آردو، از قسمت جنوبی شهر می‌گذرد، اما سفره‌های آب زیرزمینی که به وسیلهٔ قنات و چاه مورد بهره‌برداری قرار می‌گیرد، منبع اصلی تأمین آب آشامیدنی و کشاورزی است. در سالهای اخیر تأمین قسمتی از آب آشامیدنی اهالی به وسیلهٔ خطوط لولهٔ انتقال آب از شاپور کازرون صورت می‌گیرد (تحقیقات میدانی؛ نیز نک: اتابک زاده، ۲۸ـ۲۹). هوای برازجان گرم و خشک است؛ دمای آن در زمستانها به حداقل ۵° و در تابستانها به حداکثر ۴۸° می‌رسد، همچنین حداکثر میزان بارندگی سالیانهٔ این شهر از ۲۰۰ میلی متر تجاوز نمی‌کند (*فرهنگ*، همانجا). در ماههای تیر و مرداد بادهای گرم از سمت جنوب می‌وزد که با گرد و خاک همراه است.

معیشت اصلی و اولیهٔ مردم برازجان کشاورزی است. اگر چه کشت گندم و خرما از مهم ترین فعالیتهای کشاورزی در منطقه است، اما تقریباً تمامی انواع سبزیجات در آنجا کشت می‌شود که از آن میان تنباکو و کاهو دارای اهمیت خاصی است. همچنین کشت کنجد، گوجه فرنگی و سیب زمینی نیز از رونق برخوردار است (سعیدیان، ۱۲۴۶).

جز هستهٔ اولیهٔ ساکنان شهر که کشاورزان هستند، بقیهٔ جمعیت را مهاجرانی تشکیل می‌دهند که در دو قرن اخیر در آنجا سکنیٰ گزیده‌اند و زندگی اجتماعی آنان بر اساس نظام طایفه‌ای است (تحقیقات میدانی؛ برای نام و شمار آنها، نک: عرفان، ۲۱ـ۲۲). بنابر سرشماری عمومی آبان ۱۳۷۵ جمعیت این شهر ۷۹٬۱۹۰ نفر بوده‌است (*سرشماری ...*، چهل).

بافت شهری: هستهٔ اصلی و اولیهٔ شهر برفراز تپهٔ کم‌ارتفاعی نهاده

1. «The Five...» 2. «Some...»

شده که موسوم به محلهٔ قلعه است. در اینجا قلعه‌ای بوده که حکمران (خان) و اتباعش در آن سکنیٰ داشته‌اند؛ سپس با افزوده شدن شمار کویهای شهر گرد بر گرد شهر حصاری در دامنهٔ همان تپه ساخته شده است. با ورود مهاجرانی از نواحی کوهستانی، شهر در سمت شرق توسعه یافت، اما با شکل گیری بازار روز و بازار سرپوشیده، در سمت شمال گسترش اصلی شهر آغاز گردید. ادامهٔ گسترش شهر به طرف شمال تحت تأثیر ساخت کاروانسرای مشیر الملک، تأسیس ادارهٔ پست انگلیس در مجاورت آن، و نیز کشیده شدن راه شوسهٔ شیراز ـ بوشهر بدان سمت همچنان ادامه یافته است (تحقیقات میدانی).

پیشینهٔ تاریخی: شهر کنونی برازجان سابقه‌ای ۲۵۰ ساله دارد، امّاآثار باستانی و نیز اخبار تاریخی از قدمت آن سخن می‌گویند. بجز آثار ماقبل تاریخی موجود در تپه‌های اطراف شهر، آثار مربوط به دورهٔ هخامنشی نیز از اهمیت خاصی برخوردار است. در فاصلهٔ ۳کیلومتری شهر و در محلی موسوم به چرخاب، آثار قابل توجهی از کاخ زمستانی کورش شامل ته ستونها و برخی اشیاء به دست آمده است. ۳ محوطهٔ دیگر نیز متعلق به دورهٔ هخامنشی، در سمت شمال شهر و در فاصلهٔ حدود ۱۰کیلومتری وجود دارد (سرفراز، ۲۵ـ۳۲؛ نکـ: اتابک زاده، ۲۹، ۷۰). از دورهٔ سلوکی هم بقایای گستردهٔ شهری در فاصلهٔ ۸کیلومتری شمال برازجان، موسوم به تل خندق وجود دارد. همچنین از دورهٔ اشکانیـان و ساسانیـان آثاری در شرق برازجـان موسوم بـه تُنْب گورو به دست آمده است (سرفراز، همانجا).

برازجان در اصل کلمه‌ای پهلوی مربوط به دوران اشکانی و ساسانی است. واژهٔ «براز» در زبان پهلوی به معنای برازندگی و بلند مرتبگی است که در دوران ساسانی به صورت پسوند و پیشوند در نـامهای اشخاص دیده می‌شود، مانند شهر بـراز و برازه حکیم (نکـ: نولدکه، ۱۶۹، ۱۹۴؛ قس: سرفراز، ۲۶). پس از اسلام قدیم‌ترین متنی که نام برازجان در آن آمده، *تذکرهٔ شاه زندوست* (وثوقی، ۴۲)؛ سپس در *اشکال العالم* (ص ۱۱۰) نام برازجان در کنار نام دیگر شهرهای فارس در سدهٔ ۴ق/۱۰م دیده می‌شود.

از سدهٔ ۴ تا ۱۲ق از برازجان ــ که ظاهراً می‌بایستی روستایی کوچک بوده باشد ــ نامی در منابع دیده نمی‌شود؛ تا آنکه در ۱۱۷۶ق/ ۱۷۶۲م سلسلهٔ خوانین برازجان که مهاجرانی از کامفیروز فارس و به روایتی از میمند بویر احمد بوده‌اند، بنای برازجان جدید را می‌گذارند. سلسله جنبان خوانین میمندی را شاه منصورگپ (بزرگ) برعهده داشت؛ او موفق شد زنگنه‌های حاکم بر منطقه را شکست دهد و با ساختن قلعه‌ای، موقعیت خود را تثبیت کند. ظاهراً پس از چند بار جابه‌جایی برای استقرار شهر، سرانجام محلهٔ کنونی «قلعه» مناسب تشخیص داده شد. در آن قلعه علاوه بر خاندان شاه منصور، گروهی از کشاورزان، طـوایف سادات و رؤسا نیـز سکنیٰ داشتـه‌اند (نکـ: اتابک‌زاده، ۱۲۲ـ ۱۲۳؛ تحقیقات میـدانی). پس از منصـور خان، فرزندش سالم‌خان (حکـ۱۲۱۸ـ ۱۲۴۶ق) به قدرت رسید. او برای رشد و رونق شهر تلاش بسیارکرد و حمام و یک رشته قنات برای جبران کم‌آبی برازجان احداث کرد و توانست آبادانی و اقتصاد شهر را دو چندان کند (خیراندیش، ۱۸۹؛ اتابک زاده، ۱۲۹ـ۱۳۱). از آنجا که سالم‌خان و خوانین اطراف در مجموعهٔ مسائل اداری و اقتصادی با شیخ عبدالرسول‌خان، حاکم بوشهر اختلاف داشتند، در ۱۲۴۶ق/ ۱۸۳۰م به بوشهر یورش بردند و آن بندر را غارت کردند. حاکم بوشهر به دریا پناه برد، اما چندی بعد با کمک فرمانروای فارس دشمنان خود، از جمله سالم خان را اسیر کرد و به قتل رساند (فسایی، ۷۴۶/۱ـ۷۴۷).

پس از سالم‌خان برادرش حاج محمد خان حاکم برازجان شد (۱۲۴۶ـ ۱۲۶۰ق). او توانست با غافلگیر کردن و کشتن شیخ عبدالرسول خان، انتقام برادر خویش را بگیرد، اما در مجموع مرگ سالم‌خان به صورت ضایعه‌ای غیـرقابل جبـران برای برازجـان باقی ماند (اتـابک زاده، ۱۳۹ بب). سرانجام با به قدرت رسیدن محمد حسن خان پسر سالم خان (حکـ ۱۲۶۰ـ۱۲۹۳ق) بار دیگر برازجان رشد و رونق را از سر گرفت و مهاجـران جدیدی را پذیـرفت و مشاغل شهـری نیز توسعـه یافت (خیـراندیش، همانجا)؛ در ایـن دوره بـود کـه جنگ ایـران و انگلیس (۱۲۷۳ق/۱۸۵۷م) رخ داد.

در پی لشکرکشی نیروهای انگلیسی به بوشهر به دلیل اختلاف ایران و انگلیس بر سر هرات، محمدحسن‌خان برازجانی به همراه دیگر خوانین منطقه به مقابله با آنان شتافت، اما نیروهای انگلیسی توانستند بوشهر را تصرف کنند و به طرف برازجان حرکت نمایند. درنتیجه محمدحسن‌خان به برازجان بازگشت (فسایی، ۸۱۲/۱ ـ ۸۱۵). در این احوال نیروهای ایرانی در روستای نبیزک در ۱۵ کیلومتری جنوب شرقی برازجان مستقر شده بودند؛ نیروهای انگلیسی که از پیشروی تا برازجان سودی نبرده بودند، به سوی بوشهر بازگشتند، اما مورد تعقیب و حملهٔ نیروهای ایرانی قرار گرفتند. نبرد در روستای خوشاب در ۵کیلومتری غرب برازجان روی داد که با پیروزی ایرانیان به پایان رسید و انگلیسیها شتابان خود را به بوشهر رساندند (همو، ۸۱۵/۱ بب؛ اعتمادالسلطنه، ۲۰۵۵/۴؛ پولاک، ۲۸۳ـ ۲۸۸؛ حکیم، ۶۹۲). دورهٔ حکومت محمد حسن خان با بروز مشکلاتی در امور مالیاتی همراه بود که سرانجام به دستگیری او منجر شد (خورموجی، ۸۱؛ اتابک‌زاده، ۱۴۹).

با ساخته شدن کاروانسرای مشیر الملک در ۱۲۸۸ق ــ که به طور کلی صورت دژ دارد ــ برازجان عملاً دارای دو قلعه شد. از این تاریخ به بعد کسانی که از این شهر عبور کرده‌اند، به سبب عظمت و اهمیت بنا، در نوشتـه‌های خـود از آن یاد کـرده‌اند (فرصت‌الـدوله، ۳۶۶ـ۳۶۷؛ سدیدالسلطنه، ۲۹ـ۳۰؛ کرزن، ۲۷۷/۲ـ۲۷۸).

پس از درگذشت محمد حسن‌خان، پسرش علی‌خان مدت کوتاهی بر برازجان حکومت کرد و پس از او نیز یکی ازعموزادگان وی به نام میرزا حسین‌خان جانشینش شد. دورهٔ کوتاه حکومت علی خان توأم با کشمکش بود (اتابک‌زاده، ۱۵۸، ۱۶۱بب). حکومت میرزا حسین خان نیز خالی از ناآرامیها نبود، چنانکه در ۱۳۱۵ق/۱۸۹۷م دالکی عرصهٔ

جدال شد (*وقایع ...*، ۵۲۹). با این حال میرزا حسین‌خان در جهت راحتی و رفاه اهالی برازجان گام برداشت، اما سرانجام مشکلات داخلی و اقتصادی مربوط به حکومت کوتاه مدت علی‌خان باعث شد تا میرزا حسین‌خان جای خود را به پسرش میرزا محمدخان، ملقب به غضنفر السلطنه بسپارد (نک: اتابک‌زاده، ۱۶۶-۱۶۹).

غضنفرالسلطنه از ۱۳۲۳ تا ۱۳۴۸ق/۱۹۰۵-۱۹۲۹م حاکم برازجان بود، اما به سبب منازعات داخلی، چندین نوبت مجبور به جلای وطن شد و آقاخان ضرغام السلطنه مدتی به جای او نشست (فراشبندی، *جنوب ...*، ۸۹ بب). آغاز حکومت غضنفرالسلطنه همزمان با بالاگرفتن انقلاب مشروطه بود و او خود از طرفداران مشروطه به شمار می‌آمد. در همان حال اوضاع فارس، از جمله دشتستان، به دلیل تنازعات خوانین آشفته شد (برای نمونه، نک: اتابک زاده، ۱۹۰بب). غضنفرالسلطنه نیز در این مبارزات به همراه شیخ محمد حسین برازجانی، رئیس علی دلواری، شیخ حسین خان چاه کوتاهی و زائر خضرخان اهرمی نقش مهمی ایفا کرد (نک: فرامرزی، ۶۵؛ فراشبندی، *تاریخچه ...*، ۷۲). وی در قضایای مربوط به حمایت از واسموس و دیگر مسائل جنوب ایران به طور کامل حضور یافت (فن میکوش، ۲۹۳-۲۹۴؛ فرامرزی، ۱۲-۱۳). سرانجام در ۱۳۳۷ق/۱۲۹۷ش مقاومتی که از ابتدای جنگ جهانی بر ضد نیروهای انگلیسی در این منطقه شروع شده بود، درهم شکست. غضنفرالسلطنه پس از مدتی مقاومت در کوههای شرق برازجان، به شیراز رفت و آقاخان ضرغام السلطنهٔ زیارتی حاکم برازجان گردید (مابرلی، ۵۰۶-۵۰۹؛ اتابک زاده، ۲۶۸). او دو سال حکومت کرد و سپس بار دیگر غضنفرالسلطنه در ۱۳۳۹ق به برازجان بازگشت و به حکومت رسید (همو، ۲۶۸-۲۷۱). در این فاصله راه‌آهنی به‌طول ۵۰کمـ از بوشهر به برازجان توسط انگلیسیها کشیده شد که عمر چندانی نداشت (*ایرانشهر*، ۱۴۷۶/۲-۱۴۷۷؛ محبوبی، ۳۳۶/۲-۳۳۷). غضنفرالسلطنه ۹سال دیگر بر برازجان حکومت کرد، اما دورانی پرکشمکش هم در داخل قلمرو خود و هم با حکومت مرکزی آغاز گردید و در نتیجهٔ سرکوبهای عمومی اوایل سلطنت رضاشاه در ۱۳۰۸ش در نبردی که بین وی و افرادش از سویی و قوای دولتی درگرفت، کشته شد (بیات، ۹۱-۹۲؛ بامداد، ۱۹۴/۶-۱۹۵).

در دورهٔ رضا شاه برازجان از نظر اداری شروع به رشد کرد و مؤسسات جدید اداری مانند شهرداری، دارایی و نیز کارخانهٔ برق تأسیس شد (محبوبی، ۴۴۲/۳). در ۱۳۱۶ش بنا بر اصلاح قانون تقسیمات کشوری، برازجان بخشی از شهرستان بوشهر از استان هفتم گردید (نک: *مجموعهٔ قوانین ...*، ۸۱، ۸۸-۸۹).

با خروج رضاشاه از ایران خوانین جنوب بار دیگر به جنبش درآمدند. در ۱۳۲۵ش که در تاریخ جنوب موسوم به «سال نهضتی» است، ابراهیم خان پسر غضنفرالسلطنه مدت یک سال حکومت کرد. او آخرین خان برازجان بود که در ۱۳۵۵ش درگذشت (تحقیقات میدانی).

در ۱۳۳۳ش فرمانداری دشتی و دشتستان، تابع فرمانداری کل بنادر و جزایر خلیج فارس تأسیس گردید و در ۱۳۵۸ش، برازجان مرکز شهرستان دشتستان شد.

مآخذ: اتابک زاده، سروش، *جایگاه دشتستان در سرزمین ایران*، شیراز، ۱۳۷۳ش؛ *اشکال العالم*، منسوب به ابوالقاسم جیهانی، ترجمهٔ علی‌بن عبدالسلام کاتب، به کوشش فیروز منصوری، مشهد، ۱۳۶۸ش؛ اعتماد السلطنه، محمد حسن، *مرآة البلدان*، به کوشش عبدالحسین نوایی و هاشم محدث، تهران، ۱۳۶۸ش؛ *ایرانشهر*، کمیسیون ملی یونسکو در ایران، تهران، ۱۳۴۳ش/۱۹۶۴م؛ بامداد، مهدی، *شرح حال رجال ایران*، تهران، ۱۳۵۱ش؛ بیات، کاوه، *شورش عشایری فارس*، تهران، ۱۳۶۵ش؛ پولاک، یاکوب ادوارد، *سفرنامه*، ترجمهٔ کیکاووس جهانداری، تهران، ۱۳۶۱ش؛ حکیم، محمد تقی، *گنج دانش (جغرافیای تاریخی شهرهای ایران)*، به کوشش محمد علی صوتی و جمشید کیانفر، تهران، ۱۳۶۶ش؛ خورموجی، محمدجعفر، *تاریخ قاجار (حقایق الاخبار ناصری)*، به کوشش حسین خدیوجم، تهران، زوار؛ خیراندیش، عبدالرسول، «زمینه‌های اداری و اقتصادی قیام...»، *رئیس علی دلواری* بوشهر، ۱۳۷۳ش؛ سدیدالسلطنه، محمد علی، *سفرنامه*، به کوشش احمد اقتداری، تهران، ۱۳۶۲ش؛ *سرشماری عمومی نفوس و مسکن* (۱۳۷۵ش)، نتایج تفصیلی، استان بوشهر، شهرستان دشتستان، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۷۶ش؛ سرفراز، علی اکبر، «کشف کاخی از عهد کورش کبیر در ساحل خلیج فارس»، *باستان‌شناسی و هنر ایران*، تهران، ۱۳۵۰ش، شم ۷- ۸؛ سعیدیان، عبدالحسین، *دایرةالمعارف سرزمین و مردم ایران*، تهران، ۱۳۶۰ش؛ عرفان، حیدر، *کارنامهٔ دشتستان*، شیراز، ۱۳۷۹ش؛ فراشبندی، علیمراد، *تاریخچهٔ حزب دمکرات فارس*، شیراز، ۱۳۵۹ش؛ همو، *جنوب ایران در مبارزات ضد استعماری*، تهران، ۱۳۶۵ش؛ فرامرزی، احمد، *شیخ حسین خان چاه‌کوتاهی در جنگ مجاهدین دشتستان و تنگستان با دولت انگلیس*، به کوشش قاسم یاحسینی، تهران، ۱۳۷۷ش؛ فرصت، محمدنصیر، *آثار عجم*، به کوشش علی دهباشی، تهران، ۱۳۵۳ش؛ *فرهنگ جغرافیایی آبادیهای کشور (کازرون)*، ادارهٔ جغرافیایی ارتش، تهران، ۱۳۶۲ش، ج ۱۰۲؛ فسایی، حسن، *فارس نامهٔ ناصری*، به کوشش منصور رستگار فسایی، تهران، ۱۳۶۷ش؛ فن میکوش، داگوبرت، *واسموس*، ترجمهٔ کیکاووس جهانداری، قم، ۱۳۷۷ش؛ کرزن، جرج، ن.، *ایران و قضیهٔ ایران*، ترجمهٔ غلامعلی وحید مازندرانی، تهران، ۱۳۶۷ش؛ مابرلی، جیمز فردریک، *عملیات در ایران*، ترجمهٔ کاوه بیات، تهران، ۱۳۶۹ش؛ محبوبی اردکانی، حسین، *تاریخ مؤسسات تمدنی جدید در ایران*، تهران، ۱۳۵۷ش؛ *مجموعهٔ قوانین سال ۱۳۱۶ش*، وزارت کشور، تهران، ۱۳۱۶ش؛ مفخم پایان، لطف‌الله، *فرهنگ آبادیهای ایران*، تهران، ۱۳۳۹ش؛ نولدکه، تئودر، *تاریخ ایرانیان و عربها در زمان ساسانیان*، ترجمهٔ عباس زریاب،تهران، ۱۳۵۸ش؛ وثوقی،محمدباقر، *بیرم دارالاولیای لارستان*، قم، ۱۳۷۵ش؛ *وقایع اتفاقیه*، (مجموعهٔ گزارشهای خفیه نویسان انگلیس)، به کوشش سعیدی سیرجانی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ تحقیقات میدانی مؤلف.

عبدالرسول خیراندیش

بَراعَتِ اِسْتِهْلال، یکی از صنایع بدیع معنوی. براعت در لغت به معنی کامل شدن در هنر و فضل (*غیاث اللغات*، ذیل براعت) و نیز به معنی تفوق و برتری است (تهانوی، ۱۳۵/۱). استهلال مصدر باب استفعال به معنی دیدن هلال و بانگ کردن کودک (زوزنی، ذیل استهلال)، یا آوای نوزاد است بدانگاه که از مادر زاده شود (تهانوی، همانجا). در دانش بدیع و در «علم تقریض که عبارت است از دانستن کیفیت انشای شعر» (آملی، ۱۶۸/۱)، براعت استهلال از فروع صنعت حسن ابتدا و اخص از آن است (سیوطی، *الاتقان*...، ۳۶۳/۳؛ تقوی، ۲۱۴) و مراد از این صنعت آن است که آغاز سخن، مناسب حال گوینده و متناسب با مقصود وی باشد و مقدمه بر مسائل و مباحثی دلالت کند که در متن (ذی المقدمه) بیان می‌شود و موردبحث قرار می‌گیرد

(تفتازانی، *المطول*، ۴۰۶، مختصر...، ۲۱۲؛ جرجانی، ۴۵؛ سیوطی، همانجا؛ کاشفی، ۱۳۳)؛ بدین‌معنا که نویسنده یا شاعر با الفاظی دلپذیر و بدیع و با اشاراتی لطیف، مقدمه‌ای مناسب و متناسب با موضوعی که می‌نویسد و می‌سراید، ترتیب دهد، بدان‌سان که شنونده و خوانندهٔ صاحب ذوق سلیم دریابد که مقصود او چیست و در ادامهٔ سخن چه خواهد گفت (آملی، ۱/۱۷۵ـ۱۷۶؛ تهانوی، ۱/۱۳۵؛ معزی، ۱۱۲). چنانکه بهترین ابیات، بیتی است که چون صدر آن را بشنوند، قافیهٔ آن را تشخیص دهند (جاحظ، ۱/۱۱۶) و بدین‌سان ادامهٔ سخن را پیش‌بینی کنند.

براعت استهلال گونه‌ای تناسب و مراعات نظیر است که به سر آغاز سخن اختصاص دارد و از تناسب و هماهنگی مقدمه ــ اعم از دیباچهٔ کتاب، تشبیب قصیده، پیش درآمد مقاله و خطابه ــ با متن خبر می‌دهد (تفتازانی، همانجاها؛ ابن ابی الاصبع، ۱۶۸؛ همایی، ۱/۳۰۳). قرآن شناسان سورهٔ مبارک فاتحة الکتاب (۲) را نمونهٔ برجستهٔ براعت استهلال به شمار آورده‌اند؛ بدین‌معنا فاتحة الکتاب، مقدمه‌ای است بر قرآن کریم که مشتمل بر تمام مقاصد قرآن است (سیوطی، معترک...، ۱/۵۸، *الاتقان*، ۳/۳۶۳ـ۳۶۴؛ تهانوی، ۱/۱۳۶) و دارای صنعت براعت استهلال، چنانکه «رَبِّ الْعالَمینَ» و «اَلرَّحْمٰنِ الرَّحیمِ» اشارت است به معرفت خدا و صفات او؛ «مالِکِ یَوْمِ الدّینِ»، اشارت است به معاد؛ «ایّاکَ نَعْبُدُ وَ ایّاکَ نَسْتَعینُ» بیانگر معرفت عبادت و انقیاد به امر خداست؛ «اِهْدِنَا الصِّراطَ الْمُسْتَقیمَ» حاکی از علم سلوک است؛ «اَنْعَمْتَ عَلَیْهِمْ» از مردم سعادتمند گذشته خبر می‌دهد که از خدا اطاعت کرده‌اند؛ «غَیْرِ الْمَغْضوبِ... (تا پایان سوره)» اشارت است به مردم تیره‌بختی که درگذشته می‌زیسته، و عصیان ورزیده‌اند (سیوطی، همانجا؛ معزی، ۱۱۳). همچنین قرآن شناسان جمیع فواتح سور قرآن را متناسب با موضوع و محتوای آنها، همهٔ سوره‌ها را دارای صنعت براعت استهلال دانسته‌اند (علی‌خان مدنی، ۱/۳۴؛ نیز نک: خطیب قزوینی، ۴۲۹؛ سیوطی، معترک، همانجا).

از نمونه‌های برجستهٔ صنعت براعت استهلال در شعر فارسی یکی مقدمهٔ داستان رستم و سهراب (فردوسی، ۲/۱۶۹) است و دیگری مقدمهٔ داستان رستم و اسفندیار (همو، ۶/۲۱۶): در مقدمهٔ داستان رستم و سهراب از طرح فلسفهٔ مرگ و حکایت قضا و قدر، خوانندهٔ صاحب ذوق سلیم درمی‌یابد که سخن دربارهٔ مرگی نابهنگام است؛ و در مقدمهٔ داستان رستم و اسفندیار آشکار می‌شود که از حادثه‌ای بزرگ و نامبارک سخن خواهد رفت. همچنین از نمونه‌های بسیار خوبِ این صنعت مطلع غزلی است از حافظ (شم ۳۹۰):

افسر سلطان گل پیدا شد از طرف چمن
مقدمش یارب مبارک باد بر سرو و سمن

این بیت اشارت دارد به جلوس پادشاهی بر تخت سلطنت که حافظ از او امید دادگری و هنرپروری داشته است.

صنعت براعت استهلال را از آن‌رو بدین‌نام خوانده‌اند که سخن آراسته بدان، سخنی است که بر دیگر سخنها برتری دارد؛ و همانندی این صنعت به آوای کودک در آغاز تولد، آن است که چون کودک آوا برآورد، نخست وجود خود را اعلام می‌دارد، سپس روشن می‌شود که پسر است، یا دختر و صنعت براعت استهلال هم نخست، اعلام می‌دارد که حکایتی درخور توجه و مسأله‌ای مهم در پیش است و سپس معلوم می‌سازد که مضمون و محتوای درخور توجه نوشته یا سروده چیست.

مآخذ: آملی، محمد، *نفایس الفنون*، به کوشش ابوالحسن شعرانی، تهران، ۱۳۷۷ق؛ ابن ابی الاصبع، عبدالعظیم، *تحریر التحبیر*، به کوشش حفنی محمد شرف، قاهره، ۱۳۸۳ق؛ تفتازانی، مسعود، *مختصر المعانی*، استانبول، ۱۳۱۷ق؛ همو، *المطول*، چ سنگی، تهران؛ تقوی، نصرالله، *هنجار گفتار*، اصفهان، ۱۳۶۳ش؛ تهانوی، محمداعلی، *کشاف اصطلاحات الفنون*، به کوشش اشپرنگر، کلکته، ۱۸۶۲م؛ جاحظ، عمرو، *البیان و التبیین*، به کوشش عبدالسلام محمدهارون، قاهره، ۱۳۶۷ق/۱۹۴۸م؛ جرجانی، علی، *التعریفات*، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ حافظ شیرازی، *دیوان*، به کوشش محمد قزوینی و قاسم غنی، تهران، ۱۳۶۷ش؛ خطیب قزوینی، محمد، *التلخیص فی علوم البلاغة*، به کوشش عبدالرحمان برقوقی، بیروت، ۱۹۰۴م؛ زوزنی، حسین، *المصادر*، به کوشش تقی بینش، مشهد، ۱۳۴۵ش؛ سیوطی، *الاتقان*، به کوشش محمدابوالفضل ابراهیم، تهران، ۱۳۶۳ش؛ همو، معترک *الاقران*، به کوشش احمد شمس‌الدین، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ علی‌خان مدنی، *انوار الربیع فی انواع البدیع*، به کوشش شاکر هادی شکر، نجف، ۱۳۸۸ق؛ غیاث *اللغات*، غیاث‌الدین محمد رامپوری، بمبئی؛ فردوسی، *شاهنامه*، به کوشش برتلس، مسکو، ۱۹۶۳م؛ *قرآن کریم*؛ کاشفی، حسین، *بدایع الافکار فی صنایع الاشعار*، به کوشش جلال‌الدین کزازی، تهران، ۱۳۶۹ش؛ معزی، نجفقلی، *درهٔ نجفی*، به کوشش حسین آهی، تهران، ۱۳۵۵ش؛ همایی، جلال‌الدین، *فنون بلاغت و صناعات ادبی*، تهران، ۱۳۶۱ش.

اصغر دادبه

بُراق، نام مرکوب پیامبر(ص) در سفر معراج. براق از مصدر «بَرق»، به معنای درخشش و آذرخش است. در غالب آثار لغوی به اطلاق این نام بر مرکوب پیامبر(ص) در معراج به سبب سرعت شگفت‌انگیز یا درخشندگی بسیار آن اشاره شده است (مثلاً نک: جوهری، ۳/۱۴۴۸؛ ابن منظور، ذیل بَرَق؛ ابن اثیر، ۱/۱۲۰).

در کهن‌ترین روایات موجود از واقعهٔ معراج، از مرکوب پیامبر(ص) در این سفر یاد شده است؛ گرچه در جزئیات موضوع اختلاف بسیار است. مدلول بیشتر روایات، آن را جانوری سپیدرنگ با جُثه‌ای میان استر و درازگوش نشان می‌دهد که نزدیک رانهایش دو بال داشته، و به اندازهٔ دورترین جایی که می‌دیده، گام برمی‌داشته است (نک: احمد بن حنبل، ۳/۱۴۸، ۵/۳۹۴؛ بخاری، ۴/۱۳۳، ۵/۶۷؛ ابن هشام، ۲/۳۸؛ ابن سعد، ۱/۲۱۴). در برخی روایتهای دیگر، جزئیات بیشتری از اوصاف براق و به ویژه آرایش خاص زین و برگ او آمده است (مثلاً نک: یعقوبی، ۲/۲۶؛ کلینی، ۸/۳۷۶؛ ابوالفتوح رازی، ۱۲/۱۲۸، ۱۳۰؛ طبرسی، ۱۱۱ـ۱۱۲). در پاره‌ای روایات دیگر، تنها به نام براق به عنوان مرکوب پیامبر(ص) در معراج بدون هرگونه توصیف اشاره شده است (نک: بلاذری، ۱/۲۵۵؛ طبری، ۸/۴؛ قس: ابن اسحاق، ۲۹۷، که تنها از «فرس ابلق» نام برده است). همچنین گفته‌اند که براق مرکوب پیامبران بوده (ابن هشام، ابن منظور، همانجاها؛ نیز نک: ازهری، ۹/۱۳۳)، و به ویژه ابراهیم خلیل(ع) با آن به زیارت بیت‌الحرام رفته است (طبری،

۵/۸؛ دمیری، ۱/۱۰۷). اما در غالب روایات از قول جبرائیل ــ که براق را در آغاز سفر نزد رسول خدا(ص) آورد ــ آمده است که پیامبر(ص) نزد خداوند از همهٔ کسانی که پیش‌تر بر براق سوار شده‌اند، برتر و محبوب‌تر است (نک: ابن هشام، ابن سعد، همانجاها؛ نیز نک: عیاشی، ۲/۲۷۷؛ قمی، ۲/۳).

بنابر غالب روایات، پیامبر(ص) در معراج، به بیت‌المقدس سفر کرد (ابن هشام، ۲/۳۹) و برای دیدار با پیامبران بزرگ پیشین فرود آمد و افسار براق را به همانجایی بست که پیامبران پیش از او بسته بودند (ابن سعد، همانجا؛ مقریزی، ۸/۲۱۴). به همین سبب، مسلمانان دیوار غربی حرم شریف در بیت‌المقدس را «دیوار براق» نامیده‌اند و زمینهای اطراف آن همگی وقف هستند (جرّار، ۳۶-۳۷؛ دروزه، ۳/۵۵ - ۵۶؛ زعیتر، ۸۱ ب). این دیوار از حدود قرن ۱۰ق/۱۶م برای یهودیان که می‌پنداشتند بخشی از «هیکل سلیمان» است و به آن نامِ «دیوار نُدبه» داده‌اند، جنبهٔ تقدس یافت (مسیری، ۴/۱۷۰؛ موسوعة...، ۱/۸۷۹ - ۸۸۰) و به ویژه از قرن ۱۳ق/۱۹م کوشیدند به هر طریق بر این دیوار و اطراف آن تسلط یابند. آنها برای این کار و برگذاری مراسم مذهبی خود به زور متوسل شدند و همین موجب درگیریهایی میان ایشان و مسلمانان شد (مسیری، همانجا). حوادث سپتامبر ۱۹۲۲م/شهریور ۱۳۰۱ش که در آن شماری از دو طرف به قتل رسیدند و در منابع از آن به «انقلاب براق» یاد شده است، اوج این درگیریها بود (دروزه، ۳/۵۵ ب؛ دباغ، ۱۰(۲)/۲۶۲ ب؛ نیز نک: عسلی، ۱۲، جم). سرانجام کار داوری به دولت انگلیس که بر فلسطین قیمومت داشت، واگذار شد. تا اینکه در باب مالکیت دیوار رأی به نفع مسلمانان صادر شد، اما مراسم مذهبی یهودیان به شرط آنکه ادوات خاص آن را به کار نبرند، آزاد اعلام شد (برای مجموعهٔ اسناد، نک: *الحق العربی...*، ۹، جم). پس از ۱۹۶۷م/۱۳۴۶ش و اشغال بیت‌المقدس توسط اسرائیل، دیوار مذکور موقعیتی خاص یافت و نیروهای اسرائیلی خانه‌های پیوسته به دیوار را ویران کردند و در برابر آن میدان ساختند (برای تفصیل، نک: مسیری، همانجا).

مآخذ: ابن اثیر، مبارک، *النهایة*، به کوشش طاهر احمد زاوی و محمود محمد طناحی، قاهره، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۳م؛ ابن اسحاق، محمد، *السیر و المغازی*، به کوشش سهیل زکار، بیروت، ۱۳۹۸ق/۱۹۷۸م؛ ابن سعد، محمد، *الطبقات الکبریٰ*، بیروت، دارصادر؛ ابن منظور، *لسان*؛ ابن هشام، عبدالملک، *السیرة النبویة*، به کوشش مصطفی سقا و دیگران، قاهره، ۱۳۵۵ق/۱۹۳۶م؛ ابوالفتوح رازی، حسین، *روض الجنان و روح الجنان*، به کوشش محمدجعفر یاحقی و محمد مهدی ناصح، مشهد، ۱۳۶۶-۱۳۷۲ش؛ احمد بن حنبل، *مسند*، قاهره، ۱۳۱۳ق؛ ازهری، محمد، *تهذیب اللغة*، به کوشش عبدالسلام هارون، قاهره، الدار المصریه؛ بخاری، محمد، *صحیح*، بیروت، دارالجیل؛ بلاذری، احمد، *انساب الاشراف*، به کوشش محمد حمیدالله، قاهره، ۱۹۵۹؛ جرار، حسنی ادهم، *شعب فلسطین*، عمان، ۱۹۹۲م؛ جوهری، اسماعیل، *الصحاح*، به کوشش احمد عبدالغفور عطار، بیروت، ۱۳۹۹ق/۱۹۷۹م؛ *الحق العربی فی حائط المبکیٰ فی القدس*، بیروت، ۱۹۶۸م؛ دباغ، مصطفی، *بلادنا فلسطین*، عمان، ۱۳۹۶ق/۱۹۷۶م؛ دروزه، محمد عزت، *حول الحرکة العربیة الحدیثة*، صیدا، ۱۹۵۱م؛ دمیری، محمد، *حیاة الحیوان الکبریٰ*، بیروت، داراحیاء التراث العربی؛ زعیتر، اکرم، *القضیة الفلسطینیة*، عمان، ۱۹۸۶م؛ طبرسی، احمد، *الاحتجاج*، به کوشش ابراهیم بهادری و محمدهادی، تهران، اسوه؛ طبری، *تفسیر*؛ عسلی، بسام، *ثورة البراق*، بیروت، ۱۹۹۱م؛ عیاشی، محمد، *التفسیر*، به کوشش هاشم رسولی محلاتی، تهران، ۱۳۸۰ق؛ قمی، علی، *تفسیر*، به کوشش طیب موسوی جزایری، نجف، ۱۳۸۷ق؛ کلینی، محمد، *الکافی*، به کوشش علی‌اکبر غفاری، تهران، ۱۳۸۹ق؛ مسیری، عبدالوهاب محمد، *موسوعة الیهود و الیهودیة و الصهیونیة*، بیروت، ۱۹۹۹م؛ مقریزی، احمد، *امتاع الاسماع*، به کوشش محمد عبدالحمید نمیسی، بیروت، ۱۴۲۰ق/۱۹۹۹م؛ *موسوعة السیاسة*، بیروت، ۱۹۸۵م؛ یعقوبی، احمد، *تاریخ*، بیروت، دارصادر.

علی بهرامیان

بَراقْ بابا (۶۵۵ -۷۰۷ق/۱۲۵۷-۱۳۰۷م)، صوفی مشهور عصر ایلخانان.

نام بَراق (= سگ) در زبان ترکیِ قپچاقی میان مغولها و ترکهای سده‌های ۷ تا ۹ق/۱۳ تا ۱۵م نامی معمول بوده است؛ با اینهمه، در وجه تسمیهٔ براق بابا گفته‌اند که چون وی لقمهٔ مراد خویش ساری سلتوق را بلعید، به او لقب براق دادند (کاشغری، ۱/۳۱۵؛ اینان، 151؛ EI²)؛ اما این کلمه در مآخذ عربی، به قیاس لفظ عربی بُراق، به ضم خوانده شده، و با آن کلمه خلط گردیده است (مثلاً نک: صفدی، *الوافی*...، ۱۰/۱۰۶؛ *اعیان*...، ۱/۲۲۶؛ ذهبی، ۴/۱۳؛ ابن تغری بردی، *النجوم*، ۸/۱۶۹).

دربارهٔ خاستگاه و خاندان براق بابا در مآخذ متقدم و متأخر مطالبی آمده که در بهره‌برداری از آنها نباید جانب احتیاط را از دست داد. در یکی از تاریخهای عثمانی ــ که به اسم سلطان مرادخان عثمانی نوشته شده ــ آمده است که براق بابا یکی از دو فرزند عزالدین کیکاووس، از سلاجقهٔ روم (حک ۶۴۳ - ۶۵۵ق/۱۲۴۵-۱۲۵۷م) بود که در اواخر عمر پس از درگیریهایی به دست واسیلیوس، امپراتور بیزانس اسیر شده بود. هنگامی که عزالدین کیکاووس به یاری قتلغ ملک از قلعه‌ای که در آن محبوس بود، گریخت، دو فرزند خود را در آنجا بر جا گذاشت. براق بابا نخست تحت نظر بطریق روم آموزش دید و به مسیحیت گروید، اما بعدها به ساری سلتوق، از صوفیان معروف آن دیار پیوست، اسلام آورد و از مریدان او شد (گولپینارلی، 37، حاشیه؛ آق‌سرایی، ۷۵ ب؛ قس: ویتک، 659-658). در روایتهای دیگر، براق بابا را تنها از خانواده‌ای اشرافی و ثروتمند دانسته‌اند و به شاهزادگی او اشاره نکرده‌اند (ابن تغری بردی، *المنهل*...، ۳/۲۴۷؛ ابن حجر، ۲/۴). در واقع تنها پیوند قاطعی که میان عزالدین کیکاووس و براق بابا می‌توان یافت، آن است که عزالدین در ۶۵۵ق به شهر توقات (بین قونیه و سیواس در روم) گریخت (نک: لین‌پول، ۱۳۸؛ زامباور، ۲۱۸) و براق بابا نیز در همان سال، در همان شهر به دنیا آمد (ابن تغری بردی، ابن حجر، همانجاها) و نسبت «رومی» وی نیز از همین‌جاست.

براق بابا پس از پیوستن به ساری سلتوق تقریباً به همهٔ نقاط آناتولی سفر کرد و در تاریخی نامعلوم از او جدا شد، ولی در آن هنگام وی چندان شهرت یافته بود که چون به ایران سفر کرد، در دربار غازان‌خان (حک ۶۹۴ -۷۰۳ق/۱۲۹۵-۱۳۰۴م)، حکمران ایلخانی، مورد لطف و توجه او قرار گرفت. پس از مرگ غازان‌خان، براق بابا نزد پسر وی اولجایتو نیز از حرمت بسیار برخوردار بود، چندان‌که اولجایتو او را به

نمایندگی از سوی خود به نقاط مختلف می‌فرستاد؛ از جمله در ۷۰۵ یا ۷۰۶ق براق بابا با صد تن از مریدانش با نامه‌ای از سلطان ایلخانی، نزد ملک ناصر به شهر دمشق رفت (صفدی، *الوافی*، همانجا؛ ابن دواداری، ۱۵۰/۹؛ ابن تغری بردی، *النجوم*، نیز ابن حجر، همانجاها). افرم که از دوستداران صوفیه در آن ناحیه بود، قاضی قطب‌الدین ابن شیخ سلامیه، ناظر سپاه را به قابون فرستاد تا از حال این گروه جویا شود (صفدی، همان، ۱۰۶/۱۰ـ۱۰۷؛ ابن طولون، ۳۲۰/۱). گفته‌اند: از براق بابا نزد افرم کراماتی ظاهر شد و به همین سبب، افرم هدایایی تقدیم او کرد (صفدی، همانجا).

به گفتهٔ ذهبی براق بابا در آن روزگار حدود ۴۰ سال داشت و با هیأتی شگفت به شام وارد شد (۱۳/۴). وضع ظاهری این گروه از صوفیان که با او به شام درآمدند، چندان شگفت بود که صفدی به وصف یکی از ایشان پرداخته، و سراج‌الدین محار در قطعه شعری به تفصیل وضع ایشان را وصف کرده است (صفدی، *اعیان*، ۲۲۵/۱ـ۲۲۶، *الوافی*، ۱۰۷/۱۰ـ۱۱۰؛ ابن تغری بردی، همانجا). سپس براق بابا و مریدانش از شام راهی مصر شدند، اما از ورود ایشان به آنجا جلوگیری شد. پس ناچار به بیت‌المقدس رفتند و در ۷۰۷ق دوباره به ایران بازگشتند (همو، *المنهل*، ۲۴۹/۳؛ ابن حجر، ۵/۲).

اینکه براق بابا بر مذهب تشیع بود، یا تسنن چندان روشن نیست، اما اولجایتو که خود دارای گرایش شیعی بود، او را به سرزمین گیلان گسیل داشت تا ظاهراً به تبلیغ آیین تشیع بپردازد. در آن هنگام، گیلان دستخوش آشوب و ناآرامی بود و گیلانیان یکی از فرماندهان ایلخانی به نام قتلغ را در اسارت خود داشتند. براق بابا به همراهی قطلیجا در این مأموریت کوشش می‌کرد تا موجبات آزادی او را فراهم آورد، اما چون به حدود لاهیجان رسید، مردم آن سرزمین او را به اتهام جاسوسی به قتل رساندند (صفدی، *الوافی*، ۱۰۷/۱۰؛ ابن دواداری، همانجا؛ ابوالقاسم، ۷۰؛ ابن تغری بردی، همانجا؛ «دائرة المعارف دیانت...[1]»، V/62). پس از این واقعه، به گفتهٔ ابوالقاسم کاشانی مریدان براق بابا استخوان کشتهٔ دیگری را به گمان اینکه جسد اوست، به سلطانیه آورده، دفن کردند و بر سر آن بنایی ساختند و اولجایتو نیز مبلغی به عنوان مقرری برای مریدان او معین کرد (همانجا).

با آنکه براق بابا اواخر عمر خود را در ایران گذرانید و در همانجا کشته شد، به نظر می‌رسد که وی همچنان پیروانی با عنوان براقیون در نواحی آناتولی داشته است (نک: «دائرة المعارف دیانت»، همانجا؛ *ایرانیکا*). در باب عقاید و آراء براق بابا و مریدانش در مآخذ موجود، خاصه منابع عربی آگاهیهایی آمده، و حتیٰ هیأت ظاهری ایشان نیز وصف شده، و گویا همین موضوع دست مایهٔ طعن و تمسخر مسلمانان شام بوده است (صفدی، همانجا؛ ابن تغری بردی، همان، ۲۴۸/۳؛ ابن حجر، همانجا). از روی همین اوصاف می‌توان دریافت که براق بابا و پیروانش به نحوی از «سنتهای شمنی» پیروی می‌کرده‌اند. با اینهمه، گفته شده است که او و مریدانش هر روز مانند دیگر مسلمانان نماز می‌گزارده‌اند و حتیٰ براق بابا محتسبی را برای این کار گماشته بوده است (صفدی، *اعیان*، ۲۲۵/۱؛ ابن تغری بردی، *النجوم*، نیز ابن حجر، همانجاها).

با ملاحظهٔ این تناقضات، برخی چنین نتیجه گرفته‌اند که براق بابا و پیروانش به طریقت حیدریه، از گروه قلندریه وابسته بوده‌اند («دائرة المعارف دیانت»، همانجا). فرقهٔ براقیه را گاه منسوب به جنبش بابائیه نیز دانسته‌اند، زیرا آن جنبش در نیمهٔ اول قرن ۷ق همزمان با یورش مغولان در آناتولی و در قلمرو سلاجقهٔ روم (حک ۴۷۰ـ۷۰۷ق/۱۰۱۶ـ۱۳۰۷م) پا گرفت و دامنه‌اش به ایران نیز رسید (همانجا؛ EI²؛ «دائرة المعارف زبان...[2]»، I/311). علاوه بر این، از آنجا که مرادِ براق‌بابا، ساری سلتوق از درویشهای ترک و از اولیای بکتاشیه بوده است (EI²، ذیل ساری سلتوق؛ *ایرانیکا*؛ «دائرة المعارف زبان»، همانجا)، او را به این فرقه نیز منسوب کرده‌اند.

براق بابا هم‌عصر مولانا جلال‌الدین بلخی بوده است، به همین سبب، احتمال داده‌اند که در اوایل زندگی خود مولانا را ملاقات کرده باشد؛ اما در مآخذ موجود به این موضوع اشاره‌ای نشده است. تنها می‌دانیم که حیران امیرجی، جانشین براق بابا، حسام‌الدین چلبی (د ۷۱۰ق/۱۳۱۰م) شیخ فرقهٔ مولویه را در مسکین خانهٔ براقیه در سلطانیه مهمان کرده، و از او پذیرایی نموده، و خود نیز پس از چندی برای زیارت مقبرهٔ مولانا رهسپار قونیه شده است (افلاکی، ۸۶۰/۲ ـ۸۶۱؛ گولپینارلی، ۱۱۴ـ۱۱۵، نیز 49-48؛ توران، 547-546).

براق بابا رساله‌ای کوچک از خود باقی گذاشت که بسیار موجز و پیچیده است. این رساله به ترکی قبچاقی، و مجموعه‌ای از ملفوظات وی در حالت وجد و بیخودی است که توسط یکی از مریدانش گردآوری شده است و به همین سبب، حاوی کلمات نامفهومی شبیه به شطحیات است. ۵۰ سال پس از مرگ براق بابا، قطب علوی تفسیری به زبان فارسی بر این رساله نوشت و نقل قولهای فراوانی به آن اضافه کرد. این رساله چندین بار به چاپ رسیده، و آخرین چاپ آن به کوشش گولپینارلی در ۱۹۳۶م همراه کتاب یونس *امره* انجام پذیرفته است (دیری‌اوز، 168؛ گولپینارلی، 207-202؛ *ایرانیکا*؛ «دائرة المعارف دیانت»، «دائرة المعارف زبان»، همانجاها).

مآخذ: آق‌سرایی، محمود، *مسامرة الاخبار و مسایرة الاخیار*، به کوشش عثمان توران، آنکارا، ۱۹۴۳م؛ ابن تغری بردی، *المنهل الصافی*، به کوشش نبیل محمد عبدالعزیز، قاهره، ۱۹۸۵م؛ همو، *النجوم*؛ ابن حجر عسقلانی، احمد، *الدرر الکامنة*، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۳ق/۱۹۷۳م؛ ابن دواداری، ابوبکر، *کنز الدرر*، به کوشش روبرت رومر، قاهره، ۱۳۷۹ق/۱۹۶۰م؛ ابن طولون، محمد، *القلائد الجوهریة*، به کوشش محمداحمد دهمان، دمشق، ۱۴۰۱ق/۱۹۸۰م؛ ابوالقاسم کاشانی، عبدالله، *تاریخ اولجایتو*، به کوشش مهین همبلی، تهران، ۱۳۴۸ش؛ افلاکی، احمد، *مناقب العارفین*، به کوشش تحسین یازیجی، آنکارا، ۱۹۸۰م؛ ذهبی، محمد، «ذیول العبر»، همراه *العبر*، به کوشش محمد سعید بن بسیونی زغلول، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ زامباور، *معجم الانساب و الاسرات الحاکمة*، ترجمهٔ زکی محمدحسن و حسن احمدمحمود، بیروت، ۱۴۰۰ق/

1. *Türkiye*... 2. *Türk*...

۱۹۸۰م؛ صفدی، خلیل، *اعیان العصر*، چ تصویری، به کوشش سزگین، فرانکفورت، ۱۴۱۰ق/ ۱۹۹۰م؛ همو، *الوافی بالوفیات*، به کوشش زاکلین سوبله و علی عماره، بیروت، ۱۴۰۰ق/ ۱۹۸۰م؛ کاشغری، محمود، *دیوان لغات الترک*، استانبول، ۱۳۳۳ق؛ گولپینارلی، عبدالباقی، *مولویه بعد از مولانا*، ترجمهٔ توفیق هاشم‌پور سبحانی، تهران، ۱۳۶۶ش؛ لین پول، استنلی، *طبقات سلاطین اسلام*، ترجمهٔ عباس اقبال آشتیانی، تهران، ۱۳۱۲ش؛ نیز:

Diriöz, H.A., «Kutb ül-alevi'nin Barak Baba risalesi şerhi», *Türkiyat mecmuası*, Istanbul, 1951; EI[2]; Gölpınarlı A., *Yunus Emre*, Istanbul, 1936 ; İnan, A. , «Barak efsanesi», *Belleten* , Ankara, 1949 , vol. XIII, no. 49; *Iranica;* Turan, O., «Selçuk türkiyesi din tarihine dair bir kaynak», *Fuad Köprülü armağanı*, Istanbul, 1953; *Türk dili ve edebiyatı ansiklopedisi*, Istanbul,1977; *Türkiye diyanet vakfı İslâm ansiklopedisi*, Istanbul, 1992; Wittek, P. «Yazijioghlu 'Ali on the Christian Turks of the Dobruja», *Bulletin of the School of Oreintal and African Studies*, 1952, vol. XIV.

رضوان مساح

بُراقِ حاجِب (حک ۶۱۹ ـ۶۳۲ق/۱۲۲۲ـ ۱۲۳۵م)، سر سلسلهٔ قَراختاییان یا قُتْلُغ خانیان، از حکومتهای نیمه مستقل محلی در روزگار ایلخانان مغول، در منطقهٔ کرمان. نام او در بیشتر منابع متقدم بُراق آمده، اما تلفظ درست این نام بَرَق به معنای سگ شکاری تیزتک یا پُرموست (کاشغری، ۳۱۵/۱؛ نیز نک: بارتولد، ۳۵۴، حاشیه؛ EI[2], I/311؛ قس: دورفر، II/280؛ ابن اثیر، ۴۵۳/۱۲ـ۴۵۴: «بلاق» که احتمالاً تصحیف است).

براق و برادرش از امرای گورخان قراختایی بودند (ناصرالدین، ۲۲؛ حمدالله، ۵۲۸؛ نیز نک: نسوی، ۱۲۶). گورخان آن دو را به عنوان سفیر و برای دریافت باج و مالیات نزد سلطان علاءالدین تکش خوارزمشاه (ناصرالدین، همانجا؛ شبانکاره‌ای، ۱۹۵؛ محمد بن ابراهیم، ۲۰۱)، و به روایتی نزد سلطان محمد خوارزمشاه فرستاد (نک: نسوی، حمدالله، همانجاها؛ قزوینی، ۲۱۹ـ۲۲۰)؛ اما به آنها اجازهٔ مراجعت داده نشد، تا آنکه سلطان محمد، قراختاییان را برانداخت و به تدریج بر مقام و منزلت براق افزود؛ چنانکه نه تنها به او منصب حاجبی سلطان بخشید، بلکه مسئولیت دیوان مظالم و اتابکیِ فرزندش غیاث‌الدین، والی کرمان را بر عهدهٔ او گذاشت (ناصرالدین، همانجا؛ خواندمیر، *حبیب السیر*، ۶۵۴/۲).

با مرگ سلطان محمد خوارزمشاه، غیاث‌الدین در عراق عجم مستقر شد و براق را سمت شحنگی اصفهان داد (جوینی، ۲۱۱/۲؛ ناصرالدین، شبانکاره‌ای، همانجاها؛ خواندمیر، همان، ۲۶۷/۳، *مآثر...*، ۱۳۶) و به هنگام عزیمت به عراق عجم، نیابت خود را در حکومت کرمان به وی سپرد (نسوی، ۴۰، ۱۲۶؛ ابن خلدون، ۵(۲)/۲۶۲؛ نیز نک: اقبال، ۱۱۳)؛ اما از آنجا که براق ارکان حکومت خوارزمشاهی را متزلزل می‌دید، یا بدان سبب که میان او و تاج‌الدین کریم الشرق وزیر غیاث‌الدین اختلافاتی بروز کرده بود (رشیدالدین، ۵۵۵/۱؛ ناصرالدین، ۲۲ـ۲۳؛ حمدالله، همانجا)، از غیاث‌الدین اجازه خواست تا درپی سلطان جلال‌الدین خوارزمشاه، یا برای پیوستن به سلطان شمس‌الدین ایلتُتْمش پادشاه دهلی که او نیز از قوم قراختای بود، از راه کرمان به هندوستان رود (جوینی، ۲۱۱/۲ـ۲۱۲؛ حمدالله، همانجا؛ ناصرالدین، ۲۳). در بین راه شجاع‌الدین ابوالقاسم زوزنی والی کرمان به طمع اموال براق و گرفتن اسیر، در جیرفت بر ایشان تاخت، اما شکست خورد و براق پس از کشتن وی در ۶۱۹ق بر گواشیر، مرکز کرمان مسلط شد (برای تفصیل، نک: ناصرالدین، همانجا؛ حمدالله، ۵۲۸ ـ۵۲۹؛ میرخواند، ۴۱۳/۴؛ محمد بن ابراهیم، همانجا؛ نیز نک: منهاج، ۳۱۴/۱ـ۳۱۵). بدین ترتیب، براق که موقع را مناسب یافته بود، با تصرف ولایت کرمان، از عزیمت به هند منصرف شد و توانست در دورهٔ فترت میان انقراض خوارزمشاهیان و استقرار مغولان در ایران، حکومتی محلی برپا سازد.

در ۶۲۱ق/۱۲۲۴م سلطان جلال‌الدین که در اندیشهٔ گردآوری سپاه برای رویارویی با مغولان بود، از هند روی به کرمان نهاد. براق پس از فرستادن پیشکشهایی، در قریهٔ بهرامجرد در ۱۰ فرسنگی گواشیر به استقبال او رفت و دختر خود را نیز به عقد وی درآورد (وصاف، ۵۸۳ـ ۵۸۴؛ نیز نک: وزیری، ۱۴۳؛ بویل، 323). اما بـه تدریج آثار مکر و دورویی براق آشکار شد و با اینکه برخی از سرداران جلال‌الدین عزم داشتند او را به بند کشند، سرانجام، سلطان به اشارهٔ یکی از نزدیکان سختگیری بر براق را به مصلحت ندید (نسوی، ۱۲۷؛ ابن خلدون، نیز اقبال، همانجاها). پس از چندی، سلطان جلال‌الدین که به قصد شکار از گواشیر بیرون رفته بود، براق تمارض کرد و از همراهی او تن زد؛ آنگاه وی همراهان جلال‌الدین را از شهر بیرون کرد و دروازه‌ها را به روی ایشان بست. سلطان، ناچار حکومت براق را به ظاهر تأیید کرد و به روایتی به وی لقب قتلغ خان بخشید (نک: کاشغری، ۲۶۹/۱؛ دورفر، III/551: قتلغ = نیک بخت، دولتمند) و خود به سوی شیراز روان شد (جوینی، ۲۱۳/۲ـ۲۱۴؛ رشیدالدین، ۵۴۸/۱ـ۵۴۹؛ ناصرالدین، ۲۳ـ۲۴؛ نیز نک: بویل، همانجا؛ قس: جوینی، ۲۱۱/۲).

در جمادی‌الآخر ۶۲۳ که جلال‌الدین خوارزمشاه در گرجستان مشغول نبرد بود، براق از فرمان او سرپیچید و دوری سلطان را از نواحی مرکزی ایران، موقع مناسبی برای بسط قلمرو خود و تسلط بر عراق عجم دانسته، با مغولان نیز ارتباط یافت و بنا به روایتی، آنان را از شمار قوای جلال‌الدین و فتوحاتش آگاه ساخت (ابن اثیر، ۴۵۳/۱۲ـ۴۵۴). از این رو، جلال‌الدین برای دفع فتنه به شتاب تمام به همراه برادرش غیاث‌الدین، خود را از تفلیس به کرمان رساند. براق که از سلطان بیمناک بود، از در عذرخواهی و اظهار اطاعت درآمد و سلطان نیز او را بخشید (وصاف، ۵۸۵؛ حمدالله، ۴۹۸؛ میرخواند، ۴۲۹/۴؛ نیز نک: بویل، 329). به روایت دیگری، براق مقر خود را ترک کرد و در یکی از دژهای کرمان متحصن شد. جلال‌الدین که دانست دستیابی به دژ محتاج صرف وقت بسیار است و از سوی دیگر، نمی‌تواند خود را در دو جبهه درگیر کند، خلعتی برای او فرستاده، وی را در حکومت کرمان ابقا کرد (ابن اثیر، ۴۵۵/۱۲؛ ابن خلدون، ۵(۲)/۲۷۵). براق نیز از ضعف خوارزمشاه و غوغای مغول استفاده کرده، پس از آنکه اقتدار خود را بر سراسر

ولایت کرمان گسترد، به تاخت و تاز در نواحی اطراف پرداخت و بر هرمز نیز دست یافت (ناصرالدین، همانجا).

در این حال، براق که می‌دانست اختلاف میان جلال‌الدین و غیاث‌الدین شدت یافته است، غیاث‌الدین را در کرمان پذیرا شد و از او در ابرقو استقبال کرد. براق حتیٰ پس از چندی، مادر غیاث‌الدین را خواستگاری کرد و غیاث‌الدین نیز به اکراه پذیرفت (جوینی، ۲/۲۰۵؛ رشیدالدین، ۱/۶۵۷-۶۵۸؛ میرخواند، ۴/۴۱۵؛ نیز نک: نسوی، ۱۷۶؛ ابن خلدون، ۵(۲)/۲۸۱). پس از مدتی، دو تن از نزدیکان براق و از جمله برادرش اغور ملک، غیاث‌الدین را به قتل براق ترغیب کردند، اما او نپذیرفت. براق که از این توطئه آگاهی یافت، غیاث‌الدین و مادرش را در ۶۲۵ق/۱۲۲۸م کشت و اطرافیان وی را نیز به قتل رسانید (ناصرالدین، ۲۵؛ فصیح، ۲/۳۰۱؛ بناکتی، ۲۴۰؛ اقبال، ۱۱۴-۱۱۵؛ بویل، 332). اما به روایتی دیگر، براق غیاث‌الدین را در قلعه‌ای محبوس ساخته، او را در آنجا به قتل آورد، یا غیاث‌الدین از زندان گریخت و به اصفهان رفت و در آنجا به فرمان سلطان جلال‌الدین کشته شد (نسوی، همانجا؛ نیز نک: ابن خلدون، ۵(۲)/۲۸۲). در عین حال، نسوی در روایت دوم تردید کرده است و می‌گوید: نامه‌ای را که براق برای جلال‌الدین به تبریز فرستاده بوده، دیده است که در آن، براق پس از برشمردن خدمات سابق خویش، از کشتن دشمن‌ترین دشمنان سلطان، یعنی غیاث‌الدین یاد کرده بود (چ عربی، ۲۴۴؛ نیز نک: ابن خلدون، همانجا).

به هر حال، براق با فرستادن سرِ غیاث‌الدین به نزد اوگتای‌قا آن (رشیدالدین، ۱/۶۵۸؛ فصیح، همانجا) مراتب فرمانبرداری خود را به اطلاع خان مغول رسانده، از او لقب قتلغ خان دریافت داشت و بدین ترتیب، حکومت خود را مورد تأیید دربار مغول قرار داد (ناصرالدین، همانجا). وی همچنین سفیری به‌سوی مستنصر خلیفهٔ عباسی (حک ۶۲۳-۶۴۰ق) روان کرد و از اسلام خود خبر داد و اظهار بندگی و اطاعت نمود. خلیفه نیز که با خوارزمشاهیان عناد می‌ورزید، به وی لقب قتلغ سلطان بخشید (جوینی، ۲/۲۱۴؛ حمدالله، ۵۲۹؛ منتخب *التواریخ*...، ۲۲؛ وزیری، ۱۴۶-۱۴۷).

در اختلافی که میان براق و علاء‌الدوله محمود، اتابک یزد رخ داد، براق به یزد لشکر کشید، اما پیش از آنکه نبردی روی دهد، غائله خاتمه یافت (وصاف، همانجا). به دنبال این وقایع، سرداران مغول که به فرمان اوگتای مأمور فتح سیستان شده بودند، از او یاری خواستند، و وی را به اطاعت از خان مغول فراخواندند. براق پاسخ داد که با لشکر خویش کار تصرف سیستان را بی‌یاری مغولان به انجام خواهد رساند (جوینی، همانجا؛ وصاف، ۲۸۷؛ قس: منهاج، ۱/۲۸۴؛ خواندمیر، *حبیب‌السیر*، ۲/۶۲۸)؛ سپس فرزند خود رکن‌الدین خواجه مبارک را به خدمت اوگتای روانه ساخت. رکن‌الدین هنوز به مقصد نرسیده بود که براق درگذشت. مرگ او در ۲۰ ذیقعده یا ذیحجهٔ ۶۳۲ روی داد (نک: جوینی، ۲/۲۱۴-۲۱۵؛ وصاف، ۲۸۸؛ میرخواند، ۴/۴۳۷؛ قزوینی، ۲۱۹-۲۲۰؛ ناصرالدین، ۲۶؛ فصیح، ۲/۳۰۶). براق را در مدرسه‌ای که خود در بیرون شهر کرمان و در محلهٔ ترک‌آباد (ترکان آباد) بنا کرده بود، دفن کردند (ناصرالدین، میرخواند، قزوینی، همانجاها؛ خواندمیر، همان، ۳/۲۶۷؛ وزیری، ۱۴۹). از این بنا که به «قُبهٔ سبز» مشهور است، اکنون تنها محوطه‌ای کوچک باقی مانده است (نک: احمدی، ۱۵۸-۱۵۹؛ کرزن، II/244؛ سایکس، 195-194؛ باستانی، ۱۲۱-۱۲۲، ۱۲۶؛ پیرنیا، ۵، ۲۶؛ لسترنج، 307-306).

براق با ایجاد پیوندهای خانوادگی با فرمانروایان هم عصر، می‌کوشید پایه‌های حکومت خویش را استوار سازد؛ چنانکه دختر بزرگش به همسری جَغَتای، خان مغول درآمد و دو تن دیگر از دخترانش با خاندان اتابکان یزد پیوند زناشویی بستند (نک: ناصرالدین، ۲۵؛ حمدالله، همانجا؛ جعفری، ۴۲؛ کاتب، ۷۱).

با آنکه براق پسری به نام مبارک خواجه (خواجه مبارک) داشت، ولایت عهدی خویش را به برادرزاده‌اش قطب‌الدین سپرده بود و همو تا دو سال حکمرانی می‌کرد؛ اما بعدها با مبارک خواجه نزاع پیدا کرد و به حکم اوگتای‌قا آن، مبارک خواجه به حکمرانی رسید (حمدالله، ۵۲۹ب) و حکومت سلسلهٔ قراختاییان تا ۷۰۳ق/۱۳۰۴م ادامه داشت.

مآخذ: ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن خلدون، *العبر*؛ احمدی کرمانی، یحیی، *فرماندهان کرمان*، به‌کوشش محمدابراهیم باستانی‌پاریزی، تهران، ۱۳۵۴ش؛ اقبال‌آشتیانی، عباس، *تاریخ مغول*، تهران، ۱۳۶۴ش؛ بارتولد، و. و.، *گزیدهٔ مقالات تحقیقی*، ترجمهٔ کریم کشاورز، تهران، ۱۳۵۸ش؛ باستانی پاریزی، محمد ابراهیم، «آرامگاه قراختاییان کرمان»، *مجلهٔ باستان‌شناسی*، تهران، ۱۳۳۸ش، شم ۳ و ۴؛ بناکتی، داوود، *تاریخ*، به‌کوشش جعفر شعار، تهران، ۱۳۴۸ش؛ پیرنیا، محمد کریم، «قبهٔ سبز کرمان، آرامگاه قراختاییان»، *آگاهی نامه*، تهران، ۱۳۵۶ش، شم ۱۹؛ جعفری، جعفر، *تاریخ یزد*، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۴۳ش؛ جوینی، عطاملک، *تاریخ جهانگشای*، به کوشش محمد قزوینی، لیدن، ۱۳۳۴ق/۱۹۱۶م؛ حمدالله مستوفی، *تاریخ گزیده*، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ خواندمیر، غیاث‌الدین، *حبیب السیر*، به کوشش محمد دبیر سیاقی، تهران، ۱۳۵۳ش؛ همو، *مآثر الملوک*، به کوشش میرهاشم محدث، تهران، ۱۳۷۲ش؛ رشیدالدین فضل‌الله، *جامع التواریخ*، به کوشش محمد روشن و مصطفیٰ موسوی، تهران، ۱۳۷۳ش؛ شبانکاره‌ای، محمد، *مجمع الانساب*، به کوشش هاشم محدث، تهران، ۱۳۶۳ش؛ فصیح خوافی، احمد، *مجمل فصیحی*، به کوشش محمود فرخ، مشهد، ۱۳۴۰ش؛ قزوینی، یحیی، *لب التواریخ*، تهران، ۱۳۶۳ش؛ کاتب یزدی، احمد، *تاریخ جدید یزد*، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۵۷ش؛ کاشغری، محمود، *دیوان لغات الترک*، به کوشش علی امیری، استانبول، ۱۳۳۳ق؛ محمد بن ابراهیم، *تاریخ سلجوقیان کرمان*، به کوشش هوتسما، لیدن، ۱۸۸۶م؛ *منتخب التواریخ معینی*، منسوب به معین‌الدین نطنزی، به کوشش ژان اوبن، تهران، ۱۳۳۶ش؛ منهاج سراج، *طبقات ناصری*، به کوشش عبدالحی حبیبی، کابل، ۱۳۴۲ش؛ میرخواند، محمد، *روضة الصفا*، تهران، ۱۳۳۹ش؛ ناصرالدین منشی کرمانی، *سمط العلی*، به کوشش عباس اقبال آشتیانی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ نسوی، محمد، *سیرت جلال‌الدین مینکبرنی*، ترجمهٔ فارسی، به کوشش مجتبی مینوی، تهران، ۱۳۴۴ش؛ همو، *سیرة السلطان جلال‌الدین منکبرتی*، به کوشش حافظ احمد حمدی، قاهره، ۱۹۵۳م؛ وزیری کرمانی، احمد علی، *تاریخ کرمان*، به کوشش محمد ابراهیم باستانی پاریزی، تهران، ۱۳۴۰ش؛ وصاف، *تاریخ*، به کوشش محمد مهدی اصفهانی، تهران، ۱۳۳۸ش؛ نیز:

Boyle, J. A., «Dynastic and Political History of the Īl-Khāns», *The Cambridge History of Iran*, vol. V, ed. J. A. Boyle, Cambridge, 1968; Curzon, G. N., *Persia and the Persian Question*, London, 1892; Doerfer, G., *Türkische und mongolische Elemente im Neupersischen*, Wiesbaden, 1965-1967; EI²; Le Strange, G., *The Lands of the Eastern Caliphate*, London, 1966; Sykes, P. M., *Ten Thousand Miles in Persia*..., New York, 1902.

روزبه زرین کوب

بُراقْ خان، یا بَراق‌خان (د ۶۶۸ق/۱۲۷۰م)، پسر یسون‌توا، از فرمانروایان خانات جغتای. از زندگی او، تا پیش از ورود به دربار قوبیلای قاآن (پایه‌گذار سلسلهٔ مغولان چین) چیزی دانسته نیست. بیشترین اطلاعات مربوط به زندگی براق را رشیدالدین فضل الله در *جامع‌التواریخ* آورده است. آغاز کار او زمانی است که قوبیلای (حک ۶۵۸-۶۹۳ق/۱۲۶۰-۱۲۹۴م)، براق را با یرلیغی (فرمانی) مبنی بر تقسیم حکومت خانات با مبارکشاه (پسر قره هولاگو) به آن سرزمین فرستاد. براق در آغاز ورود، خود را پناه‌جو وانمود کرد و حکم را پنهان نگه داشت؛ پس از چندی، اجازهٔ ورود بستگانش را گرفت و سپس، به تدریج امیران مبارکشاه را به سوی خود جلب کرد. سرانجام، مبارکشاه را عزل، و او را به مرتبهٔ مقدم بازشچیان (یوزداران) خود منصوب کرد و خود به قدرت رسید (رشیدالدین، ۷۵۵/۱-۷۷۰؛ قس: وصاف، ۶۷).

براق در اوایل سال ۶۶۳ق/۱۲۶۴م، در اوزگند رسماً به تخت نشست (همانجا) و از این پس، نسبت به قوبیلای نافرمانی پیشه کرد. نخستین اقدام براق برضد قوبیلای، بیرون راندن مُغولتای ــ شحنهٔ ترکستان، منصوب از سوی قوبیلای ــ و گماردن امیر بِکْمیش به جای او بود. از این رو، قاآن لشکری به سرکردگی قونیچی به ترکستان فرستاد که به کشته شدن بکمیش منجر گردید. اما با رسیدن براق، قونیچی که تاب مقاومت در برابر لشکریان او را نداشت، ناگزیر به فرار شد و براق نیز پس از غارت ختن، از بیم یورش قیدو (قایدو)، رقیب قدرتمند قوبیلای و حکمران طراز (تلاس)، به سوی او لشکر کشید. در نخستین نبردی که در کنار سیحون روی داد، براق پیروز شد، اما با رسیدن قوای کمکی مُنْگْکه تیمور (منگوتیمور)، براق به ماوراءالنهر عقب نشست و سمرقند را نیز غارت کرد (رشیدالدین، ۱۰۶۵/۲-۱۰۶۶؛ دربارهٔ روابط براق و قوبیلای، نک: گروسه، 329-324).

قیدو برای جلوگیری از خرابی بیشتر ماوراءالنهر، پسرعمویش قبچاق را با پیشنهاد صلح نزد براق فرستاد که از سوی او پذیرفته شد. از آن پس، براق و قیدو متحد شدند و یکدیگر را «آندا» (برادر خونی) خواندند (رشیدالدین، ۷۷۰/۱). سپس، براق در قوریلتای (شورای بزرگ شاهزادگان مغول) در مرغزار طراز شرکت جست و قرار شد که دو سوم ماوراءالنهر در اختیار او باشد و یک سوم به قیدو و منگکه تیمور برسد (همو، ۱۰۶۸/۲-۱۰۶۹؛ قس: وصاف، ۶۹، که محل را دشت قتوان ذکر کرده است). همچنین موافقت شد که براق از جیحون بگذرد و با حمله به ایران، بخشی از قلمرو اباقاخان (حک ۶۶۳-۶۸۰ق/۱۲۶۵-۱۲۸۱م) را تصرف کند. قیدو چون به براق اعتمادی نداشت و می‌خواست او را از ماوراءالنهر دور کند، با این پیشنهاد موافقت کرد. در ۶۶۵ یا ۶۶۶ق، مسعود بک از طرف قیدو و براق و به منظور جاسوسی، به خدمت اباقاخان در مازندران رسید و پس از یک هفته اقامت، به نزد براق بازگشت. پس از رفتن او، اباقاخان به ماجرا پی برد، اما نتوانست او را دستگیر کند (رشیدالدین، ۱۰۶۳/۲-۱۰۶۵؛ وصاف، ۶۹-۷۰).

براق در ۶۶۷ق/۱۲۶۹م با حمله به خراسان، حدود بدخشان تا نزدیک نیشابور را غارت کرد (همو، ۷۱). مدتی بعد، براق با تگودار اُغول ــ نوهٔ جغتای ــ که در دربار اباقاخان بود، مکاتبه کرد و او را به یاری خواند (رشیدالدین، ۱۰۷۰/۲). تگودار به قصد پیوستن به براق، به گرجستان رفت، اما اقدامش بی‌ثمر ماند و به وسیلهٔ لشکریان اباقاخان دستگیر شد (همو، ۱۰۷۰/۲-۱۰۷۱؛ حمدالله، ۵۹۱). در این گیرودار، ظاهراً میان قبچاق اغول، از یک طرف، و چَبات اغول و جلایرتای از امیران قیدو از سوی دیگر کدورتی پیش آمد، اما در واقع قیدو از آنها خواسته بود که به بهانه‌ای، لشکر براق را ترک کرده، از جنگیدن خودداری کنند. بنابراین، آن دو شاهزاده از براق جدا شدند و تلاش او برای بازگرداندن آنان نتیجه‌ای نداد (رشیدالدین، ۱۰۷۲/۲-۱۰۷۵).

در ۶۶۸ق، براق نیشابور را غارت کرد و قصد تاراج هرات را هم داشت که قُتْلُغْ تیمور او را از این کار بازداشت و قرار شد با ملک شمس‌الدین کرت از در دوستی در آیند؛ بنابراین، به او پیشنهاد همکاری و وعدهٔ واگذاری خراسان را دادند. ملک شمس‌الدین که ابتدا موافقت کرده بود، با دیدن لشکریان براق به هراس افتاد و از کردهٔ خود پشیمان شد (همو، ۱۰۷۷/۲-۱۰۷۸). در همین سال، اباقاخان به خراسان لشکر کشید و براق را به صلح دعوت کرد. او که ابتدا به صلح راضی بود، پس از مشورت با مرغائول و جلایرتای که خواهان جنگ بودند، نظرش را تغییر داد (همو، ۱۰۸۰/۲-۱۰۸۱). اشتیاق براق برای جنگ با اباقاخان به اندازه‌ای شد که نظر جلال منجم را در به تعویق انداختن جنگ نپذیرفت. پیش از آغاز جنگ، براق، ۳ تن را برای جاسوسی به اردوی اباقاخان فرستاد، اما لشکریان او، آنان را پیدا کردند و به نزد اباقاخان در هرات بردند. وی حیله‌ای به کار برد و با کشتن دو تن و آزاد کردن دیگری، وانمود کرد که از هرات عقب‌نشینی می‌کند و حتیٰ خیمه و خرگاه خود را برجای گذاشت. براق از شنیدن این خبر شاد شد و به سوی هرات لشکر برد (همو، ۱۰۸۱/۲-۱۰۸۴). سپاهیان براق پس از گذشتن از هریرود و تاراج خیمهٔ اباقاخان، در جنوب هرات مستقر شدند، اما با یورش اباقاخان، سرانجام جنگ با کشته شدن مرغائول و گریختن جلایرتای، به سود اباقاخان به پایان رسید (ذیحجهٔ ۶۶۸) و براق در حالی که فلج شده بودو اطرافیانش او را ترک کرده بودند، در تخت روانی از مهلکه گریخت (همو، ۱۰۸۴/۲-۱۰۸۹؛ اهری، ۱۳۵؛ نیز نک: دوسُن، III/427-431). ظاهراً او در همین زمان مسلمان شد و خود را «غیاث‌الدین» لقب داد (وصاف، ۷۵؛ قس: ابوالغازی، ۱۵۰، که از اسلام آوردن براق ۲ سال پس از به تخت نشستن او یاد می‌کند).

در نزدیکی چاچ، براق، برادرش را برای دریافت کمک نزد قیدو فرستاد. اما قیدو که دیگر تحمل او را نداشت، با لشکریانش به براق حمله کرد. با شنیدن این خبر، براق همان شب درگذشت و قیدو دستور داد او را به رسم مغولان در بالای کوهی دفن کنند (رشیدالدین، ۱۰۹۰/۲-۱۰۹۶؛ قس: وصاف، ۷۶-۷۷، که علت مرگ براق را مسموم شدن به وسیلهٔ قیدو دانسته است).

مآخذ: ابوالغازی بهادرخان، شجرهٔ ترک، به کوشش دمزون، سن پترزبورگ، ۱۸۷۱م؛ اهری، ابوبکر، تاریخ شیخ اویس، به کوشش وان لون، لاهه، ۱۳۷۳ق/ ۱۹۵۴م؛ حمدالله مستوفی، تاریخ گزیده، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۳۹ش؛ رشیدالدین فضل‌الله، جامع التواریخ، به کوشش محمد روشن و مصطفی موسوی، تهران، ۱۳۷۳ش؛ وصاف، تاریخ، به کوشش محمدمهدی اصفهانی، تهران، ۱۳۳۸ش؛ نیز:

D'Ohsson, G., *Histoire des Mongols*, The Hague / Amsterdam, 1834; Grousset, R., *L'Empire Mongol*, Paris, 1941.

شهناز رازپوش

بَراقی، حسین بن احمد نجفی، یا سید حِبتون براقی (۱۲۶۱ یا ۱۲۶۲ـ ۱۳۳۲ق/۱۸۴۵ یا ۱۸۴۶ـ ۱۹۱۴م)، مورخ عراقی. نسب او به زید، فرزند امام حسن مجتبیٰ(ع) می‌رسد (آقابزرگ، *طبقات*...، ۱(۲)/۵۲۳ـ۵۲۴؛ امین، ۴۱۸/۵). وی در بَراق یکی از ۴ محلهٔ معروف نجف‌اشرف دیده‌به‌جهان گشود (همانجا). نیای‌بزرگ او سیداسماعیل و خانواده‌اش که به «حسنی» معروف و اهل علم و تقوا بودند، در اواخر سدهٔ ۱۲ق از اطراف بغداد به نجف کوچیدند و در محلهٔ براق سکنیٰ گزیدند (تمیمی، ۱۶۸/۲ـ۱۶۹).

وی از دوران کودکی، به شوق تحصیل علم در مجالس عالمان و فاضلان نجف اشرف شرکت می‌جست و از شیوخ علما و فضلا و سالخوردگان، حوادث مهم گذشته را می‌شنید و جمع و ضبط می‌کرد. براقی سراسر عمر خویش را در گردآوری و ثبت و ضبط حوادث تاریخی گذراند و بیشتر اوقات به مطالعه و تحقیق پرداخت. وی به زبان فارسی نیز تسلط کامل داشت و در آثار خویش به کتابها و آثار فارسی استناد می‌کرد. براقی کتابخانهٔ نه چندان بزرگ، اما نفیسی از آثار و نوشته‌های نادر تاریخی فراهم آورده بود و بسیاری از نسخه‌ها را نیز خود به خط خویش استنساخ می‌کرد (آقابزرگ، همان، ۱(۲)/۵۲۴ـ ۵۲۵). وی در کنار مطالعهٔ آثار و کتب، به مسافرت و کاوشهای علمی نیز می‌پرداخت و در این سفرها به مطالعه و بررسی کتیبه‌های کهن در مزارهای اطراف دجله و فرات و دیگر نواحی عراق همت می‌گماشت (همان، ۱(۲)/۵۲۵؛ امین، ۴۱۹/۵؛ تمیمی، ۱۷۳/۲).

براقی در حدود سال ۱۳۲۰ق از نجف به قریهٔ لهیبات از نواحی حیره، مهاجرت کرد و تا پایان عمر در نهایت تنگدستی در آنجا به تتبع و تحقیق پرداخت و سرانجام در همانجا دیده از جهان فروبست و جنازهٔ او را در نجف اشرف در خانهٔ خودش به خاک سپردند (امین، ۴۱۸/۵، ۴۱۹؛ آقابزرگ، همانجا).

با آنکه کوشش براقی را در گردآوری منابع تاریخی و تاریخنگاری ستوده‌اند، اما نثر او را متوسط و پاره‌ای داوریهای تاریخی وی را نادرست و عامیانه دانسته‌اند (تمیمی، ۱۷۱/۲؛ زرکلی، ۲۳۳/۲).

آثار: براقی آثار و تألیفات فراوانی داشته، اما بیشتر آنها پس از مرگ وی پراکنده شده است (نک: امین، ۴۱۹/۵؛ تمیمی، ۱۷۵/۲)؛ با اینهمه، پاره‌ای از آثار وی به صورت خطی و چاپی در دست است:

الف‌ـ آثار چاپی:

۱. *تاریخ الکوفة*، یا *عقد اللؤلؤ و المرجان فی تحدید ارض کوفان و من سکن فیها من القبائل و العربان*، از مهم‌ترین و بهترین آثار او در تاریخ شهر کوفه است. این کتاب به کوشش محمد صادق آل بحرالعلوم در نجف (۱۳۵۶ق) منتشر شده است.

۲. *الدرة البهیة و الروضة المضیة*، در تاریخ کربلا که در واقع تتمه‌ای است بر کتاب دیگر او با عنوان *الحسرة الدائمة* (نک: خاقانی، ۱۰۱/۲). این کتاب به کوشش علی هاشمی خطیب در نجف (۱۹۷۰م) انتشار یافته است.

۳. *قلائد الدر و المرجان فیما جریٰ فی السنین من طوارق الحدثان*.

ب‌ـ آثار خطی:

۱. *بهجة المؤمنین فی احوال الاولین و الآخرین*، یک دوره تاریخ عمومی تا عصر مؤلف در ۴ مجلد (آقابزرگ، *الذریعة*، ۱۶۴/۳). نسخه‌هایی از برخی مجلدات این اثر به طور پراکنده دیده شده است (نک: امین، همانجا).

۲. *الجوهرة الزاهرة*، یا *الجوهرة الشعشعانیة و الثمرة الجنیة*، در فضائل کربلا (برای نسخه‌های آن، نک: آقابزرگ، همان، ۲۹۳/۵).

۳. *الدرة المضیة فی تاریخ الحنانة و الثویة*، که به نامهای *تاریخ مسجد الحنانة* و نیز *الحنانة و الثویة* شهرت دارد (همان، ۲۸۶/۳، ۹۳/۷؛ برای نسخه‌ای از آن، نک: خاقانی، ۱۰۰/۶).

۴. *السیرة البراقیة فی الرد علی النفحة العنبریة*، در نقد و تصحیح و تعلیقه بر کتاب *النفحة العنبریة* اثر محمد بن کاظم، ملقب به صدر عالم (نک: آقابزرگ، همان، ۲۵۳/۲۴ـ۲۵۴؛ برای نسخهٔ آن، نک: خاقانی، ۱۰۹/۶).

۵. *کشف الاستار فی اولاد خدیجة من النبی المختار*. نسخه‌هایی از این اثر در کتابخانهٔ کاشف الغطا در نجف و نیز کتابخانهٔ مجمع العلمی العراقی موجود است (همو، ۱۱۰/۶).

۶. *اللؤلؤ و المرجان*، در ذکر امام زادگان کوفه و تعیین قبر مختار ثقفی در زاویهٔ مسجد کوفه (نک: آقابزرگ، همان، ۳۸۹/۱۸).

۷. مختصر *مقاتل الطالبیین* (برای نسخه‌ای به خط مؤلف، نک: خاقانی، ۱۰۵/۲ـ۱۰۶).

۸. *مختصر الحدائق الوردیة* (آقابزرگ، همان، ۱۹۴/۲۰ـ۱۹۵).

۹. *معدن الانوار فی نسب النبی و آله الاطهار* (همان، ۲۲۰/۲۱).

۱۰. *المنتخب من تاریخ قم* (همان، ۲۷۷/۳، ۲۱۲/۴، ۴۴۰/۲۲).

۱۱. *الیتیمة الغرویة و التحفة النجفیة*، یا *الیتیمة الغرویة فی الارض المبارکة الزکیة*، در تاریخ نجف (نک: همان، ۲۷۵/۲۵).

مآخذ: آقابزرگ، *الذریعة*؛ همو، *طبقات اعلام الشیعة*، قرن ۱۴ق، نجف، ۱۳۷۵ق/ ۱۹۵۶م؛ امین، محسن، *اعیان الشیعة*، به کوشش حسن امین، بیروت، ۱۴۰۳ق/ ۱۹۸۳م؛ تمیمی، محمدعلی جعفر، *مشهد الامام او مدینة النجف*، نجف، ۱۳۷۴ق/ ۱۹۵۵م؛ خاقانی، علی، «الآثار المخطوطة فی النجف»، *الاقلام*، بغداد، ۱۳۸۴ق/ ۱۹۶۴ـ۱۹۶۵م، س ۱، شم ۲، ۶؛ زرکلی، *اعلام*.

علی رفیعی

بَرامِکه، نک: برمکیان.

بَرانِس، عنوان یکی از دو شعبهٔ اصلی بربر، و از ساکنان کهن مغرب. علمای نسب‌شناس بربر و عرب برآنند که بربران به دو شاخهٔ اصلی برنس و مادغس (یا ماذغیس ملقب به ابتر) تقسیم می‌شوند. در منابع اسلامی شکل جمع این دو نام برانس وبُتْر آمده است (ابن خلدون، ۶(۱)/۱۷۶؛ ابن حزم، ۴۹۵).

اطلاعات درمورد برانس بسیار محدود، پراکنده و در برخی موارد متناقض است. نسب برانس را که از قبایل سلحشور (ابن خلدون، ۶(۲)/۲۹۶، ۳۰۱) و متمدن مغرب بوده‌اند (دبوز، ۳۶/۱ـ۳۷)، به مازیغ بن کنعان بن حام بن نوح می‌رسانند (ابن خلدون، ۶(۱)/۱۷۷؛ سلاوی، ۶۴/۱ـ۶۵؛ دبوز، ۲۸/۱). مورخان دربارهٔ انتساب هریک از قبایل متعدد بربر به برنس یا بتر، با هم اختلاف نظر دارند. اصطخری ۵ قبیلهٔ کتامه، زناته، مصموده، ملیله و صنهاجه (ص ۵۱)، و ابن خلدون ۷ قبیلهٔ اوربه، ازداجه، مصموده، کتامه، صنهاجه، عجیسه و اوریغه را از برانس دانسته است. ابن خلدون همچنین آورده است که برخی از نسب‌شناسان بربر ۳ قبیلهٔ لمطه، هسکوره و کزوله را نیز از برانس می‌دانند (همانجا). برخی نیز در عرب یا بربر بودن دو قبیلهٔ مهم کتامه و صنهاجه با هم اختلاف‌نظر دارند و گروهی، آنان را عرب و از اخلاف حمیر دانسته‌اند (همو، ۶(۱)/۱۹۲؛ سلاوی، ۶۵/۱؛ حسن، ۲۹۴). علت اختلاف آن است که اکثر مورخان، قبایل بربر شهرنشین را زیر عنوان برانس، و قبایل بیابان‌گرد و چادرنشین را زیر مجموعهٔ بتر آورده‌اند، حال آنکه خلاف آن نیز صادق است (به عنوان نمونه، نک: ابن خلدون، ۶(۱)/۲۳۹، ۶(۲)/۳۱۱).

موطن اصلی برانس کوههای اوراس (همو، ۶(۲)/۳۰۲) در ۸۰ میلی بجایه و ۶۰ میلی قسنطینه (لئون افریقی، ۱۰۲/۲) بوده است؛ لیکن به سبب گستردگی و پراکندگی شعوب و قبایل آن در مغرب اوسط و اقصیٰ، می‌توان ردپای آنان را در منابع اسلامی در سواحل دریای محیط (ابن خلدون، ۶(۱)/۲۰۱) و به خصوص دریای روم در شهرهایی چون قسنطینه و بجایه (زیستگاه کتامه، عجیسه و هواره، نک: همو، ۶(۱)/۲۰۴)، نواحی طرابلس (ابن خردادبه، ۹۱) و سرزمینهای همجوار آن چون برقه (زیستگاه هواره: ابن خلدون، ۶(۲)/۲۸۴)، الجزایر، ملیانه و مدیه (مسکن صنهاجه: همو، ۶(۲)/۳۱۲)، و هران (جایگاه قبیلهٔ ازداجه: همو، ۶(۲)/۲۹۳)، شمال تاهرت تا وهران (مسکن قبیلهٔ اوربه) و در کوههای غرب مراکش (مساکن مصامده: دبوز، ۳۷/۱) نیز یافت.

به هنگام پیشروی مسلمانان در خاک افریقیه، ابوالمهاجر انصاری در ۵۵ق/۶۷۴م، کسیله رئیس قبیلهٔ اوربه از بزرگ‌ترین و قدرتمندترین قبایل برنس را در نزدیکی تلمسان شکست داد. کسیله اسلام آورد و فرمانده مسلمانان نیز او را آزاد کرد (ابن خلدون، ۶(۲)/۲۹۷). در ۶۲ق/۶۸۲م همزمان با حکمرانی یزید بن معاویه، کسیله با یاری بربرها و فرنگان، عقبة بن نافع و همراهانش را در تهوده شکست داد و بلافاصله بر قیروان دست یافت (همو، ۶(۲)/۲۹۷ـ ۲۹۸). عبدالملک مروان به جبران این شکست، زهیر بن قیس بلوی را به‌ولایت‌داری افریقیه برگزید. زهیر در ۶۶ق/۶۸۶م نیروی کسیله را در ممس نزدیک قیروان شکست داد و کسیله و بسیاری از یارانش کشته شدند (همو، ۶(۲)/۲۹۹).

برانس نقش انکارناپذیری در شکل گیری و حمایت دولتهای بزرگی چون ادریسیان، فاطمیان و زیریان داشتند. قبیلهٔ اوربه از بزرگ‌ترین حامیان ادریسیان بودند و شاید اگر کمکهای ابولیلیٰ اسحاق بن محمد ابن عبدالحمید اوربی (رئیس قبیلهٔ اوربه) نبود، دولت ادریسیان در مغرب پانمی‌گرفت. وی در ۱۷۲ق/۷۸۸م ادریس بن عبدالله را که در جریان فخ از مدینه گریخته بود، به گرمی پناه داد و بربرها را به سوی او فراخواند. به این ترتیب، قبایل متعددی چون زُواغه، لُواته، سُدراته، غیاثه، نفره، مکناسه و غُماره با او بیعت کردند و به فرمان او گردن نهادند (همو، ۶(۲)/۳۰۰؛ سلاوی، همانجا). قبیلهٔ کتامه نیز با حمایت از ابوعبدالله شیعی نقش مؤثری در برپایی نظام فاطمی در مغرب داشتند (همانجا).

از جمله دولتهای بزرگی که از میان برانس برخاستند، می‌توان از بنی زیری و مرابطون که از قبیلهٔ صنهاجه، و نیز از موحدون که از قبیلهٔ مصامده برخاسته‌اند، نام برد (همو، نیز حسن، همانجاها).

کوهی به نام برانس در مغرب اقصیٰ در ۱۵ میلی شمال تازا وجود داشته (لئون افریقی، ۳۵۷/۱؛ نیز نک: *اطلس...*، ۱۶۷) که نام خود را از این طایفهٔ بربر گرفته است. علاوه بر این، کوه دیگری نیز به نام جبل برانس در اندلس (یاقوت، ۷۳۳/۱) بوده که نام خود را از بربرهای برانس ـ اوربه که در فتوحات اندلس شرکت داشته، و در این ناحیه مستقر شده‌اند، برگرفته است. امروزه این کوه سیرا دِ آلماذن[1] خوانده می‌شود (EI^2, I/1037).

مآخذ: ابن حزم، علی، *جمهرة انساب العرب*، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ ابن خردادبه، عبیدالله، *المسالک و الممالک*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۳۰۶ق/۱۸۸۹م؛ ابن خلدون، *العبر*؛ اصطخری، ابراهیم، *مسالک و ممالک*، ترجمهٔ کهن فارسی، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۷۳ش؛ *اطلس تاریخ الاسلام* حسین مونس، قاهره، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ حسن، علی حسن، *الحضارة الاسلامیة فی المغرب*، قاهره، ۱۹۸۰م؛ دبوز، محمدعلی، *تاریخ المغرب الکبیر*، ۱۳۸۴ق/۱۹۶۴م؛ سلاوی، احمد، *الاستقصاء*، به کوشش جعفر ناصری، دارالبیضا، ۱۹۵۴م؛ لئون افریقی، حسن بن محمد وزان، *وصف افریقیا*، ترجمهٔ محمد حجی و محمد اخضر، بیروت، ۱۹۸۳م؛ یاقوت، *بلدان*؛ نیز: EI^2.

مریم حسن‌دوست

بَراوِستانی، ابوالفضل مجدالملک اسعد (د ۴۹۲ق/۱۰۹۹م)، وزیر شیعی سلطان برکیارق سلجوقی. اصل وی از براوستان، یکی از روستاهای قم بود (یاقوت، ۵۴۰/۱) و پدرش محمد بن موسیٰ براوستانی قمی نام داشت. برخی نسبت او را بلاسانی (یا بلاشانی) (ابن‌اثیر، ۲۵۳/۱۰، جم؛ نیز نک: ذهبی، ۱۸۰/۱۹)، و لقب دیگر وی را مشیدالدوله آورده‌اند (معزی، ۶۳۹؛ اقبال، ۱۰۹، ۱۱۲). براوستانی هنگام مرگ ۵۱ ساله بوده است (نک: بنداری، ۹۹).

1. Sierra de Almaden

از زندگی او پیش از آنکه به امور دیوانی وارد گردد، اطلاعی نداریم. وی در دوران سلطنت ملکشاه سلجوقی، نایبِ شرف‌الملک خوارزمی، مستوفیِ کلِ دیوان استیفا بود و پس از کناره‌گیری او، به طور مستقل مستوفی کل شد و لقب مجدالملک گرفت (ظهیرالدین، ۳۴؛ بنداری، ۶۹؛ اقبال، ۱۰۹). در اواخر سلطنت ملکشاه، براوستانی به همراه تنی چند از صاحب منصبان برضد سیطرهٔ مطلق خواجه نظام‌الملک و فرزندان او شوریدند. براوستانی پس از قتل خواجه به دست فداییان باطنی، و مرگ سلطان ملکشاه، در اصفهان اقامت گزید (بنداری، ۷۱، ۹۶؛ اقبال، همانجا؛ لمتن، ۲۵۳).

هنگام سلطنت برکیارق و وزارت عزالملک (فرزند خواجه نظام‌الملک)، مجدالملک که نمی‌خواست با فرزندان خواجه در امور دولت همکاری کند، همچنان در اصفهان گوشه‌نشینی اختیار کرد. در این زمان تتش، فرزند الب ارسلان و عموی برکیارق، در مرزهای مصر و شام به اندیشهٔ سلطنت سر به عصیان برداشته، متوجه شهرهای ری، همدان و گلپایگان شد (ظهیرالدین، ۳۶؛ راوندی، ۱۳۹؛ بنداری، ۹۵). در ذیحجهٔ ۴۸۷ عزالملک وفات یافت و برادرش خواجه ابوبکر عبیدالله مؤیدالملک، وزیر شد (همو، ۹۶، ۹۷؛ اقبال، همانجا). مؤیدالملک وقتی به جنگ با تتش می‌رفت، از مجدالملک نیز خواست تا در این نبرد او را یاری رساند؛ اما مجدالملک که خود مدعی صدارت بود و نمی‌خواست از زیردستان مؤیدالملک باشد، این پیشنهاد را نپذیرفت (ظهیرالدین، بنداری، همانجاها؛ اقبال، ۱۱۰). وی مدتی بعد به ری رفت و از یک سو با همکاری زبیده خاتون مادرشاه، فخرالملک، برادر بزرگ‌تر مؤیدالملک را به طمع وزارت انداخت، و از سوی دیگر دشمنان مؤیدالملک را برانگیخت تا برکیارق را به عزل مؤیدالملک واداشتند (بنداری، ۹۷؛ اقبال، ۱۱۰، ۱۲۷). مؤیدالملک به زندان افتاد و فخرالملک در صفر ۴۴۸ به صدارت رسید. وی تا ۴۹۰ق بر این مسند بود، اما چون شایستگی و کاردانی نداشت، همهٔ امور به دست مجدالملک می‌گشت که در این زمان وزارت زبیده خاتون و ریاست استیفای برکیارق را برعهده گرفته بود (قزوینی، ۸۱؛ بنداری، ۹۷-۹۸؛ ابن اثیر، ۲۵۲/۱۰، ۲۶۳؛ اقبال، ۱۱۰؛ لمتن، ۲۵۱، ۲۵۷). سرانجام در ۴۹۰ق، برکیارق که برای سرکوب فتنهٔ خراسان عازم آن سرزمین شده بود، فخرالملک را از صدارت عزل کرد و مجدالملک براوستانی را وزارت داد.

مجدالملک از ۴۹۰ تا ۴۹۲ق با همراهی و یاری زبیده خاتون، بر همهٔ امور مهم کشور مستولی بود (قزوینی، ۱۲۰؛ اقبال، همانجا). از سویی مؤیدالملک هم که فرصتی می‌جست، محمد، برادر برکیارق را به جنگ با سلطان تشویق کرد. محمد نیز مؤیدالملک را به وزارت برداشت و در شوال ۴۹۲ برای جنگ با برکیارق عازم ری شد (ظهیرالدین، ۳۷؛ بنداری، ۹۸؛ راوندی، ۱۴۵؛ اقبال، ۱۲۹). برکیارق سپاهی گرد آورد و از ری به زنجان رفت، اما امرا و سپاهیانش، بر اثر تحریکات عوامل مؤیدالملک، از سلطان خواستند تا مجدالملک را تسلیم ایشان کند؛ و او را باطنی مذهب و محرک قتل بسیاری از دولتمردان و فرماندهان برکیارق به دست فداییان اسماعیلی دانستند (بنداری، ۹۹؛ ابوالقاسم، ۱۱۶؛ خواندمیر، ۱۸۰؛ ابن اثیر، ۲۸۹/۱۰-۲۹۰؛ ذهبی، ۱۸۰/۱۹؛ اقبال، همانجا؛ بازورث، ۱۱۱؛ نیز نک: هاجسن، ۱۶۳). برکیارق از این کار خودداری می‌کرد، اما سران سپاه به اقامتگاه مجدالملک، هجوم آوردند و چون او به سراپردهٔ سلطان پناه برد، سپاهیان نیز به آنجا حمله بردند و مجدالملک را با خشونت بسیار بیرون کشیدند و به طرز فجیعی به قتل رساندند (ظهیرالدین، ۳۷-۳۸؛ راوندی، همانجا؛ خواندمیر، ۱۸۰-۱۸۱؛ شوشتری، ۴۵۸/۲، ۴۵۹؛ لمتن، ۲۵۷)؛ پیکر مجدالملک را مدتی بعد در جوار مرقد امام حسین(ع) به خاک سپردند (قزوینی، ۸۴؛ شوشتری، ۴۶۰/۲).

مجدالملک از دولتمردان لایق و کاردان سلجوقی بود. گویند بسیار دیندار بوده است و دربارهٔ گرایشهای غلوآمیز شیعی او نیز حکایتی نقل کرده‌اند (نک: قزوینی، ۸۱، قس: ۸۲، ۸۳؛ شوشتری، ۴۵۹/۲، ۴۶۰). مجدالملک را در انجام دادن کارهای خیر و عبادتهای روزانه و نیز بخشش و صدقه، خاصه بر شیعیان بسیار ستوده‌اند (بنداری، ذهبی، همانجاها). او همچنین به دانش و فضل و حمایت از شعرا و ادبا و دانشمندان، شهرت داشت. خانه‌اش محل تجمع این طبقه بود و خود، مال و صلهٔ بسیار بدایشان می‌بخشید (بنداری، ۶۹). از همین‌رو، ممدوح بسیاری از شاعران بزرگ آن دوران همچون امیر معزی و مؤیدالدین طغرایی، صاحب قصیدهٔ مشهور «لامیة العجم» و دیگران بوده است (معزی، ۶۳۸-۶۴۳، ۷۳۲-۷۳۴، ۷۵۰-۷۵۵؛ اقبال، ۱۱۱، ۱۱۳؛ ابوالرجاء، ۷۲). برخی شاعران آن دوران نیز اشعاری در هجو او سروده‌اند که از آن میان می‌توان به موفق‌الدوله ابوطاهر خاتونی و ابوالمعالی نحّاس اشاره کرد (ظهیرالدین، ۳۴؛ راوندی، ۱۳۶).

مجدالملک برای مشاهد ائمهٔ اطهار(ع) در بقیع و کاظمین و نیز برای حضرت عبدالعظیم در ری، و سادات علوی و اشراف فاطمی بارگاه ساخت. دیوار شهر بیهق را که در اثر زلزلهٔ بزرگ خراسان ویران گشته، و در ۴۶۴ق به فرمان خواجه نظام‌الملک از نو بنا شده بود، پس از ویرانی مجدد آن به دست ارسلان ارغو، از نو عمارت کرد. مشهد خسروجرد نیز از آثاری است که مجدالملک عمارت کرده است (قزوینی، ۸۳؛ بیهقی، ۲۰۶؛ ابن اثیر، ۵۹۱/۹، ۳۵۲/۱۰؛ شوشتری، ۴۶۰/۲؛ آل یاسین، ۳۴؛ قمی، ۷۷/۲).

مآخذ: آل یاسین، محمد حسن، *تاریخ حرم کاظمین*، ترجمهٔ غلامرضا اکبری، کنگرهٔ جهانی حضرت رضا(ع)، ۱۳۷۱ش؛ ابن اثیر، *الکامل*؛ ابوالرجاء قمی، نجم‌الدین، *تاریخ الوزراء*، به کوشش محمدتقی دانش‌پژوه، تهران، ۱۳۶۳ش؛ ابوالقاسم کاشانی، عبدالله، *زبدة‌التواریخ*، به کوشش محمدتقی دانش‌پژوه، تهران، ۱۳۶۶ش؛ اقبال آشتیانی، عباس، *وزارت در عهد سلاطین بزرگ سلجوقی*، به کوشش محمد تقی دانش‌پژوه و یحیی ذکاء، تهران، ۱۳۳۸ش؛ بازورث، کلیفورد ادموند، «تاریخ سیاسی و دودمانی ایران»، *تاریخ ایران کمبریج* (از آمدن سلجوقیان تا فروپاشی دولت ایلخان)، ترجمهٔ حسن انوشه، تهران، ۱۳۶۶ش، ج ۵؛ بنداری اصفهانی، فتح، *مختصر تاریخ سلسلهٔ سلجوقی (زبدة النصرة)* عمادالدین کاتب، ترجمهٔ محمدحسین جلیلی، تهران، ۱۳۵۶ش؛ بیهقی، علی، *تاریخ بیهق*، به کوشش احمد بهمنیار، تهران، ۱۳۱۷ش؛ خواندمیر، غیاث‌الدین، دستور

الوزراء، به کوشش سعید نفیسی، تهران، ۱۳۱۷ش؛ ذهبی، محمد، *سیراعلام النبلاء*، به کوشش شعیب ارنؤوط و دیگران، بیروت، ۱۴۰۵ق/ ۱۹۸۴م؛ راوندی، محمد، *راحة‌الصدور*، به کوشش محمد اقبال، تهران، ۱۳۳۳ش؛ شوشتری، نورالله، *مجالس المؤمنین*، تهران، ۱۳۷۶ق؛ ظهیرالدین نیشابوری، *سلجوق‌نامه*، تهران، ۱۳۳۲ش؛ قزوینی رازی، عبدالجلیل، *نقض*، به کوشش جلال‌الدین محدث ارموی، تهران، ۱۳۵۸ش؛ قمی، عباس، *الکنی والالقاب*، تهران، ۱۳۹۷ق؛ لمتن، ا. ک. س.، «ساختار درونی امپراتوری سلجوقی»، *تاریخ ایران کمبریج* (از آمدن سلجوقیان تا فروپاشی دولت ایلخانان)، ترجمهٔ حسن انوشه، تهران، ۱۳۶۶ش، ج ۵؛ معزی، محمد، *دیوان*، به کوشش عباس اقبال آشتیانی، تهران، ۱۳۱۸ش؛ هاجسن، گ. س.، *فرقهٔ اسماعیلیه*، ترجمهٔ فریدون بدره‌ای، تبریز، ۱۳۴۶ش؛ یاقوت، *بلدان*.

کیانوش صدیق

براون[1]، ادوارد گرَنْویل (۱۲۷۹-۱۳۴۴ق/۱۸۶۲- ۱۹۲۶م)، خاورشناس انگلیسی ودوستدارایران و زبان‌فارسی.پدرش‌سربنجامین براون، مدیر یک کارخانهٔ کشتی‌سازی بود. او میل داشت پسرش در رشتهٔ مهندسی تحصیل کند، اما ادوارد پس از اتمام دبیرستان میلی به این رشته در خود نیافت. در همین زمان جنگ روسیه و ترکیه آغاز شده بود. براون ۱۵ ساله شیفتهٔ فداکاریهای ملت ترک برای دفاع از سرزمین خود شد و آرزو کرد به ارتش بپیوندد و به کمک سربازان ترک برود. به همین منظور یادگیری زبان ترکی را آغاز کرد؛ اما پدر با ورود وی به ارتش مخالفت کرد و او را به تحصیل در رشتهٔ پزشکی در کمبریج تشویق نمود (بالیوزی، 9-8؛ براون، «یک سال...[2]»، 9-8 ,5؛ راس، 9؛ مینوی، ۳۹۸-۳۹۹). به این ترتیب، وی ضمن ادامهٔ یادگیری زبان ترکی، تحصیل پزشکی را در ۱۸۷۹م در کمبریج آغاز کرد.

او ضمن یادگیری زبان ترکی پی‌برد که کسب مهارت در این زبان بدون دانستن زبانهای عربی و فارسی میسر نخواهد بود. بنابراین، نخست به فراگیری زبان عربی و سپس در ۱۸۸۰م به آموختن زبان فارسی پرداخت (براون، همان، 12-11). در تابستان ۱۸۸۲م، دو ماه در استانبول گذراند و در آنجا بیش از پیش شیفتهٔ زبان فارسی، به ویژه اشعار عرفانی گردید. در این زمان آرزوی دیدار سرزمین حافظ، سعدی و فردوسی در او پیدا شد و در بازگشت با شوق بیشتر یادگیری زبان فارسی را پی گرفت.

براون ضمن کار در بیمارستان با چند ایرانی آشنا شد که جالب توجه‌ترین آنها میرزا محمدباقر بواناتی (ه‌ م) جهانگرد و طالب شناخت زبانها و ادیان دیگر بود (بالیوزی، 9؛ راس، همانجا). بواناتی به براون درس فارسی می‌داد و از اشعار خود و دیگران داستانهای ایرانی و همچنین تفسیری از *قرآن* را که به زبان فارسی بر ساخته و به گونه‌ای پیچیده به نظم آورده بود، برای او می‌خواند. بواناتی نسخه‌ای از این تفسیر را به براون داد که اکنون جزو کتابهای او در دانشگاه کمبریج محفوظ است (براون، همان، 15-12؛ مینوی، ۴۰۰-۴۰۱). براون در ۱۸۸۴م یادگیری زبان هندی را آغاز کرد، به این نیت که با تسلط بر زبانهای ترکی، عربی، فارسی و هندی بتواند به استخدام وزارت خارجه درآید و روانهٔ مشرق زمین گردد. اما بعداً روشن شد که برای خدمات کنسولی در آن دیار، زبانهای شرقی لازم نبوده است (آربری، 164؛ براون، همان، 16-13).

براون در سفر دوم حاجی‌پیرزاده به فرنگ در ۱۸۸۵م با او آشنا و محشور شد و از او لقب مظهر علی گرفت (افشار، ۱۲۱-۱۲۳). وی در پایان تحصیلات پزشکی، فارسی را نیز خیلی خوب فرا گرفته بود، و شدیداً آرزوی دیدن ایران را در سر می‌پروراند. در همین زمان به عنوان پژوهشگر پیوستهٔ دانشگاه کمبریج برگزیده شد و دانشگاه او را تشویق کرد که سال اول پژوهش را در ایران بگذراند (بالیوزی، 11-10؛ آربری، 167-166؛ براون، همان، 16). براون قصد از سفر خود به ایران را مطالعه دربارهٔ امراض شایع در این کشور، سیاحت و گردش و تکمیل زبان فارسی اعلام کرده بود، اما قراین نشان می‌دهد که در مورد هدف اول فعالیت زیادی نکرد (نصر، ۷۹، ۸۰، ۸۲).

براون در سفر یکسالهٔ خود به ایران (۱۸۸۷- ۱۸۸۸م) از نقاط بسیاری دیدن کرد و با گروههای مختلف مردم درآمیخت و با اندیشه‌های مذهبی و صفات باطنی ایشان آشنا شد، بدان سان که گویی خود یک ایرانی کامل عیار شده است (مینوی، ۴۰۲؛ محمود، ۱۲۸۷/۵؛ براون، «تاریخ جدید[3]» 4-3). سفر او به ایران پس از پیدایش حرکت بابیها انجام شد. این موضوع وی را بر آن داشت تا دربارهٔ این فرقه به مطالعه بپردازد (راس، 9؛ براون، همان، 26).

براون در تابستان ۱۸۸۸م تلگرافی از انگلستان دریافت کرد که انتخاب او را به عنوان مدرس زبان فارسی در دانشگاه کمبریج نوید می‌داد. از این رو، پس از بازگشت به انگلستان کار تدریس زبان فارسی را در آن دانشگاه آغاز کرد و به سبب کمی شمار دانشجویان فرصت کافی برای نوشتن به دست آورد (آربری، 171؛ مینز، ۳). در ۱۹۰۱م هنگامی که گیب، دانشمند ترک شناس انگلیسی درگذشت، براون اتمام کارهای نیمه تمام او را عهده‌دار شد (مینوی، ۴۰۵)؛ در ۱۹۰۲م به جای ریو به ریاست مدرسهٔ زبانهای شرقی گماشته شد و در ۱۹۰۳م به عضویت آکادمی انگلستان درآمد (مینز، ۵؛ آربری، 184).

براون از ابتدای جنبش مشروطیت در ایران از آن پشتیبانی کرد و هنگامی که روسها چشم طمع به ایران دوخته بودند، کوشید تا از تلاش آنان در بدنام کردن ایرانیان نزد غربیان، جلوگیری کند. او برای اثبات حقانیت ایران و اعتراض به سیاستهای انگلیس و روس در ایران، کوششهای بسیار کرد (قزوینی، ۷۴؛ کسروی، ۱۱). روابط او با مشروطه خواهان پیش از به توپ بستن مجلس شروع شد و با تبعیدیان و سایر آزادی‌خواهان به همکاری پرداخت (جوادی، ۱۹). در لندن کمیته‌ای به نام «کمیتهٔ ایران» که در جهت مصالح ایران تبلیغ می‌کرد، تشکیل داد (راس، 12). براون در ۱۹۱۱م به عضویت «کالج سلطنتی پزشکان» انتخاب گردید (آربری، همانجا). در ۱۹۱۸م، ضمن سخنرانی در فرهنگستان لندن، دربارهٔ جنبش مشروطه خواهی در ایران، خواستار

1. Browne 2. *A Year ...* 3. *The New History.*

اتخاذ سیاست صحیح از جانب دولت خود شد. فرهنگستان سخنرانی وی را به چاپ رساند (صدیق، 6).

براون در ۱۰ سال آخر عمر، کتب خطی بسیار و نیز دو کتابخانه را که دارای کتب خطی فارسی بود، خریداری کرد (راس، همانجا). وی در ۶۴سالگی درگذشت. مجسمهٔ او در ۱۳۱۷ش در کتابخانهٔ دانشسرای عالی تهران نصب گردید و یکی از خیابانهای نزدیک دانشگاه تهران در ۱۳۳۴ش به نام او نام‌گذاری شد (مینوی، ۴۱۴؛ صالح، ۱۱).

افکار و آثار: نیکلسن او را از بزرگ ترین شرق شناسان و بزرگ‌ترین انسان دوستی دانسته است که تمام زندگی خود را وقف بررسی تاریخ، افکار و ادبیات شرق کرد (نک: آربری، 192). او خواهان یگانگی در جهان دانش بود. جنگ جهانی اول او را بی‌اندازه آزرده‌دل و پیروشکسته کرد (مینز، ۷). دلبستگی او به زبان برای خود زبان نبود. او حتیٰ به دستور زبان و زبان شناسی دلبستگی نداشت. زبان برای او وسیله‌ای بود که با آن می‌توانست مردم دیگر را بشناسد و مقصود خود را به آنها بفهماند. هدف اصلی او پی بردن به روش زندگی مردم و آگاه شدن از اندیشه و هنر آنان بود (همو، ۳).

به نوشتهٔ راس، براون مردی نابغه محسوب می‌شد و شاخص نبوغ او دو چیز بود: اول استعداد فوق‌العاده برای فراگرفتن زبانها؛ دوم طرزبیان او که معلومات و عمق فکر و میزان ذوق و صفای باطن او را روشن می‌ساخت (ص 22-21). او علاوه بر زبانهای یونانی، لاتین، فرانسه و آلمانی، ۳ زبان شرقی، یعنی فارسی، عربی و ترکی را به خوبی می‌دانست. او نه تنها نثر انگلیسی را خوب می‌نوشت، در شعر نیز طبعی عالی داشت و بسیاری از اشعار فارسی را به شعر انگلیسی ترجمه کرده است (قزوینی، ۱۵۳).

براون سیاست انگلستان در ایران را تقبیح می‌کرد و می گفت: دولت انگلستان نباید به هیچ‌وجه در امور ایران مداخله کند. این دانشمند در شمار استادانی بود که در ۱۹۱۴م اعلامیهٔ مخالفت با ورود انگلستان در جنگ را امضا کردند، هر چند پس از حملهٔ آلمان به بلژیک نظرش تغییر کرد (راس، 15-14). در ۱۹۲۱م که شورای انجمن سلطنتی آسیایی انگلستان تصمیم گرفت به مناسبت صدمین سال تأسیس خود جشن بگیرد، براون خواست که دانشمندان آلمانی هم دعوت شوند و نزدیک بود مخالفت شورا با این پیشنهاد به استعفای او از آن انجمن بینجامد (همانجا).

شمار آثار بزرگ او اعم از تألیف و ترجمهٔ کتابهای فارسی ۱۸ مجلد است. افزون بر اینها، براون ۳۲ رسالهٔ متوسط یا کوچک و ۱۳ دیباچه به زبان انگلیسی بر کتب فارسی یا عربی دیگران نوشته است (نک: قزوینی، ۱۴۰).

کتابهای فارسی که او خود یا با یاری دیگران تصحیح کرده است، عبارتند از *تذکرة الشعرا* ی دولتشاه سمرقندی، جلد دوم *لباب الالباب* عوفی و *تذکرة الاولیا* ی عطار (همو، ۸۴۸ -۸۴۹؛ مینوی، ۴۰۵).

مجموعه‌ای از نامه‌های دوستان براون به او که بیشتر به سالهای ۱۹۰۹ تا ۱۹۱۱م مربوط است، در کتابخانهٔ کمبریج (شم Add.7604) محفوظ است. در بعضی از این نامه‌ها مطالب جالبی دربارهٔ اوضاع ایران دیده می‌شود (جوادی، ۱۷).

اولین کتاب انتشار یافتهٔ براون در ۱۸۹۱م تحت عنوان «داستان یک سیاح که برای روشن شدن *تاریخ باب* نوشته شده است[1]» نام دارد. این کتاب ترجمه‌ای است از *مقالهٔ* «سیاح» تألیف عباس افندی، معروف به عبدالبها (نک: محمود، ۱۲۸۷/۵، ۱۲۸۸؛ قزوینی، ۸۷). کنجکاوی او دربارهٔ بابیه، از خواندن کتاب کنت دو گوبینو پیدا شد (همو، ۸۵). سفر او به ایران، با جرکتهای ضد بهایی گری مصادف بود (براون، «تاریخ جدید»، 26). از این‌رو، در مراجعت به انگلستان، با مدارکی که از سفر خود به دست آورده بود، به تنظیم کتابها و معرفی این گروه در مجامع پرداخت (جوادی، ۱۲). اثر دیگر براون، *یک سال در میان ایرانیان*، در ۱۸۹۳م انتشار یافت. این کتاب شرح وقایع ایام اقامت او در ایران است و گفته می‌شود بهتر، دلکش‌تر و آموزنده‌تر از آن، کتابی در باب ایران و ایرانیان نوشته نشده است (نک: محمود، ۱۲۷۸/۵؛ مینوی، ۴۰۴).

براون از ۱۸۹۵م، به تهیهٔ کتابی دربارهٔ تاریخ ادبیات ایران اقدام نمود (همانجا). او خود نوشته است که میل به نوشتن یک تاریخ ادبیات فارسی کامل پس از ۱۸۸۰م که یادگیری فارسی را آغاز کردم، در من پدید آمد. مجلدات چهارگانهٔ این اثر به ترتیب در ۱۹۰۲، ۱۹۰۶، ۱۹۲۰ و ۱۹۲۴م، منتشر شد (براون، «تاریخ ادبی...[2]»، مقدمه، IV/7). در دو جلد اول، تاریخ ادبیات ایران از قدیم‌ترین زمان تا ابتدای هجوم مغول و مسائل ادبی مربوط به زبانهای ماقبل اسلام و پس از آن مطرح شده است (مینوی، ۴۰۵). در جلدهای ۳ و ۴ دورهٔ مغول، فرقهٔ اسماعیلیه، سلسلهٔ صفویه واحیای مذهب شیعه بررسی گردیده است (همو، ۴۱۳؛ راس، 11). این اثر براون را کامل ترین تاریخ ادبیات فارسی دانسته‌اند (بارتولد، 174؛ مینوی، همانجا).

براون تاریخ مشروطیت ایران را در چندین رساله و کتاب ثبت کرد که مهم ترین آنها دو کتاب است: *انقلاب ایران* و *تاریخ مطبوعات و ادبیات ایران در دورهٔ مشروطیت* (همو، ۴۱۲). در کتاب *انقلاب ایران* که در ۱۹۱۰م انتشار یافت و با اشعاری از میرزا آقاخان کرمانی آغاز می‌شود، براون می‌کوشد به مردم اروپا تفهیم کند که مجلس ملی ایران، چنانکه آنها می‌پندارند، یکی از هوسهای مظفرالدین شاه نبوده است و چنین قضاوتی از عدم درک کیفیت و اصالت انقلابی حکایت می‌کند که بهترین عناصر ملی ایران طرفدار آنند. این کتاب را از مهم ترین و مستندترین مآخذ غربی دربارهٔ تاریخ مشروطیت ایران دانسته‌اند (جوادی، ۱۳-۱۴).

در همان سال براون کتاب *نقطة الکاف* میرزا جانی را که نسخهٔ

---

1. *A Travellers's Narrative. Written to Illustrate the Episode of Bab.*
2. *A Literary...*

منحصر به فرد آن در کتابخانهٔ ملی پاریس به دست او افتاده بود، با مقدمه‌ای به نفع ازلیها و به زبان بهاییها انتشار داد (محمود، ۱۲۸۶/۵-۱۲۸۷). *تاریخ مطبوعات و ادبیات ایران در دورهٔ مشروطیت* در ۱۹۱۴م انتشار یافت. انگیزهٔ براون در تألیف این اثر، بنا به گفتهٔ خود او انکار این نظریهٔ شایع در میان محققان بوده است که پس از سدهٔ ۹ق/۱۵م اثر اصیل و ارزشمندی پدید نیامده است (آربری، 183). گفته‌اند که این کتاب اولین بررسی جامع در باب شعر جدید سیاسی آن دوران است و او خود در مقدمهٔ فارسی خویش آن را «تاریخ منظوم انقلاب» می‌خواند (جوادی، ۱۷).

در همین دوران براون آمادهٔ طبع کتابی دربارهٔ خشونتهای روس در تبریز بود که جنگ جهانی اول آغاز شد و کتاب انتشار نیافت (آربری، 188). ترجمه‌ای فارسی از روی نسخهٔ خطی این کتاب با عنوان *نامه‌هایی از تبریز* در ۱۳۵۱ش انتشار یافت (جوادی، ۲۰-۲۳). کتاب *طب اسلامی* براون که حاصل سخنرانیهای او در مجمع پزشکان بریتانیا بود، در ۱۹۲۱م انتشار یافت. در سخنرانی اول، وضع پزشکی در صدسالهٔ اول هجرت؛ در سخنرانی دوم خدمات و آثار دوران درخشش تمدن اسلامی به ویژه ۴ پزشک ایرانی: طبری، رازی، اهوازی و ابن‌سینا؛ در سخنرانی سوم انتقال پزشکی اسلامی به اروپا؛ و در سخنرانی چهارم پزشکی اسلامی عرب و اندلس و خدمات دانشمندانی همچون ابن جلجل و ابن رشد و دیگران بررسی شده است (راس، 12؛ رجب‌نیا، ۱۸-۱۹).

براون در اواخر عمر خود به تهیهٔ فهرست تفصیلی نسخه‌های عربی، فارسی و ترکی کتابخانهٔ خویش پرداخت و یادداشتهای او در این باب پس از مرگش به همت شاگرد او نیکلسن تکمیل شد و در ۱۹۳۲م به چاپ رسید (مینوی، ۴۱۴).

افزون بر اینها، براون چندین کتاب در «انتشارات گیب» منتشر کرد و در چاپ چندین کتاب نیز با محمد قزوینی و دیگران همکاری داشت (همو، ۴۰۵-۴۰۶).

مآخذ: افشار، ایرج، *سواد و بیاض*، تهران، ۱۳۴۴ش؛ جوادی، حسن، مقدمه بر *نامه‌هایی از تبریز* براون، تهران، ۱۳۵۱ش؛ رجب نیا، مسعود، مقدمه بر *طب اسلامی* براون، تهران، ۱۳۵۱ش؛ صالح، علی پاشا، مقدمه بر ج۲ *تاریخ ادبی ایران* براون، تهران، ۱۳۵۸ش؛ قزوینی، محمد، «وفات استاد ادوارد براون انگلیسی»، *ایرانشهر*، برلین، ۱۳۰۵ش، شم ۲ و ۳؛ کسروی، احمد، *تاریخ هجده ساله آذربایگان*، تهران، ۱۳۱۳ش؛ محمود، محمود، *تاریخ روابط سیاسی ایران و انگلیس*، تهران، ۱۳۳۱ش؛ مینز، الیس هـ. «خاورشناسان بزرگ انگلیسی»، روزگارنو، ۱۹۴۱م، شم ۲؛ مینوی، مجتبی، *نقدحال*، تهران، ۱۳۶۷ش؛ نصر، عباس، *نقش سیاسی ادوارد براون در ایران*، اصفهان، ۱۳۷۹ش؛ نیز:

Arberry, A.J., *Oriental Essays*, London, 1960; Balyuzi, H.M., *Edward Granville Browne and the Bahá'í Faith*, London, 1970; Barthold, W. W., *La Découverte de l'Asie*, tr. B. Nikitine, Paris, 1947; Browne, E.G., *A Literary History of Persia*, Cambridge, 1930; id, *The New History*, Amsterdam, 1975; id, *A Year Amongst the Persians*, London, 1950; Ross, E.D.,« A Memoir», ibid; Sadiq, I., *Chehel Goftā r*, Tehran, 1973.

پرویز امین

بَراهویی، زبان قومی به همین نام، از خانوادهٔ زبانهای دراویدی (کریستال، 437). در دسته‌بندیهای دقیق‌تر براهویی را عضوی از خانوادهٔ «دراویدی شمال غربی» دانسته‌اند. نام این زبان در متون مختلف به صورتهای بروهی، بروهکی و کورگالی هم ثبت شده است (گریرسن، 619). گروهی زبان براهویی را کردگالی خوانده، و به اشتباه با کردی مرتبط دانسته‌اند (نک: افشار سیستانی، ۹۶۸/۲). جمعیتی در حدود ۱/۷ تا ۲ میلیون نفر به این زبان تکلم می‌کنند که ۱/۵ میلیون نفر آنها در پاکستان (مناطق کلات و هیرپور)، ۲۰۰ هزار نفر در افغانستان، ۱۰ هزار نفر در ایران (روستاهای لوتک، حسین‌آباد و سه کوههٔ سیستان) و اندکی هم در ترکمنستان زندگی می‌کنند (*بریتانیکا*). حوزهٔ پراکندگی قوم براهویی، مناطق کوهستانی شرق بلوچستان و نواحی مجاور سند است، ولی مراکز عمدهٔ تجمع آنها جلاوان، سراوان و مکران است. به نظر می‌رسد که گونهٔ کلاتی زبان براهویی، گونهٔ معیار آن باشد، هرچند که در این مورد اتفاق‌نظر وجود ندارد (گریرسن، همانجا؛ *ایرانیکا*، IV/439).

براهویی در میان زبانهای دراویدی، زبانی منزوی به شمار می‌رود، زیرا موقعیت جغرافیایی و شرایط اجتماعی گویشوران آن، باعث شده است که اکثر مردم براهویی، دو زبانه (براهویی و بلوچی) باشند و زبان براهویی خود از زبانهای غیر دراویدی مانند بلوچی و فارسی نیز تأثیرات بسیار بپذیرد. براهویی زبانان علاوه بر بلوچی، تا حدودی با زبان اردو هم آشنایی دارند و در موقعیتهای مختلف اجتماعی و با توجه به مخاطبان خود از یکی از این زبانها استفاده می‌کنند (همان، IV/438).

نوشتار: نظام نوشتاری براهویی با نظام نوشتاری دیگر زبانهای دراویدی یکسان نیست. براهویی خط خاصی ندارد و متون امروزی آن هم عمدتاً با خط فارسی نستعلیق نوشته می‌شود.

در مورد پیشینهٔ خط براهویی نظرهای گوناگونی وجود دارد. از آن جمله گفته‌اند که ابتدا این زبان را به خط هیروگلیف می‌نوشتند و سپس نظام نوشتاری «موهنجودارو» جایگزین آن شد. با آنکه این نظریات اثبات نشده، ولی این نکته تقریباً مسلم است که پیش از اسلام از خط «خروشتی» برای نگارش براهویی استفاده می‌شده، و پس از ورود اسلام، رسم‌الخط فارسی و عربی جایگزین آن گردیده است. سکه‌ها، کتیبه‌ها و کتابهایی که به این زبان تا قرن ۱۲ق/۱۸م موجودند، به فارسی و عربی نگاشته شده‌اند (براهویی، ۵۵-۵۹).

در الفبای عربی و فارسی، به منظور سازگار شدن با واجهای براهویی تغییراتی داده شده است (کوثر، ۲۹-۴۸): ا ب پ ت ٹ (یا ٿ، یعنی ṭ) ج چ ح خ د ڈ (یا ڐ، یعنی ḍ) ر ز ڑ (یا ڙ، یعنی ṛ) ژ (یا ژ) س ش ع غ ف ک گ ل لٛ (آوایی بین l و ḷ، که به صورت lh نمایانده می‌شود) م ن و ه ی.

همان طور که مشاهده می‌شود، صامتهای برگشته در این زبان با گذاردن ط بر روی حرف نمایانده می‌شوند. همچنین واجهای دمیدهٔ این زبان از طریق افزودن حرف ه به حرف موردنظر نمایانده می‌شوند؛ مانند که برای k^h، ٹه برای $ṭ^h$ و ڈه برای $ḍ^h$.

واج‌شناسی: نظام آوایی براهویی شباهتهای زیادی به نظام آوایی

بلوچی دارد. مصوتهای این زبان اینهاست:

مصوتهای بلند	ā	ī	ū	e	o
مصوتهای کوتاه	a	i	u		
مصوتهای مرکب	ay	au			

(که البته عمدتاً در واژه‌های قرضی دیده می‌شوند) (گریرسن، 621).

مصوتهای e و o در براهویی، ممکن است هم به صورت بلند به کار روند، هم به صورت کوتاه؛ و کشش آنها موجب تمایزات معنایی نمی‌شود. مصوتهای i و u در پاره‌ای از موارد بدون تمایز معنایی به ترتیب جایگزین مصوتهای e و o می‌شوند، مانند xalāteaṭ و xalātiaṭ (باسنگها) و uṭ و oṭ (من هستم).

صامتهای براهویی نیز اینها هستند:

انسدادی	p,b	t,d	ṭ,ḍ		č,ǰ	k,g
سایشی	f					x,ḡ
صفیری		s,z		š,ž		
مصوت گون	m	n	(ṇ)			
	w	l,lh,r	ṛ		y	ʾ,h

توضیح: صامت ṇ واجگونه‌ای از ṛ با توزیع آزاد است و lh نیز صامت کناری بی‌واک است. نکتهٔ دوم اینکه براهویی گرایش زیادی به استفاده از صامتهای دمیده دارد.

صرف: براهویی از جمله زبانهای پیوندی است که در آنها عواملی دستوری چون جمع، شمار، حالت و جز آن به صورت وند به واژهٔ پایه متصل می‌شوند. براهویی تمایز جنس دستوری ندارد و برای اسامی مذکر و مؤنث از یک نوع صفت استفاده می‌کند، مانند arwat / ballo bandagh «مرد / زن بزرگ». دیگر ویژگیهای صرفی این زبان بدین شرح است:

شمار: نظام شمار براهویی، نظام دوگانهٔ مفرد و جمع است. علامت جمع این زبان āk- است که پس از مصوتهای بلند به k- بدل می‌شود، مانند xaf-āk (گوشها) و lummaq-āk (مادران) در مقابل dū-k (دستها). این تبدیل پس از صامتهای ṭ، ṛ، l، lh، n، m، s، z، ž و š هم دیده می‌شود، مانند pāṭ-k (درختان)، roṛ-k (گوساله‌ها)، xal-k (سنگها)؛ در حالی که واژه‌های مختوم به r-، در حالت جمع r- خود را از دست می‌دهند، مانند mār > māk (پسران)، ditar > ditak (خونها). اگر واژه به مصوت a- ختم شده باشد، تکواژ گونهٔ ghāk- به جای āk- ظاهر می‌شود: bāwa>bāwaghāk (پدران)، lumma>lummaghāk (مادران). پسوند āsk- نیز پس از اسامی خاص، بیانگر خانواده یا طایفهٔ متعلق به آن اسم است، مانند bāz xānāsk (بازخانها، خانوادهٔ بازخان). در براهویی دو واژه نیز دیده شده است که صورت جمع بی‌قاعده دارند: masiṛ>masink (دختران [فرزندان مؤنث]) و īṛ>īnk (خواهران) («راهنما...»[1]، npn.).

حالت: واژه‌های براهویی تا ۱۱ حالت دستوری را می‌توانند اختیار کنند: حالات فاعلی، مفعولی، اضافی، برایی، هم کنشی، بایی، ازی، دری، به‌ای، خطابی و مقصدی.

در این جدول صرف دو واژهٔ iragh (نان)، mār (پسر، فرزند مذکر)، در تمامی این حالات نشان داده شده است (همانجا):

حالت	مفرد	جمع
فاعلی	iragh, mār	iraghāk, māk
اضافی	iraghnā, mārnā	iraghātā, mātā
مفعولی	iraghe, māre	iraghāte, māte
برایی	iraghki, mārki	iraghāteki, māteki
هم کنشی	iraghto, mārto	iraghāteto, māteto
بایی	iraghaṭ, māraṭ	iraghāteaṭ, māteaṭ
ازی	iraghān, mārān	iraghāteān, māteān
دری	iraghṭī, mārṭī	iraghāteṭī, māteṭī
به‌ای	iraghāy, mārāy	iraghāteāy, māteāy
خطابی	iraghis(k), māris(k)	iraghātek, mātek
مقصدی	iraghiskā, māriskā	iraghātekā, mātekā

ذکر این نکته لازم است که پسوند ṭi- که حالت دهندهٔ دری در براهویی است، در صورتی که مفهوم حرکت به سوی شخص یا جایی را تداعی کند، āe- جایگزینِ آن می‌شود.

صفت: در براهویی مطابقهٔ صفت با اسم از نظر حالت، جنس دستوری و شمار وجود ندارد و صفات پیش از موصوفهای خود قرار می‌گیرند، مانند pir-angā (پیرمرد). همچنین معرفه بودن و نکره بودن موصوفها به ترتیب با ā- و ō- بیان می‌شوند، مانند kabēn-ā kārēm (کاردشوار)، asī kōr-ō bandagh as (مردی نابینا) (گریرسن، 623). نمونهٔ استثنای نکره سازی صفت «بزرگ» است: balun > ballo. در معرفه‌سازی نیز باید به خاطر داشت که اگر صفت مورد نظر، تک‌هجایی باشد، تکواژ معرفه‌سازِ ā- به angā- بدل می‌شود، مانند ǰwānangā tūfak (تفنگ خوب). صفات مقایسه‌ای در براهویی بر دو قسمند: مطلق و تفضیلی (صفت عالی در آن وجود ندارد). صورت تفضیلی صفت با افزودن پسوند قرضی بلوچی tir- به صفت مطلق ساخته می‌شود، مانند ǰwān > ǰwāntir (بهتر) (همانجا).

ضمایر:

ضمایر شخصی: این ضمایر برای حالتهای مختلف متفاوتند (گریرسن، 623؛ نیز نک: *ایرانیکا*، IV/439-440).

ضمایر اشاره: این ضمایر بر ۳ نوعند: dā (این)، o (آن)، e (آن یکی که دورتر است). ظاهر صورتهای صرفی آنها کاملاً بی‌قاعده است.

ضمایر انعکاسی: این ضمایر با افزوده شدن ten- (خود) به ضمایر متصل شخصی ساخته می‌شوند، مثل tenā, tene.

ضمایر پرسشی: ضمایر پرسشی اصلی براهویی عبارتند از der

1. *Brahui*...

(که، چه کسی؟)، ant (چه، چه چیز؟) و arā(d) (کدام؟)، که البته هریک در حالتهای مختلف صرف می‌شوند (همانجا).

اعداد: سه عدد اصلی اول در زبان براهویی، واژه‌های اصیل این زبانند: asiṭ (یک)، iraṭ (دو)، musiṭ (سه). دیگر اعداد، همگی دخیل از زبانهای ایرانی هستند، مانند (h)apt (هفت)، (h)ašt (هشت). اعداد ترتیبی نیز در این زبان با افزودن mīkō- یا vīkō- ساخته می‌شوند، مانند iraṭ-mīkō (دوم)، musiṭ-mīkō (سوم)، čār-vīkō (چهارم)... استثنا کلمهٔ «اول» است: muhīkō (گریرسن، 623) که می‌تواند به صورت awalīkō هم استفاده شود (*ایرانیکا*، IV/439).

فعل: افعال براهویی را می‌توان در نگاهی کلی به دو گروه تام و غیر تام، و مثبت و منفی تقسیم کرد. صورتهای منفی افعال از طریق افزایش میانوند منفی ساز به صورت مثبت آنها، و نمود غیرتام از طریق افزایش پیشوندی ـ پسوندی -a- به‌نمود تام ساخته می‌شود. صورت استمراری

جدول: نمونهٔ صرف افعال باقاعده

		امر			
tixpabo	بگذار	tixpa	tixbo	بگذار	tix
		حال			
tixpan	نمی‌گذارم	tixpar	tixin	می‌گذارم	tixiw
tixpere		tixpes	tixire		tixis
tixpas		tixp	tixir		tixe
		حال استمراری			
tixpana	در حال گذاشتن نیستم	tixpara	atixina	دارم می‌گذارم	atixiwa
tixpere		tixpesa	atixire		atixisa
tixpasa		tixpak	atixira		atixik
		آیندهٔ کامل			
tixparon	نخواهم گذاشت	tixparoṭ	tixon	خواهم گذاشت	tixoṭ
tixparore		tixparos	tixore		tixos
tixparor		tixparoe	tixor		tixoe
		شرطی کامل			
tixparosun	اگر نمی‌گذاشتم	tixparosuṭ	tixosun	اگر می‌گذاشتم	tixosuṭ
tixparosure		tixparosus	tixosure		tixosus
tixparosur		tixparosas	tixosur		tixosas
		ماضی مطلق			
tixtawon	نگذاشتم	tixtawat	tixan	گذاشتم	tixāṭ
tixtawere		tixtawes	tixāre		tixās
tixtawas		tixtaw	tixār		tixā
		ماضی استمراری			
tixtawana	در حال گذاشتن نبودم	tixtawaṭa	atixāna	داشتم می‌گذاشتم	atixāṭa
tixtawere		tixtawesa	atixāre		atixāsa
tixtawasa		tixtawaka	atixāra		atixāka
		ماضی نقلی			
tixtanun	نگذاشته‌ام	tixtanuṭ	tixānun	گذاشته‌ام	tixānuṭ
tixtanure		tixtanus	tixānure		tixānus
tixtano		tixtane	tixāno		tixāne
		ماضی نقلی استمراری			
tixtanuna	در حال گذاشتن نبوده‌ام	tixtanuṭa	atixānuna	در حال گذاشتن بوده‌ام	atixānuṭa
tixtanure		tixtanusa	atixānure		atixānusa
tixtano		tixtane	atixāno		atixāne

نمود غیرتام نیز که ساختار نحوی آن از بلوچی قرض گرفته شده است، با افزایش فعل ربطی حال یا گذشته به‌حالت «دری» اسم مصدر حاصل می‌شود.

صورت خام فعل در وجه امری دیده می‌شود، مانند bin (بشنو). با وجود این، صورت امر بسیاری از افعال بی قاعده است، مانند maning>mar (بودن > باش)، huning > hur (دیدن > ببین).

در براهویی، دو زمان حال و گذشته، دو نمود تام و غیرتام و دو وجه التزامی و امری وجود دارد که صورتهای مختلف صرفی آن برای فعل tixing (گذاشتن) در جدول آمده است (*ایرانیکا*، IV/441).

گفتنی است که بن ماضی در مورد پاره‌ای افعال با افزودن s- به ریشه ساخته می‌شود:

بن ماضی	فعل	معنی
bas	baning	آمدن
mas	maning	بودن
tūs	tūling	نشستن

با وجود این، صورتهای بی‌قاعده هم دیده می‌شوند:

bing	bining	شنیدن
kung	kuning	خوردن
kask	kahing	مردن

(برای نمونه‌های بیشتر و صورتهای صرفی گوناگون افعال، نک: کوثر، ۴۲-۴۸).

مآخذ: افشار سیستانی، ایرج، *سیستان نامه*، تهران، ۱۳۶۹ش؛ براهویی، عبدالرحمان، *براهویی زبان و ادب کی مختصر تاریخ*، لاهور، مرکزی اردوبورد؛ کوثر، انعام الحق، *بلوچستان میں بولی جانی والی زبانوں کا تقابلی مطالعه*، اسلام‌آباد، ۱۹۹۱م؛ نیز: *Brahui Grammar Guide*, members. tripod. com/~Svaxen / grammar.htm; *Britannica*, 2000; Crystal, D., *The Cambridge Encyclopedia of Language*, Cambridge, 1988; Grierson, G. A., *Linguistic Survey of India: Muṇḍā and Dravidian Languages*, Delhi, 1973, vol. IV; *Iranica*.

بهروز محمودی بختیاری

بَراهویی، یا برهویی، اتحادیه‌ای از طایفه‌های براهویی زبانِ پراکنده در استان سیستان و بلوچستان و برخی نقاط همجوار در کشورهای پاکستان و افغانستان.

اصل و ریشهٔ این نام نامعلوم است و وجوهی که آورده‌اند، مانند برگرفته شدن آن از ابراهیم، مورد یقین نیست (نک: EI[1], II/630). در سند، براهویی را عموماً به مردم کوهستانهای کلات اطلاق می‌کنند (تیت، ۳۳۶) و احتمال می‌دهند که از براهو مشتق شده است و صورت سیرائیکی (جطکی) ابراهیم است که بر مسلمان بودن آنها در برابر همسایگان جط هندو اشاره دارد (*ایرانیکا*، IV/436).

زبان براهویی منشأ دراویدی دارد که ممکن است زبان اقوام بومی ارتفاعات کلات، قبل از ورود ایلات و طوایف براهویی و بلوچ به این سرزمین، بوده باشد (EI[1]، همانجا؛ نیز نک: هـ د، براهویی، زبان). براهوییها مسلمان و سنی مذهبند و برخی از آنها نیز به فرقهٔ ذکری

منتسب هستند (EI^1, II/632).

نژاد: براهوییها را بازماندهٔ اقوام اولیهٔ ساکن ایران و هند، قبل از هجوم آرییاییها دانسته‌اند که در هندوستان به دراویدیان شهرت یافتند و طبقهٔ پاریا یا نجس از این دسته‌اند (حکمت، ۵۵ ـ۵۶). تقریباً همهٔ محققان، بنابر ویژگیهای ظاهری و اندامی براهوییها، آنها را غیر بلوچ می‌دانند (نک: فیروزان، ۳۳). براهوییها قامتی کوتاه و صورتی گرد و فربه دارند، در صورتی که بلوچها بلند و لاغر اندام و باریک صورتند (پاتینجر، ۷۴؛ تیت، ۳۲۴؛ سایکس، 95-94). موی و ریش عده‌ای از براهوییها خرمایی (پاتینجر، همانجا)، و برخی دیگر سیاه و مجعد است (اعتمادالسلطنه، ۴۳۸/۱).

جمعیت: مطابق قدیمی‌ترین برآورد جمعیتی، مردان جنگی قبایل عمدهٔ براهویی حدود ۱۰۳ هزار نفر تخمین زده می‌شدند (پاتینجر، ۷۸ـ۸۰). در سرشماری ۱۳۱۹ق/۱۹۰۱م جمعیت براهوییهای قلمرو امارت کلات ۳۰۰ هزار نفر ذکر شده است (تقی‌زاده، ۱۷۴). در منابع به ۸۶۱ هزار تن براهویی زبان در کلات و ۱۸ هزار تن در افغانستان اشاره شده است (نک: «مردم...[۱]»، I/177). در ۱۳۷۷ش جمعیت عشایری کوچندهٔ براهویی در ایران ــ که عمدتاً در محدودهٔ شهرستانهای زابل، زاهدان و بیرجند به سر می‌برند ــ ۳٬۹۱۷ نفر (۵۸۳ خانوار) بوده است (*سرشماری*...، ۲۵ـ۲۶).

خاستگاه قومی: بنابر نظر تیت (ص ۳۲۳) براهوییها در اصل قسمتی از ایل ماماسنی (یا مَمَسنی) بودند که در جنوب‌شرقی پنجگور در جبیری تمرکز و استقرار داشتند. ماماسنیها که اصلاً لُر هستند، در بلوچستان به «محمد حسنی» معروفند (همو، ۳۲۵). از تشابه نام براهویی با بعضی طایفه‌های کُرد ساکن در کلات (محل استقرار اولیهٔ براهویی) مانند برادوست یا براخوی، برخی احتمال داده‌اند که براهوییها اصلاً کرد نژادند. تا چندی پیش قریب ۳۰۰ هزار نفر از طایفهٔ براخوی در اطراف کلات زندگی می‌کردند و حکومت مرکزی بلوچستان در دست یکی از تیره‌های آن به نام کمبرانی (= قنبرانی) قرار داشت (مردوخ، ۸۰/۱). به هنگام تحقیقات دایمز در بلوچستان، یک طایفهٔ مهم از کردها در میان براهوییها می‌زیستند. از این رو، براهوییهای لس‌بیله را «کُرد ـ گالی» و زبانشان را کُرد ـ گال می‌نامیدند (نک: EI^1 II/630). برخی از محققان براهوییها را در اصل همان طایفهٔ کوفج یا قُفْص ساکن کوههای کرمان دانسته‌اند که به قول مقدسی، زبانشان نامفهوم و شبیه زبان اهل سند بوده است (ص ۴۷۱؛ مینورسکی، 374؛ *لغت‌نامه*...، ذیل کوفج؛ سیدسجادی، ۱۰۹)؛ برخی هم آنها را بازماندهٔ دراویدیهای کهنی دانسته‌اند که در ۳۰۰۰ ق‌م از شمال‌غربی به هند هجوم بردند؛ و بعضی بر آن رفته‌اند که اینان از مهاجران نواحی مرکزی هند به‌سوی کلات بوده‌اند. نظر اخیر بسیار سست و نامعقول می‌نماید (الفنباین، 1-2 ff.).

پراکندگی: طوایف براهویی در این مناطق سکنیٰ داشتند و برخی هنوز هم سکنیٰ دارند:

۱. پاکستان: مراکز عمدهٔ آنها در بلوچستان و سند، اطراف کویته، کلات، خاران، حوض‌دار، نوک کندی، دالبندی، پنجگور، تربت و لس‌بیله است (*ایرانیکا*، IV/433).

۲. افغانستان: گروهی از براهوییهای نیمه ساکن در مسیر رود هلمند (هیرمند) از چهار برجک به طرف مشرق تا شُراوَک و نُوشْکی مسکن‌گزیده‌اند. اینان طول سال را در شراوک زندگی می‌کنند و شماری از آنها زمستان را در رودبار و هلمند سفلیٰ می‌گذرانند (همان، IV/434).

۳. ترکمنستان: اجداد آنها در سدهٔ ۱۳ و اوایل سدهٔ ۱۴ق به همراه بلوچها و افغانها به این منطقه مهاجرت کرده‌اند و اکنون بیشتر در واحهٔ مرو زندگی می‌کنند (همانجا).

۴. ایران: براهوییهای ایران از حوزهٔ بلوچستان به ندرت بیرون رفته‌اند و بیشتر در نواحی سراوان، خاش و سیستان پراکنده بوده‌اند. شهر سراوان در قدیم اردوگاه تابستانی براهویی بوده است (همانجا).

بنابه روایات شفاهی، در زمان مددخان کُرد در خاش میان او و گروهی از براهوییها جنگ در گرفت و با آنکه براهوییها شکست خوردند، ولی گروهی از آنها در همانجا اقامت گزیدند و جمعی نیز به همراه شریف‌خان به سیستان رفتند (تحقیقات میدانی). ملاّ رگام از شعرای محلی خاش که شاعر معاصر و مخصوص مددخان بود، در اشعار خود به این جنگ اشاره کرده است (زند مقدم، ۵۰۱/۲ـ۵۰۲).

گزارشهای مکتوبی دربارهٔ اقامت براهوییها در سیستان در دست نیست و حتیٰ مؤلف *جغرافیای نیمروز* که کتاب خود را در ۱۲۸۸ق تألیف کرده، و شمار طوایف سیستان را ذکر کرده، از براهویی نام نبرده است (کرمانی، ۶۲ ـ ۶۵، نیز فهرست، ۲۰۹ـ۲۱۲). اما ۳ دهه بعد، تیت از حضور دو هزار براهویی در سیستان خبر می‌دهد (نک: *ایرانیکا*، همانجا). براهوییها پس از مهاجرت به سیستان با طایفهٔ قدرتمند سَرْبَندی (در محل به سرابندی شهرت دارند) که خود را با براهوییها از یک تبار می‌دانستند، متحد شدند. این دو گروه قنبر، بنیان‌گذار حکومت کلات را اولین رئیس خود می‌دانند (جانب‌اللّهی، ۱۳۹، ۱۴۷، ۱۴۹). براهوییهای نیمه چادرنشین ایران تا چندی پیش تقریباً همگی در سیستان زندگی می‌کردند و تنها معدودی از آنها نزدیک خاش اقامت داشتند (*ایرانیکا*، همانجا).

تشکیلات سیاسی و تقسیمات اجتماعی: در میان براهوییها، کوچک‌ترین واحد اجتماعی «شَلْوار» است. اعضای یک شلوار پدرتبار هستند و نیای مشترک دارند (جانب‌اللّهی، ۱۲۵). از مجموع چند شلوار، تیره، و از مجموع تیره‌ها، طایفه شکل می‌گیرد. در این جامعهٔ عشایری واحد دیگری به نام «خیل» وجود دارد که معمولاً از چند شلوار از یک تیره یا طایفهٔ هم‌تبار یا تیره‌ها و طایفه‌های غیرهم تبار شکل می‌یابد. اعضای خیل با یکدیگر رابطهٔ اقتصادی دارند و نه نَسَبی.

---
1. *Muslim*...

خیل فقط به هنگام کوچ فصلی و در عرصهٔ کوچ موجودیت خارجی پیدا می‌کند. شمار اعضای خیل در کوچهای مختلف معمولاً متفاوت است (تحقیقات میدانی). یک طایفه به هنگام کوچ ممکن است به چند خیل تقسیم شود. پاتینجر به ۶ طایفهٔ براهویی اشاره می‌کند که هر یک به ۲۰ تا ۳۰ خیل تقسیم می‌شدند (ص ۶۳-۶۴).

هر یک از واحدهای اجتماعی براهویی رئیس یا رهبری دارند که در ردهٔ «شلوار» و تیره «ریش‌سفید» یا «کُماش»، و در ردهٔ طایفه «کدخدا» یا «سردار» نامیده می‌شوند. هر خیل نیز تحت رهبری «سرخیل» اداره می‌شود. رؤسای طایفه‌های براهویی سیستان اعم از اسکان یافته یا کوچنده عنوان کدخدا داشته‌اند که یک درجه پایین‌تر از سردار و عامل ارتباط سردار و طایفه محسوب می‌شده‌اند (تحقیقات میدانی).

تقسیم‌بندی ایلی در سازمان سیاسی براهوییهای ساکن در خارج از ایران با براهوییهای ایران تفاوت دارد. مثلاً در پاکستان کوچک‌ترین واحد اجتماعی هم‌تبار در قبیلهٔ براهویی «پِرا» نام دارد. پس از آن «شلوار» است و از مجموعهٔ چند شلوار «تهکر[1]» شکل می‌گیرد که سرپرست آن از بین کماشها (ریش‌سفیدان شلوارها) انتخاب و «تهکری» یا «میر» نامیده می‌شود. از مجموع چند «تهکر» قبیله شکل می‌گیرد و رئیس آن از بین شایسته‌ترین «تهکریها» به عنوان «سردار» انتخاب می‌شود (*اردو*، ...، ۲۸۸/۴-۲۸۹).

تیره‌های مهم براهویی: براهوییهای کنونی ایران یک طایفهٔ بزرگ متشکل از چند تیره را تشکیل می‌دهند که عمدتاً در سیستان زندگی می‌کنند. مهم‌ترین و پرجمعیت‌ترین تیره‌های براهویی ایران زرکاری یا زیرکاری است که بیشتر دامدارند و در منطقهٔ لوتک زندگی می‌کنند. شاخه‌های رهبری بزرگ طایفهٔ براهویی نیز از این تیره برمی‌خاستند (تحقیقات میدانی). تیره‌های یاگی‌زیی (یاغی‌زیی)، موسیٰ‌زیی، جنگی زیی، عیسیٰ زیی، مستان زیی و شاهی زیی نیز از تیره‌های دیگر براهویی هستند (جانب‌اللّهی، ۱۴۷). الفنباین این تیره‌ها را با عنوان طایفه در فهرست طوایف براهویی آورده است (نک: *ایرانیکا*، IV/437). این تیره‌ها معمولاً پدر تبار هستند و پسوند «زِیی» (به صورت زهی و زایی هم تلفظ می‌شود) نشان از هم‌تباری اعضای هر تیره دارد. این پسوند معمولاً از نسل سوم به دنبالهٔ نام افرادی که تیره به او منسوب می‌گردد، افزوده می‌شود (تحقیقات میدانی). پرسن (ص 2) در شرح طایفهٔ ماریِ (ماریها به هنگام اقتدار براهوییهای کلات از بلوچها جدا شدند و به آنها پیوستند) پاکستان از پسوند اِنی و آنی به عنوان نسل و فرزندان هم نام می‌برد که پیش از تداول پسوند زیی به دنبال نام افراد افزوده می‌شده است (همو، 17).

به گفتهٔ پاستنر طوایف براهویی مکران نام و هویت خود را از نام جد خود که غالباً با پسوند زیی همراه است، می‌گیرند، مانند عمر زیی یا محمود زیی؛ برخی نیز مانند محمود حسنی برآنند که نام خود را از نام محل اقامت یا سردار بزرگ طایفه‌شان گرفته‌اند (ص 132). با این حال تیره‌هایی هستند که خود را براهویی می‌دانند، ولی با براهویی از یک‌تبار نیستند و در حقیقت وابسته به آنها محسوب می‌شوند، مثل لوارزیی که منسوب به براهوییند (اکبری، ۱۸-۱۹). در پاکستان به چنین طوایف وابسته‌ای «پلّو شریک» یا «پلّوی» می‌گویند. اگر رؤسای این طوایف در یک منطقه می‌زیستند، «هم پلّه» محسوب می‌شدند که در غم و شادی هم شریک بودند (*اردو*، ۲۹۰/۴). در سیستان به چنین رابطه‌ای اصطلاحاً «مرگ و زِند» می‌گویند، مثلاً بارانیها با براهوییها «مرگ و زند» دارند، یعنی در مراسم غم و شادی یکدیگر شرکت می‌کنند (تحقیقات میدانی).

به نظر الفنباین (نک: *ایرانیکا*، IV/434-435) اصطلاح «طایفهٔ براهویی» بیشتر مفهوم یک موجودیت سیاسی را به ذهن می‌آورد، تا موجودیت قومی. طایفهٔ براهویی ترکیب شکننده‌ای از گروه‌بندی خانواده‌هایی است که به سبب منافع متقابل مانند حقوق چرا، مالکیت گله و گاو و بستگیهای خونی (که کمتر از موارد دیگر اهمیت دارد) به یکدیگر می‌پیوندند. به طور کلی ضوابط بنیادی در پیوستگی طایفه‌ای براهویی بر نسب پدرتباری و پیمان سیاسی نهاده شده است (همانجا).

بنابر تحقیقات الفنباین، براهوییهای ایران، افغانستان و پاکستان از ۲۷ طایفه ترکیب یافته است که ۸ طایفهٔ آن اصلی، و بقیه طوایف وابسته هستند. بزرگ‌ترین طایفه از طوایف وابسته، مِنگل بوده است که با طایفه‌های بِنگلزیی، بیزَنْجو و تَهْسانی (محمدحسنی، احتمالاً مَسنی) بیش از ۸۰٪ جمعیت این گروه را تشکیل می‌دهند (همان، IV/437-438). تقریباً ۸۰٪ از جمعیت طوایف اصلی به طایفه‌های قلندرانی، میرواری، قنبرانی و سومالانی متعلق بوده‌اند. الفنباین فهرستی از ۲۷ طایفهٔ براهویی را همراه با محل سکنای آنها در کشورهای مختلف و زبان هر طایفه براساس صورت رسمی متعلق به میراحمدیار، آخرین خان کلات به دست داده است (نک: همان، IV/437، حاشیه).

کوچ و معیشت براهوییهای ایران: براهوییهای سیستان به دو گروه یکجانشین و کوچنده تقسیم شده‌اند. گروههای یکجانشین بیشتر در نواحی دریاچهٔ هامون، در روستاهای حسین‌آباد، لوتک، ده‌امامی (پشت آب)، ده حاج علیم خان و در مشرق پَلَنگَک زندگی می‌کنند و به کشاورزی اشتغال دارند. گروههای دامدار و کوچنده در همان ناحیه و در لوتک دشت کبوتران، ورمال، دشت میرآخوری، پوزه عدل شاه، گینَکه، اسبی، آسَک، ریگاوَک، چاه لشکران، چاه الله داد و شیله استقرار دارند. برخی از براهوییها که در مناطقی مثل ورمال و سوردگال (سوردغال) و اطراف شیله هستند، در تمام فصول در سیاه‌چادر به سر می‌برند.

براهوییهای دامدار نزدیک به ۳ ماه از سال، معمولاً از نیمهٔ اسفند به مناطق ییلاقی می‌روند. یک گروه از آنها به خاش و منطقهٔ قطارخنجک و جون‌آباد در دامنهٔ کوه تفتان، و گروه دیگر از مسیر

1. Thakkar

سفیدابه به نواحی ییلاقی بیرجند، مثل حسین‌آباد و سربیشه می‌روند. هر دو گروه تا اواخر اردیبهشت در ییلاق توقف دارند (تحقیقات میدانی).

پیشینهٔ تاریخی: براهوییها در دوره‌ای نسبتاً طولانی ــ از اواخر دورهٔ صفوی تا اواخر دورهٔ قاجار ــ یکی از قدرتمندترین گروههای حکومتگر بلوچستان بوده‌اند. آنان در زمان نادرشاه با تشکیل اتحادیه‌ای از طوایف مختلف حکومت قسمت عمدهٔ بلوچستان را در دست گرفتند و قدرت بسیار یافتند (جانب‌اللهی، ۱۳۴). در زمان سلطنت شاه‌جهان تیموری (۱۰۳۷ـ ۱۰۶۸ق/۱۶۲۸ـ۱۶۵۷م) حکومتی منسجم و قوی با عنوان خان‌نشین کلات ظهور کرد که اقتدار آن برپایهٔ نظام پیچیدهٔ اتحادیهٔ براهویی (شامل طایفه‌های قمبرانی یا قنبرانی، میرواری، ایلتازیی) و بلوچهای زند و لاشاری و دهواریهای کشاورز استوار بود. نخستین رهبر این حکومت شخصی به نام میرواری میراحمدخان یکم (حک ۱۰۷۰ـ۱۱۰۷ق/۱۶۶۰ـ ۱۶۹۵م) بود که قلمرو خود را گسترش داد و به خودمختاری دست یافت. جانشین او میرعبدالله‌خان (حک ۱۱۲۵ـ۱۱۴۷ق/۱۷۱۳ـ۱۷۳۴م) بر وسعت قلمرو و تثبیت نفوذ براهوییها افزود (*ایرانیکا*، IV/436). پاتینجر مؤسس دولت براهویی را قنبر، نیای طایفه یا تیرهٔ قنبرانی می‌داند (ص ۸۰) و سایکس قنبر را سرکردهٔ شبانان براهویی دانسته که در اواسط سدهٔ ۱۷م، به دعوت یکی از راجه‌های هندوستان با افاغنهٔ مهاجم به بلوچستان جنگیدند و پس از شکست افغانها بر منطقه تسلط یافتند و حتیٰ راجه را از حکومت برداشتند و خود مستقلاً زمام امور را در دست گرفتند (نک: جانب‌اللهی، ۱۳۵).

مقارن لشکرکشیهای نادرشاه، عبدالله خان نوادهٔ قنبر در کلات حکومت داشت. نادر حکومت او، و سپس حکومت پسر او نصیر یا ناصرخان را تأیید کرد و به او لقب بیگلربیگی داد. با اینهمه، او بعد از مرگ نادر ادعای استقلال کرد و با احمدخان درّانی حاکم افغانستان به جنگ برخاست، ولی توفیق نیافت (سایکس، 236-235 ,103) و بعد از او محمودخان و سپس مهراب خان حاکم شدند. مهراب خان نخست با نمایندهٔ انگلیس قرارداد همکاری بست، ولی پس از مدتی از تعهد شانه خالی کرد و از کسانی بود که با نیروهایش در ۱۲۵۴ق/۱۸۳۹م در گردنهٔ بولان، همراه با افغانان از پیشروی ارتش انگلیس جلوگیری کرد. انگلیسیها اردویی برای تنبیه او به کلات فرستادند و در جنگی که بین آنها درگرفت، مهراب خان با اتباعش کشته شدند و کلات به تصرف قوای انگلیس درآمد. انگلیسیها ناصرخان دوم را جانشین او کردند و یک نفر انگلیسی را به عنوان مشاور او در نظر گرفتند. وقتی در ۱۲۷۲ق/۱۸۵۶م بین دو کشور ایران و انگلیس جنگ درگرفت، مشاور انگلیسی او به مأموریت بوشهر رفت و ناصرخان توسط مخالفانش مسموم شد و خدادادخان جای او را گرفت (همو، 237؛ احتسابیان، ۲۰۶ـ۲۰۷؛ محمود، ۹۳۹/۳ـ۹۴۰). او نیز با انگلیس پیمان مودت بست و ۲۰ سال بر ناحیه‌ای که تا بمپور امتداد داشت، فرمانروایی کرد، تا آنکه بلوچستان تجزیه شد و دولت بریتانیا کلات را جزو امپراتوری هند درآورد و قسمتی از بلوچستان به پاکستان ملحق شد (سایکس، همانجا؛ محمود، ۹۴۲/۳؛ نیز نک: *ایرانیکا*، IV/436؛ جانب‌اللهی، ۱۳۶ـ۱۳۹).

مآخذ: احتسابیان، احمد، *جغرافیای کشورهای آسیای غربی و همجوار ایران*، تهران، فردوسی؛ *اردو دائرهٔ معارف اسلامیه*، لاهور، ۱۳۸۹ق/۱۹۶۹م؛ اعتمادالسلطنه، محمدحسن، *مرآةالبلدان*، به کوشش عبدالحسین نوایی و هاشم محدث، تهران، ۱۳۶۷ش؛ اکبری، اسدالله، *براهوییهای امروز*، گزارش داخلی، آرشیو سازمان برنامه و بودجه، زاهدان، ۱۳۶۷ش؛ پاتینجر، هنری، *مسافرت سند و بلوچستان*، ترجمهٔ شاهپور گودرزی، لندن، ۱۸۱۶م؛ تقی‌زاده، حسن، «بلوچستان»، *مقالات*، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۴۹ش، ج ۱؛ تیت، ج. پ.، *سیستان*، ترجمهٔ غلامعلی رئیس الذاکرین، زاهدان، ۱۳۶۲ش؛ جانب‌اللهی، محمدسعید، «مقدمه‌ای بر شناخت طوایف سیستان»، مجموعه *مقالات مردم‌شناسی*، دفتر دوم، ایلات و عشایر، تهران، ۱۳۶۲ش؛ حکمت، علی‌اصغر، *نه گفتار در تاریخ ادیان*، شیراز، ۱۳۳۹ش؛ زندمقدم، محمود، *حکایت بلوچ*، تهران، ۱۳۷۰ش؛ *سرشماری اجتماعی ـ اقتصادی عشایر کوچنده* (۱۳۷۷ش)، نتایج تفصیلی، کل کشور، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۷۸ش؛ سیدسجادی، منصور، «تاریخ قوم کوج»، فصلنامهٔ *ذخایر انقلاب*، تهران، ۱۳۶۸ش، شم ۷؛ فیروزان، ت.، «دربارهٔ ترکیب و سازمان ایلات و عشایر ایران»، *ایلات و عشایر*، تهران، ۱۳۶۲ش؛ کرمانی، ذوالفقار، *جغرافیای نیمروز*، به کوشش عزیزالله عطاردی، تهران، ۱۳۷۴ش؛ *لغت‌نامهٔ دهخدا*؛ محمود، محمود، *تاریخ روابط سیاسی ایران و انگلیس*، تهران، ۱۳۶۲ش؛ مردوخ کردستانی، محمد، *تاریخ*، تهران، چاپخانهٔ ارتش؛ مقدسی، محمد، *احسن التقاسیم*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۰۶م؛ تحقیقات میدانی محمدسعید جانب‌اللهی؛ نیز:

EI[1]; Elfenbein, J., «The Brahui Problem Again», Texte destiné au colloque international du CNRS, *Le Fait ethnique en Iran et en Afghanistan: pertinence, formes, genèse et enjeux*, Paris, October 1985; *Iranica*; Minorski, V., introd. *Hudūd al-'Ālam*, London, 1937; *Muslim Peoples*, ed. R. V. Weeks, Greenwood Press, Connecticut; Pastner, S. and C. Mc C. Pastner, «Agriculture, Kinship and Politics in Southern Baluchistan», *Man*, 1972, vol. VII, no. 1; Pehrson, R. N., *The Social Organization of Marri Baluch*, Chicago, 1966; Sykes, P. M., *Ten Thousand Miles in Persia or Eight Years in Iran*, New York, 1902.

عباس عبدالله گروسی ـ محمدسعید جانب‌اللهی

بَراهینِ اِثباتِ باری، برهانهای اثبات وجود خدا. توسل به روشهای عقلانی در اثبات وجود خدا یکی از راههای حصول اعتقاد دینی شمرده می‌شود، اما در عین حال اذعان به برتری معرفت فطری و شهودی خدا، افزون بر صوفیه و منکران روشهای برهانی، موردتوجه دیگر متفکران اسلامی نیز بوده است و بسیاری از کسانی که در کوششهای عقلی اثبات وجود خدا سهیم بوده‌اند، تأکید کرده‌اند که مراتب برتری از ایمان، بدون نیاز به نظر و اکتساب برای انسان حاصل می‌شود (غزالی، *احیاء...*، ۱۰۵/۱ـ۱۰۶، ۱۱۳؛ نیز نک: هـ د، خدا). تاریخ کلام اسلامی نشان می‌دهد که طرح و بسط مباحث عقلی تا حدود زیادی به الزامات رویارویی با مخالفان بستگی داشته است.

اهمیت برهانهایی که در این مقاله موردبحث قرار می‌گیرند، به ویژه در استدلالهای متکلمان، این است که کوشش برای استوار ساختن مبانی و مقدمات این برهانها مباحث گسترده‌ای را در موضوعات دیگر چون طبیعیات به میان آورده است. برهانهای فلسفی نیز از این حیث شایان توجهند که هر یک از آنها دیدگاههای فلسفی متمایزی را انعکاس می‌دهند.

۱. برهان حدوث: این برهان که باید آن را به تعبیر دقیق‌تر «دلیل حدوث» نامید، عنوانی عام است که بر ادلهٔ نظری متکلمان در اثبات وجود خدا می‌توان اطلاق کرد. اندیشهٔ حدوث وجه اشتراک برهانهای کلامی متفاوتی است که کم و بیش قابل صورت‌بندی در قالبی واحدند. بدین‌گونه، اصول و مفاهیم بنیادی این نوع برهان که آن را از برهانهای فلسفی اثبات وجود خدا متمایز می‌کند، نمونه‌ای از روش ویژهٔ تفکر کلامی محسوب می‌شود.

به رغم تفاوتهای بنیادی میان نگرش معتزله و مکتب اعتقادی اهل سنت که محور عمدهٔ آن را مسألهٔ ارزش عقل بشری در معرفت دینی تشکیل می‌دهد، اعتقاد به برهان پذیر بودن وجود خدا از وجوه مشترک میان معتزله و اشاعره است. در این زمینه آنچه محل اصلی اختلاف را آشکار می‌کند، از یک سو جنبهٔ تکلیفیِ بحث نظری دربارهٔ معرفت خدا، و از سوی دیگر نتایج و لوازم نظری و عملی اعتقاد به وجود اوست؛ اما با آنکه معتزله در طرح مباحث نظری پیشگام بوده‌اند، کمبود متون متعلق به معتزلیان متقدم، امکان آگاهی تفصیلی به روشهای آنان در اثبات وجود خدا را نمی‌دهد. با اینهمه، در مباحثی که متکلمان اشعری در این زمینه داشته‌اند، باید سهم تفکر معتزله را در نظر گرفت.

ساختار کلی اغلب دلیلهایی که متکلمان بر اثبات وجود باری آورده‌اند، بر دو اصل استوار است: نخست سرشت آغاز شونده و ناپایدار جهان (حدوث) و دوم نیازمندیِ هر امر حادث به عاملی عاری از حدوث که به او هستی و تعین بخشد.

الف- مفهوم حدوث بر خلاف آنچه در تبیینهای فیلسوفان مسلمان از نسبت میان مبدأ وجود و جهان مخلوق به کار رفته، و به دو گونه حدوث ذاتی و زمانی تقسیم شده است، پیش از فلاسفه در اندیشه و زبان متکلمان جای گرفته، و معنایی جز همان حدوث زمانی از آن تصور نمی‌شده است. در این معنا جهانِ حادث چیزی است که زمانی وجود نداشته، و سپس در مقطعی از زمان پدید آمده است (مانکدیم، ۹۴؛ ابن فورک، ۲۸). بخش چشمگیری از کوششهای فکری متکلمان به اثبات اصل حدوث جهان اختصاص داشته است که مقدمهٔ نخستِ برهان بر ضرورت وجود باری را به دست می‌دهد. تنوع برهانهای متکلمان بیشتر حاصل این دلیلهای گوناگون است که بر اصل حدوث جهان اقامه کرده‌اند:

۱. استدلالی که شهرستانی آن را به ابوالحسن باهلی نسبت داده است (*نهایة...*، ۱۲)، مبتنی بر نوعی قیاس تمثیلی میان وضع موجودات و کل جهان مخلوق است. مطابق اینگونه استدلال که اشعری (د ۳۲۴ق/۹۳۶م) نیز آن را در *اللمع* (ص ۶-۷) آورده است، موجودی مانند انسان نمی‌تواند خود را از مرحلهٔ آغازین پیدایش به مراحل رشد و کمال رساننده باشد، همچنان‌که ساختمان به خودی خود از خاک پدید نمی‌آید. بنابراین، انتقال موجودات از حالی به حال دیگر وابسته به فعل صانعی مدبر است. اشعری این فرض را که ماده‌ای نخستین همچون نطفه برای انسان قدیم باشد، مردود می‌شمارد، زیرا آنچه قدیم است، نمی‌تواند در معرض تأثر و تطور قرار گیرد که اینها از ویژگیهای حدوث است. این استدلال بسیط که باید نمونه‌ای از برهان نظم یا اتقان صنع (نک: دنبالهٔ مقاله) نیز به شمار آید، از سیاق برخی آیات قرآنی (برای نمونه، نک: مؤمنون/۲۳/۱۲-۱۴) در تذکار به آفرینش الٰهی برگرفته شده است.

۲. در دلیل دیگری که به اشعری نسبت داده شده است، بر مبنای پذیرش نظریهٔ ذره (اتم یا جزء لایتجزا یا جوهر فرد) قدیم بودنِ هیأت ترکیبی جهان نفی می‌شود. مطابق نگرش عام متکلمان جهان ترکیبی است از ذرات تجزیه‌ناپذیر که اجسام و پدیده‌های طبیعی در فرایندهایی از اجتماع و افتراق آنها به وجود آمده‌اند. ذرات نخستین هرچند ازلی فرض شوند، جز در گسستگی و پیوستگی با یکدیگر نمی‌توانند برای پیدایش جهان طبیعت کافی باشند. بنابراین، آفرینش جهان مستلزم عاملی پیشین است که این فرایندهای ترکیبی ذرات را پدید آورد و از همین‌رو، جهانی که نمی‌توانسته است بر آفرینش امری حادث مقدم باشد، خود ناگزیر حادث است (شهرستانی، همان، ۱۱).

۳. اعتقاد به اینکه تمامی اجزاء جهان متشکل از دو جنس بنیادی جوهر و عرضند، از اصول مهم در کلام اسلامی است که به ویژه در سنت اشاعره بسط و تأکید بیشتری یافته است. جوهر یا جوهر فرد در مفهوم کلامی — بر خلاف معنی مصطلح آن در فلسفهٔ ارسطویی — بر ذره یا جزء تجزیه‌ناپذیر اطلاق می‌شود که اجسام از ترکیب آنها پدید آمده‌اند. عرض که مایهٔ تمایز و منشأ اوصاف هر یک از جوهرهاست، از جوهر جدایی‌ناپذیر است. بنابراین، هم یکایک ذرات و هم اجسام که متشکل از ذراتند، نمی‌توانند تهی از عرض باشند. از سوی دیگر عرض کیفیتی ذاتاً ناپایدار است که بنابر اصل مشهورِ «عرض دو لحظه نمی‌پاید»، دوام آن مستلزم آفرینش پیاپی است و این چیزی جز حدوث نیست. بدین‌گونه، جوهر ملازم با چیزی حادث است که مقدم بر آن حادث وجود نمی‌تواند یافت. از اینجا حادث بودن جواهر و در نتیجه سراسر جهان اجسام اثبات می‌شود (باقلانی، ۱۷-۱۸، ۲۲-۲۳؛ جوینی، *الا رشاد*، ۲۳، *الشامل*، ۹۸ به، *لمع...*، ۷۶-۷۹؛ دربارهٔ بیان معتزله، نک: مانکدیم، ۹۲-۹۵؛ ملاحمی، ۹۶-۱۰۰، ۱۴۶ به؛ دربارهٔ پاسخهای ابن رشد، نک: «الکشف...»، ۴۹-۵۳).

ابن حزم (د ۴۵۶ق/۱۰۶۴م) که مخالف نظریهٔ جزء لایتجزاست، صورت دیگری از این برهان را طرح کرده است که مطابق آن حدوثِ اعراض دلیل بر حدوث افراد است (۱۶۴/۵ به). نظیر اینگونه استدلال را که مستقل از مفهوم ذره است، فارابی نیز در رسالهٔ «القیاس الصغیر علیٰ طریقة المتکلمین» (ص ۸۷-۹۰) بازگو کرده است. مقدمهٔ اول آن این است که هر جسمی مرکب است و هر مرکبی همراه با عرضی لاینفک است. فارابی که این نوع استدلال را به عنوان نمونه‌ای از قیاسهای مرکب متکلمان یاد می‌کند، می‌گوید: مقدمات این قیاسها خود مبتنی بر قیاسهای دیگری هستند که متکلمان اثبات برخی از آنها را تا مبانی اولیه‌شان دنبال نکرده‌اند (نک: همان، ۳۸-۳۹).

صورتهای دیگری از استدلال برپایهٔ حدوث اعراض در میان متکلمان رواج داشته است. یکی از ادلهٔ مشهور در این زمینه بر مبنای حرکت و سکون است. جسم خالی از حرکت و سکون نیست و این هر دو عرض و حادثند. مبانی این حکم موضوع بحثهای طبیعی گسترده‌ای در آثار کلامی متأخرتر بوده است (فخرالدین، *المطالب...*، ۲۴۵/۴ بب؛ عضدالدین، ۲۴۵ـ۲۴۷).

حدوث به مفهومی که متکلمان در این برهانها به آن می‌اندیشیدند، ملازم با نیازمندی مستمر به آفریدگار است. بنابراین، آنچه از راه برهانهای حدوث دربارهٔ سرشت حادث مخلوقات گفته می‌شود، نه تنها بر خلق آغازین، بلکه بر همهٔ حالات و فعلیتهای جاری حادثات صدق می‌کند. به این اعتبار علیت نمی‌تواند واقعیت تحول اشیاء و اتصاف آنها به اعراض مختلف را تبیین کند، زیرا وقوع هر رویدادی، از این دیدگاه، به منزلهٔ آفرینش آن به قدرت مطلق الٰهی است. متکلمان اشعری به صراحت معتقد بودند که حادث با همهٔ صفات خود به محدث تعلق دارد و خداوند هر چیزی را با جوهر و اعراض آن یکجا می‌آفریند، یعنی آنها در هر لحظه، به همان صورتی که هستند، مصنوع آفریدگارند (نک: ابن فورک، ۳۸، ۲۵۳ـ۲۵۴؛ بغدادی، ۷۰ـ۷۱).

ب ـ مقدمهٔ دوم برهان حدوث این است که جهان مخلوق با وصف حدوث به صانعی غیرحادث نیاز دارد. اثبات این مقدمه را نیز متکلمان اشعری به چند صورت طرح کرده‌اند:

۱. باقلانی (د ۴۰۳ق/۱۰۱۳م) در استدلال بر این ضرورت می‌گوید: همچنان‌که نوشته را بدون وجود نویسنده و ساختمان را بدون وجود سازنده نمی‌توان پذیرفت، حرکات افلاک و نقشهای جهان مستلزم وجود صانعی حرکت‌بخش و نقش‌آفرین است. استدلال دوم باقلانی که اثبات این اصل را از شکل بسیط آن به شیوهٔ برهان فلسفی نزدیک‌تر می‌کند، این است که موجودات حادث به حسب ذات بر یکدیگر تقدم و تأخر وجودی ندارند. اینکه هستی یافتن یک چیز پیش از چیز دیگری تحقق یافته است، ثابت می‌کند که باید فاعلی تقدیم و تأخیر آنها را رقم زده باشد (ص ۲۳).

باقلانی در دلیل سوم خود مفهوم تازه‌ای را وارد بحث می‌کند که در میان متکلمان اشعریِ پس از او جایگاه مهمتری می‌یابد. وی می‌گوید: ما می‌دانیم که هر یک از اجسام عالم در مقام حدوث می‌توانسته‌اند واجد ترکیب و صورتی باشند بجز آنچه اکنون دارند؛ اما تعین یافتن آنها به این وضع خاص نمی‌تواند به خود آنها نسبت داده، یا صرفاً ناشی از قابلیت پذیرش دانسته شود. بنابراین، لازم بوده است که عاملی تعین بخش از سر قصد به حادثی که به تعبیر باقلانی «صحت» پذیرش صور گوناگون را داراست، صورت معینی را اختصاص داده باشد (همانجا).

۲. جوینی (د ۴۷۹ق/۱۰۸۶م) در تقریر کامل‌تری از آنچه باقلانی به صحت تعبیر کرده بود، مفهوم «جواز» را به میان می‌آورد. این مفهوم در استدلال دیگری از جوینی به صورت دلیل مستقلی درمی‌آید که در عین داشتن ویژگی کلامی، شبیه به مفهوم فلسفی امکان است. این دلیل مستقل که ابن رشد آن را از رسالهٔ گم شدهٔ جوینی به نام *النظامیه* نقل می‌کند، بر دو مقدمه استوار است: نخست اینکه جهان و هر چه در آن است، جایز است که یکسره به گونه‌ای دیگر باشد. دوم اینکه آنچه جواز در آن راه دارد، حادث است و بنابراین، نیازمند فاعلی است که یکی از گونه‌های جایز را به آن تخصیص دهد («الکشف»، ۵۴ ـ ۵۵، ۶۰؛ جوینی، *لمع*، ۸۰ ـ۸۱، *الارشاد*، ۱۸ـ۱۹؛ شهرستانی، *نهایة*، ۱۵ـ۱۶، ۳۹ـ۴۰؛ نسفی، ۷۸/۱؛ دربارهٔ استفاده از این مفهوم در ادلهٔ معتزله، نک: ملاحمی، ۱۶۷ بب).

۳. غزالی (د ۵۰۵ق/۱۱۱۱م) در *الاقتصاد* برهان خود را بر وجود خدا با اصل حدوث جهان آغاز می‌کند و به این حکم می‌رساند که هر آنچه حادث باشد، نیازمند سبب است تا حادث را که وجود و عدم آن امکان دارد، به وجود آورد. وی توضیح می‌دهد که مقصود او از امکان این است که هستی و نیستی چیزی هر دو جواز داشته باشد. امور حادث در حالتی که نسبت به بودن و نبودن امکان مساوی داشته باشند، نمی‌توانند به خودی خود به وجود آیند، بلکه وجود آنها مستلزم وجود مرجحی است که آنها را به جانب وجود براند. برای غزالی که بیشترین حمله را در *تهافت الفلاسفه* متوجه اصل علیت می‌سازد، سببیت و امکان معنایی غیر از مفهوم فلسفی آنها دارد، چنانکه خود او تأکید می‌کند که مرادش از سببیت چیزی جز ترجیح نیست (*الاقتصاد*، ۱۹ـ۲۰). بدین‌گونه، برهانی که غزالی براساس مفهوم «ترجیح» می‌آورد، با آنکه مانند دیگر براهین متکلمان مبتنی بر مقدمه‌ای در حدوث جهان است، برهانی متفاوت به شمار می‌آید. غزالی در اینجا از مفهوم وجوب و امکان ابن سینا متأثر بوده است، اما دیدگاه او با لوازم فلسفی این مفهوم نسبتی ندارد. به عقیدهٔ او سببیت به معنای ضرورت صدور ترتب عِلّی که در برهان ابن سینا موردنظر است، به قدیم بودن جهان و نفی قدرت و ارادهٔ الٰهی در آفرینش می‌انجامد (*تهافت...*، ۸۹ـ۹۰؛ نیز نک: شهرستانی، همان، ۱۴ـ۱۷).

در دوره‌های پس از غزالی که مباحث فلسفی بسیاری به علم کلام راه یافت، مفهوم وجوب و امکان بر روایتهای قدیم‌تر برهان حدوث افزوده شد و در مواردی به صورت برهانی مستقل درآمد (نک: عضدالدین، ۱۶۷ بب؛ ابن میثم، ۶۳ـ۶۸؛ علامهٔ حلی، ۵۹ ـ۶۰؛ تفتازانی، ۱۵/۴ـ۲۰). فخرالدین رازی در بیان اقسام برهانهای متکلمان به ادلهٔ مبتنی بر امکان نیز پرداخته است؛ اما تمایز بین برهان امکان و برهان حدوث (اصل جواز) در برخی آثار او چندان روشن نیست (*محصل...*، ۲۱۶ـ۲۳۱؛ *کتاب الاربعین*، ۷۰ بب).

۴. برخی از متکلمان در تقریر خود از برهانی که بر اثبات نیاز حادثات به مُحدِث آورده‌اند، به مقدمهٔ دیگری نیز در رد تسلسل پرداخته‌اند تا این فرض را نفی کنند که پیدایش حادثات از یکدیگر می‌تواند تا بی‌نهایت امتداد داشته باشد و نتیجهٔ این فرض بی‌آغاز بودن جهان و بی‌نیازی آن از خالق است (باقلانی، ۲۴ـ ۲۵). متکلمان در استدلال کلی بر ابطال تسلسل بر فلاسفه تقدم داشته‌اند. چنانکه ابن رشد

اشـاره می‌کند، اهمیت ایـن اصل نزد متکلمـان چندان بـود که برخـی از آنان ابطال تسلسل را مبنای طرح برهانی مستقل در اثبات آفرینش جهان قرار داده‌اند (همان، ۴۳؛ فخرالدین، همان، ۲۷- ۲۸، ۸۲ -۸۴؛ آمدی، ۹ به). کتاب معروف یحییٰ نحوی[1] (تألیف: ۵۲۹م) در رد برهانهای پروکلس بر ازلیت جهان که از حدود قرن ۴ق/۱۰م در جهان اسلام شناخته شده بود (نک: ابن خمار، ۲۴۳-۲۴۷؛ شهرستانی، *الملل...*، ۲/۲۰۸-۲۱۲)، به عقیدهٔ ابن رشد و ابن میمون منبعی برای متکلمان در اثبات تناهی ابعاد و ابطال تسلسل بوده است. ابن رشد خود عقیدهٔ متکلمان را در این باره مردود شمرده است («السماع...»، ۱۱۰-۱۱۱؛ ابن میمون، ۱/۱۸۵؛ برای بحثی تطبیقی در این زمینه، نک: ولفسن، 410ff.).

اندیشهٔ کلامی حدوث با آنکه موردپذیرش فلاسفه نیست، بر دیدگاههای آنان دربارهٔ مبدأ هستی تأثیر نهاده است (نک: برهان امکان در همین مقاله)، اما این تأثیر در اندیشهٔ کندی (د ح ۲۵۲ق/۸۶۶م) چنان بوده است که او را از دیگر فیلسوفان متمایز می‌کند. کندی برخلاف تعالیم ارسطویی و نوافلاطونی برای مخلوقات حدوث زمانی قائل شده، و در اثبات وجود خدا از گونه‌ای برهان حدوث بهره گرفته است (ص ۱۱۳-۱۲۲، ۲۰۶-۲۰۷).

۲. برهان امکان و وجوب: همچنان‌که برهان حدوث عام‌ترین نوع استدلال کلامی بر وجود خدا به شمار می‌رود، برهان امکان و وجوب را می‌توان مهم‌ترین برهان فلسفی در این باب دانست. مفهوم امکان (امکان خاص) در برابر وجوب، اساس این برهان را در صورتهای مختلف آن تشکیل می‌دهد. تقسیم هستی به واجب و ممکن اندیشه‌ای است که طرح نخستین آن به فارابی (د ۳۳۹ق/۹۵۰م) بازمی‌گردد؛ اما ابن سینا (د ۴۲۸ق/۱۰۳۷م) این تقسیم‌بندی عقلی دوگانه یا به اعتباری سه‌گانه را ــ با احتساب شق سوم، یعنی امتناع وجود (نک: ه د، مواد ثلاث) ــ در مباحث مهم هستی‌شناسی و در پیوند با بحث وجود و ماهیت مورداستفاده قرار داد و بنای الٰهیات خاص یا خداشناسی را نیز بر آن نهاد. ممکن الوجود چیزی است که ذات آن به خودی خود ــ و صرف نظر از اینکه موجود باشد یا نباشد ــ نه اقتضای بودن دارد و نه اقتضای نبودن. به بیان دیگر وجود و عدم آن هیچ‌یک مستلزم امری محال نیست. نوع دیگر واجب الوجود است که ذات آن ایجاب می‌کند کـه وجود داشتـه باشـد و عـدم برای آن ممتنـع و مستلزم تنـاقض است (*الشفاء*، الٰهیات، ۳۷-۳۸). بر مبنای اصل علیت آنچه وجود و عدم آن ذاتاً ممکن است، برای وجود یافتن نیازمند علتی است که وجود آن را ضرورت بخشد و با تحقق چنین علتی وجود آن واجب خواهد بود، اما واجب بالغیر، یعنی دارای وجوبی از ناحیهٔ علت، درصورتی که وجوب ذاتی بنا به مفهوم برابر با بی‌نیازی مطلق از هرگونه علت است (همانجا، نیز *النجاة*، ۳۶۷-۳۶۹).

برهان امکان و وجوب از یک سو مبتنی بر این اصل است که وصف ممکن بر جهان موجود صدق می‌کند و از سوی دیگر از وجود داشتن آنچه ممکن است، نتیجه گرفته می‌شود که باید واجب الوجودی در کار باشد. چیزی که به خودی خود ضرورت وجودی ندارد، وجود آن از عدمش برتر نیست و نمی‌تواند پدید آید، مگر از ناحیهٔ وجودی دیگر. اما آن وجود هستی‌بخش نیز باید یا خود واجب باشد و یا اگر ممکن فرض شود، باید سرانجام از وجود واجب سرچشمه گرفته باشد. این فرض که برای هر موجود ممکن بتوان علتی برشمرد و آن را نیز به موجود ممکن دیگری نسبت داد و این جست و جوی علل را صرفاً در سلسلهٔ ممکنات ادامه داد، با اصل امتناع تسلسل رد می‌شود. برهان امکان و وجوب مبتنی بر این حکم است که مجموعهٔ موجوداتِ ممکن ــ متناهی یا نامتناهی ــ به تنهایی از تبیین علت ایجاب کنندهٔ موجودات عاجز است و این سلسله باید سرانجام به مبدأی بیرون از خود متکی باشد (همو، *الاشارات...*، ۳/۲۰ به). استدلالهایی را که در ضمنِ بیان برهان امکان برای ابطال تسلسل آمده است، می‌توان برهان بر امتناع تسلسل به نحو کلی نیز به شمار آورد (نک: همو، *الشفاء*، الٰهیات، ۳۲۷ به ؛ نیز ه د، تسلسل).

ابطال تسلسل در بیان ابن سینا بدین‌گونه توضیح داده شده است: سلسلهٔ موجودات ممکن بیرون از دو حال نیست، یا واجب است یا ممکن. اما این مجموعه چون از افراد ممکن تشکیل شده است، نمی‌تواند واجب باشد. علاوه بر این، اگر افراد وجود نداشته باشند، مجموعه‌ای وجود نخواهد داشت و از این‌رو، وجود سلسلهٔ ممکنات وابسته به افراد و به همین جهت ممکن است. در این صورت سلسله‌ای که ممکن بالذات است، در وجود یافتن به وجود دیگری نیاز دارد. این وجودِ دیگر نمی‌تواند داخل همان سلسله باشد، زیرا این بدان معنی است که فردی از سلسلهٔ ممکنات، واجب‌الوجود باشد. بنابراین، تنها فرض باقی مانده این است که کل ممکنات از وجودی بیرون از خود که همان واجب الوجود است، هستی یافته‌اند (*النجاة*، ۳۸۳-۳۸۴، *المبدأ...*، ۲۲-۲۳).

ابن سینا این برهان را به دو گونه تقریر کرده است: در یک جا برپایهٔ تقسیم یاد شده برهان را با اثبات این اصل آغاز می‌کند که موجودات جهان به دلیل خصوصیاتی که دارند، ممکن الوجود و معلولند. اما تقریر دیگری که او از این برهان به دست می‌دهد، به عقیدهٔ او از مزیت ویژه‌ای برخوردار است. این تقریر که با صورت‌بندی روشن‌تر در *نجات* او (همانجا) نیز آمده است، با تصدیق به این گزارهٔ به گفتهٔ او بدیهی آغاز می‌شود که «چیزی وجود دارد». انکار این گزاره به معنی شکاکیت مطلق در هستی همه چیز از جمله هستی خویش است. مرحلهٔ دوم استدلال نیز برپایهٔ تحلیل مفهومی وجود به واجب و ممکن است. آنچه وجود دارد، یا واجب است یا ممکن. اگر واجب دانسته شود، مقصود حاصل است و اگر ممکن باشد، یافتن علت برای آن، به ترتیبی که گفته شد، ما را به ضرورت وجود واجب می‌رساند.

1. John Philoponus

ابن سینا این صورت برهان را از آنِ «صدّیقین» می‌نامد، زیرا در آن به جای آنکه به احوال مخلوقات نگریسته شود ــ که آن نوع استدلال نیز در حد خود معتبر است ــ به بررسی نفس وجود از آن حیث که وجود است، پرداخته می‌شود و از همین‌رو، این نوع برهان در اثبات وجود و وحدانیت خداوند برتر و استوارتر است (*الاشارات*، ۶۶/۳؛ نیز نک: فخرالدین، *المباحث...*، ۴۵۰/۲).

صدرالدین که خود برهان دیگری را با عنوان «صدیقین» به صورتی متفاوت طرح می‌کند، برهان ابن سینا را شایستهٔ این عنوان ندانسته است. به عقیدهٔ صدرالمتألهین این استدلال از نوع برهان لِمّی نیست که در آن از علت به معلول پی برده می‌شود و آنچه جز این باشد، برهان انّی است و اعتباری همچون برهان لمی ندارد. وی می‌گوید: با اینهمه، طرفداران برهان ابن سینا آن را استدلال از مفهوم وجود به نوع خاصی از وجود به شمار می‌آورند، یعنی استدلال از طبیعت مشترک وجود به وجود واجب که مشمول و مقتضای آن است و به این اعتبار می‌تواند در حکم معلول آن باشد. صدرالدین این توضیح را کافی نمی‌شمارد و به این نتیجهٔ اساسی می‌رسد که بر وجود واجب به نحو ذاتی نمی‌توان برهان اقامه کرد؛ و از اینگونه هرچه گفته شود، چیزی بیش از استدلال عرضی و شبه لمّی نیست (نک: برهان صدیقین در همین مقاله).

برهان ابن سینا پس از او صورتهای دیگری نیز یافته است. سهروردی این برهان را به شکل خلف طرح می‌کند و نشان می‌دهد که محال است بتوان تمام موجودات را ممکن فرض کرد. چنین فرضی بدین معناست که کل و مجموعهٔ متشکل از همهٔ موجودات نیز ممکن باشد. آنگاه باید گفت این مجموعه به دلیل امکان نیازمند علت است و این علت را نمی‌توان ممکن، یعنی فردی از آن مجموعه به شمار آورد، زیرا فردی از یک مجموعه نمی‌تواند علت پیدایش کل مجموعه‌ای باشد که خود نیز جزئی از آن است. شیخ اشراق به این نکته توجه می‌دهد که این استدلال بدان معنا نیست که حکم یکایک افراد را به مجموعه به عنوان کل واحد سرایت دهیم، بلکه می‌گوییم: مجموعه وابسته و معلول وجود افراد است و اگر آنها ممکنند، به طریق اولیٰ مجموعه نیز دارای وصف امکان خواهد بود (سهروردی، ۳۸۶-۳۸۷؛ صدرالدین، *الاسفار*، ۳۰/۶؛ دربارهٔ برهان دیگری از سهروردی، نک: ص ۳۸۸).

در برهانهای دیگری که فارابی و ابن سینا در رد تسلسل آورده‌اند، مانند برهان اسدّ اخصر و برهان وسط و طرف، تناهی علل فاعلی به اثبات می‌رسد، اما ضرورتی که برای وجود علت نخستین و بی‌نیاز از علت اثبات می‌شود، منطبق بر وجود واجب است، چنانکه آنها را نیز می‌توان در حکم برهانهایی مستقل بر وجود باری دانست. با اینهمه، برهانهایی از اینگونه که مبتنی بر مفهوم علیتند، از نوع برهان امکان و وجوب بیرون نیستند (ابن سینا، *الشفاء*، الٰهیات، ۳۲۷ ب، ۳۴۳؛ صدرالدین، همان، ۱۶۶/۲).

برهان امکان و وجوب از دیدگاههای متفاوتی موردنقد و اشکال بعضی از فلاسفه و متکلمان واقع شده است. برخی از این اشکالات متوجه شیوهٔ استدلال ابن سینا و ادعای او در فارغ بودن این برهان از نگریستن به ممکنات است (نک: فخرالدین، *المطالب*، ۱۳۴/۱-۱۳۵). صدرالدین شیرازی علاوه بر اینکه ادعای لمّی بودن این برهان را نمی‌پذیرد (همان، ۲۸/۶-۲۹)، تقسیم وجود به واجب و ممکن را در واقع برآمده از نگرش مبتنی بر اصالت ماهیت می‌داند. آنچه مایهٔ تمایز این دو نوع وجود است، از دیدگاه او چیزی جز مراتب حقیقت وجود نیست، در حالی که تقسیم‌بندی ابن سینا ناظر بر ویژگی ماهیت است. وی از این‌رو، مفهوم غنی و فقیر (وابسته) را جایگزین مفهوم وجوب و امکان ساخته است (همان، ۸۴/۱-۸۷، *المبدأ*، ۳۰-۳۳).

اشکال دیگر مربوط به وارد ساختن مفهوم کل یا مجموعهٔ ممکنات است. این اشکال را که با عنوان مغالطهٔ فرد و کل طرح شده است، برخی فلاسفهٔ غرب نیز در نقد برهان جهان‌شناختی فیلسوفان و متکلمان مسیحی وارد کرده‌اند (رو، 144 ff.؛ بلومنفلد، 368 ff.). اشکال این است که چگونه می‌توان کل یا مجموعه را به منزلهٔ موجودی حقیقی، مشمول اصل علیت شمرد؟ (غزالی، *تهافت*، ۱۱۳؛ فخرالدین، «شرح»، ۱۹۵-۱۹۷). فلاسفهٔ مسلمان در پاسخ به این اشکال به تحلیل مفهوم کل پرداخته‌اند و در اینجا مفهوم اعتباری کل را از آن حیث که به افراد حقیقی اشاره دارد، قابل استناد دانسته‌اند (نصیرالدین، ۲۳/۳-۲۶؛ صدرالدین، *الاسفار*، ۳۰/۶-۳۶).

اما سخت‌ترین معارضه با برهان امکان و وجوب و مبانی فلسفی آن از جانب غزالی بوده است. از مهم‌ترین مسائل موردمناقشهٔ او در *تهافت‌الفلاسفه*، اعتقاد به قدیم بودن جهان است که از نتایج نگرش علّی به آفرینش، و از لوازم برهان امکان و وجوب است. غزالی این اعتقاد را در تناقض با اثبات صانع برای جهان دیده، و آن را نامعقول‌تر از عقیدهٔ دهریه شمرده است. مخلوق بودن از دیدگاه او ملازم با حدوث به معنای زمانی آن است، چنانکه قدم زمانی عالم عقول و مادهٔ نخستین جهان مستلزم بی‌نیازی آنها از آفریدگار است. اصل ضرورت علّی که مبنای اعتقاد به قدم عالم است، با قدرت مطلقهٔ الٰهی سازگار نیست (غزالی، همان، ۴۸ ب). ابن رشد (د ۵۹۵ق/۱۱۹۸م) در پاسخ غزالی، خطای او را در این می‌داند که میان حدوث زمانی و حدوث ذاتی تمایزی نشناخته است. زمانمند نبودن چیزی به معنای بی‌نیاز بودن آن از علت نیست. از اینجاست که فیلسوفان دوره‌های بعد بر این نکته تأکید کرده‌اند که ملاک نیازمندی به علت، امکان و وابستگی وجودی است، نه پدید آمدن در زمان (نک: صدرالدین، همان، ۲۰۶/۱ ب؛ قس: فخرالدین، *کتاب الاربعین*، ۶۸ ب).

ابن رشد از منظر ارسطویی تقسیم موجود به واجب و ممکن را مورداشکال قرار داده، و این برهان را از بنیاد مردود شمرده است. به عقیدهٔ او موجود، یعنی آنچه وجود دارد، نمی‌تواند نسبت به هستی و نیستی مساوی باشد. چیزی که در ذات خود وجوب نداشته باشد، محال است که به واسطهٔ فاعلی از ممکن به ضروری بدل شود؛ و این بدان معناست که در سرشت ممکن دگرگونی روی دهد (ابن رشد، تفسیر...،

۱۴۹۸/۳، ۱۶۳۲، *تهافت*...، ۳۹۵-۳۹۷، «الکشف»، ۵۷-۵۸).

اشکال ابن رشد نزد پیروان ابن سینا پاسخی روشن دارد، اما این پاسخ مبتنی بر دیدگاهی است که میان وجود و ماهیت تمایز می‌نهد و وجود را در مقام تحلیل عارض بر ماهیت می‌شمارد. تفکیک وجود و ماهیت مسأله‌ای است که نخست فارابی («عیون...»، ۶۶) به آن توجه کرد و سپس ابن سینا آن را گسترش داد. مفهوم امکان در برابر وجوب (امکان خاص) از نتایج تفکر ابن سینا در این موضوع است. در سنت ارسطویی که ابن رشد از موضع وفاداری به آن سخن می‌گوید، از قوه در برابر فعل بحث می‌شود، یعنی استعدادی که ماده برای یافتن تعینات و صورتهای تازه دارد. برهان امکان از کاربرد اصل علیت در چهارچوب دوگانهٔ امکان و وجوب شکل گرفته است، بدین‌معنا که از پرسش دربارهٔ چرایی موجود شدنِ آنچه هست آغاز می‌کند، در حالی که در تفکر ارسطو چرایی را تنها دربارهٔ صیرورت و تبدیل قوه به فعل می‌توان طرح کرد (نک: دونم، ۲۱۳ بب). از اینجاست که نزد ارسطو وجود خدا یا مبدأ نخستین صرفاً به عنوان فعلیتی که باید مبدأ سرمدی حرکت و صورت‌بخش جهان باشد، ضرورت می‌یابد (نک: دنبالهٔ مقاله).

۳. برهان حرکت: قدیم‌ترین برهان جهان شناختیِ اثبات وجود خدا، برهان حرکت است که بنیاد آن را ارسطو نهاده است و فیلسوفان مسلمان آن را بسط داده‌اند. این برهان در شیوهٔ استدلالی برهان امکان و وجوب و برهانهای جهان‌شناختی دیگر که فیلسوفان غرب طرح کرده‌اند، تأثیر مهمی داشته است.

در فلسفهٔ طبیعی ارسطو نهاد اجسام زمینهٔ حرکت و دگرگونی است و دانش طبیعت چیزی جز مطالعهٔ پدیده‌های جهان از حیث حرکت نیست (*فیزیک*، گ 200 b، سطرهای 14-12). ارسطو در تبیین علل حرکت و دگرگونی در طبیعت به این نتیجه دست می‌یابد که سرچشمهٔ حرکت در جهان باید محرکی نخستین باشد که خود نامتحرک است. حرکت و زمان از دیدگاه ارسطو دو پدیدهٔ همیشگی و زوال‌ناپذیر طبیعتند. زمان را نمی‌توان دارای آغاز و انجام تصور کرد، زیرا این بدان معناست که پیش از نقطهٔ آغاز و پس از نقطهٔ پایان آن باز هم زمانی را فرض کرده باشیم. تغیر و حرکت نیز بی‌گمان با زمان ملازم است. بنابراین، زمان و حرکت و به همین سان جهان ازلی و ابدیند. به عقیدهٔ ارسطو حرکتی که دائم باشد، حرکت مکانی است و حرکت مکانیِ مدام را تنها در حرکت چرخشی می‌توان یافت. این نتیجهٔ عقلی را تجربه نیز تأیید می‌کند، چنانکه افلاک بی‌وقفه در حرکت چرخشیند (همان، گ 250 b، سطر .11 ff، گ 261a، سطر 31-263a، سطر 3، *متافیزیک*، گ 1071 b، سطرهای 11-4، گ 1072a، سطر 22).

هر متحرکی نیازمند علتی است که حرکت را در آن پدید آورد، زیرا حرکت گذار از قوه به فعل است و مبدأ آن باید چیزی بالفعل باشد. در حرکتهای طبیعی که محرک و متحرک به ظاهر یکی شمرده می‌شوند، شیء را نمی‌توان از همان جهت که متحرک است، محرک نیز دانست، زیرا قوه و فعل ــ کنش و پذیرش ــ ذاتاً دو طرف دارند. بنابراین، چه در حرکت طبیعی و چه در حرکتی که از طریق محرک بیرونی بر شیء وارد می‌شود، باید علتی در کار باشد و خود آن علت نیز متحرک و نیازمند علتی دیگر است (همو، *فیزیک*، گ 200 b، سطر .26 ff، گ 254 b، سطر .7 ff). اما جست و جوی سلسلهٔ علل حرکت ناگزیر باید به علتی ختم شود که خود معلول محرکی نیست، زیرا نمی‌توان زنجیرهٔ علتهای یک معلول را که هر یک وابسته به دیگری است، تا بی‌نهایت ادامه داد. این علت نخستین همان محرک نخستین است که چون مبدأ حرکتِ ازلی است، خود باید ازلی و دارای فعلیت محض و از همین‌رو، غیرمادی باشد، زیرا وجودِ هرگونه امر بالقوه در این محرک، ضرورت فاعلیت ازلی را منتفی می‌سازد و مادی بودن نیز مستلزم پذیرش دگرگونی و امکان زوال است (همان، گ 256a، سطر 4-256 b، سطر 23، گ 267b، سطرهای 9-6).

ارسطو که نخستین‌بار به علل چهارگانه اندیشیده است، دربارهٔ حرکت علاوه بر اینکه از عنصر ماده و صورت در شیء متحرک و از علت فاعلی حرکت سخن می‌گوید، جایگاه مهمی برای علت غایی حرکت قائل می‌شود. علت غایی عامل ضروری هر حرکتی است و البته همواره به معنی هدف بیرونی نیست، بلکه در حرکتهای طبیعی همان صورت نوعی اشیاء است که با حرکت در آنها تحقق می‌یابد. اما در حرکت پیوستهٔ جهان علت غایی همچون علت فاعلی باید چیزی متعالی از جهان و برخوردار از کمال مطلق باشد. از اینجاست که ارسطو اندیشهٔ خدا را به عنوان مبدأ ازلی حرکت و غایت نهایی آن به میان می‌آورد. افلاک که در مراتب هستی دارای برترین گونهٔ حرکتند و منشأ فعلیتهای جهان مادون خود هستند، به سبب میل به آن غایتِ کمال در حرکت پیوسته‌اند. بنابراین، علیت فاعلی خدا بدین‌گونه توضیح داده می‌شود که او آسمانها را با الهام عشق و شوق به خویش به حرکت وامی‌دارد (همو، *متافیزیک*، گ 1076a، سطر 4، گ 1072 b، سطرهای 20-1). محرک را تنها به همین صورت می‌توان نامتحرک دانست، زیرا محرک بودن به گونهٔ فیزیکی مستلزم تماس با متحرک و کنش متقابل با آن است (همو، *فیزیک*، گ 202a، سطرهای 7-3).

این موضوع که از دیدگاه ارسطو برای افلاک متعدد، چند محرک نامتحرک وجود دارد و رابطهٔ محرک نامتحرک نخستین، به عنوان محرک مستقیمِ فلک نخستین، با محرکهای نامتحرک دیگر چگونه است، زمینه‌ای برای تفسیرهای متفاوت شارحان آثار او پدید آورده است. از سوی دیگر در تفسیرهای نوافلاطونی که مبتنی بر نظریهٔ صدور یا فیض است، کوشش شده است که مفهوم محرک نخستین با شأن آفرینش ــ که در خداشناسی ارسطو وجود نداشت ــ تلفیق شود. نظریهٔ ارسطو ضمن اینکه در الٰهیات و جهان‌شناسی متفکران مسلمان جایگاه مهمی دارد، بیشتر در پرتو این تفسیرهای بعدی گسترش یافته است (نک: کرمر، 289-287، حاشیه، نیز 285).

اندیشهٔ محرک نخستین در چارچوب تفکر کندی که متأثر از دیدگاه متکلمان است، صورت خاصی می‌یابد. کندی با بحث گسترده‌ای در

مفهوم نامتناهی، آن را مختص وجود قدیم می‌شمارد و برخلاف ارسطو نتیجه می‌گیرد که زمان و مکان و حرکت را نمی‌توان نامتناهی دانست (ص ۱۱۸ـ۱۲۲، ۲۰۴ـ ۲۰۵). از دیدگاه او جهان مخلوقات به فعل «ابداع» پدید آمده است و فعل راستین را تنها می‌توان به مُبدِع ازلی نسبت داد. جهان برای پدید آمدن نیازمند علت است و آنچه به عنوان علت هر پدیده می‌شناسیم، جز واسطه‌ای در زنجیرهٔ محدود علتها نیست. کندی با آنکه نظریهٔ ارسطو را دربارهٔ تأثیر حرکت اجرام آسمانی می‌پذیرد، این نوع حرکت را نیز حادث و معلول فعل ابداع به شمار می‌آورد. بدین‌گونه، وی در برهان خود بر وجود خدا، از اندیشهٔ ارسطویی محرک نخستین در قالب مفهوم خلق از عدم بهره گرفته است (نک: همانجا، نیز ۱۸۱ـ۱۸۴؛ کرمر، 197-195). برهان محرک نخستین در فلسفهٔ اسلامی با تفصیل بیشتری طرح شده است (ابن سینا، *المبدأ*، ۳۴ـ ۳۸؛ بهمنیار، ۴۷۴ـ ۴۷۸؛ سهروردی، ۳۸۸ـ۳۸۹؛ فخرالدین، *المباحث*، ۵۵۴/۱ ـ۵۵۶؛ صدرالدین، *الاسفار*، ۳۸/۳ـ۴۲، ۴۲/۶ـ۴۳؛ برای تقریر خاصی از این برهان، نک: ابن میمون، ۲۴۵/۲ـ۲۷۲).

فیلسوفان مسلمان در پرتو نظریهٔ نوافلاطونی صدور، سلسلهٔ مراتب خلقت و چگونگی صدور کثرت مخلوقات از خدای واحد بسیط را تبیین کرده‌اند. بحث عقول دهگانه و تبیین رابطهٔ نظام‌دار آنها با محرک نخستین، کوششی منسجم در پیوند دادن فلسفهٔ طبیعی با خداشناسی است (فارابی، «عیون»، ۶۷ ـ۶۹، «التعلیقات»، ۱۴، ۱۵؛ ابن سینا، *الشفاء*، الٰهیات، مقالهٔ ۹، فصلهای ۴ـ۵، *النجاة*، ۳۹۸ـ۴۰۸؛ ابوسلیمان، ۳۷۲ـ۳۷۶). با اینهمه، ابن سینا برهان حرکت را شیوهٔ حکمای طبیعی در اثبات وجود خدا شمرده، و برخلاف ارسطو بحث دربارهٔ وجود خدا را از بنیاد به فلسفهٔ اولیٰ مربوط ساخته است. تفاوت فارابی و ابن سینا با ابن رشد در خداشناسی ناشی از همین دیدگاه بوده است. به اعتقاد ابن رشد خداشناسیِ مبتنی بر فلسفهٔ طبیعی در ذات خود به طبیعیات تعلق دارد، اما ابن سینا در برهان ویژهٔ خود بر اثبات وجود خدا به جای تکیه بر مفهوم طبیعی حرکت، قالب استدلال ارسطو را برای مفهوم وجودی امکان و حدوث به کار گرفته است (نک: ابن رشد، «السماع»، ۱۸ـ۱۹).

۴. برهان نظم: مشاهدهٔ نظم و سامان حاکم بر جهان از دیرباز انسانها را به وجود خدا به عنوان صانع و تدبیرکنندهٔ جهان دلالت می‌کرده است. این نوع رهیافت، با همهٔ خرده‌هایی که بر صورت برهانی آن گرفته‌اند، نسبت به دیگر استدلالها به فهم عموم نزدیک‌تر است و با تجربه‌های دینی مؤمنان نیز سازگاری بیشتری دارد.

مایه‌های اصلی برهان نظم را در آیات فراوانی از قرآن کریم می‌توان دید که نشانه‌های خلقت و حکمت الٰهی را در چند نمونه از نظامهای سنجیدهٔ طبیعت بیان می‌کند و انسانها را دعوت می‌کند که در بدایع طبیعت بیندیشند (برای نمونه، نک: بقره/۲/۱۶۴؛ نبأ/۷۸/۶ـ۱۶). اینگونه استدلال ــ که در ادوار پیشین «اتقان صنع» نامیده شده است ــ در قالب برهانیش اغلب برای اثبات صفاتی چون علم و حکمت الٰهی به کار رفته است (نک: اشعری، ۱۰؛ غزالی، *احیاء*، ۱۲۹/۱).

از ویژگیهای برهان نظم تنوع گسترده‌ای است که در تقریرهای آن وجود دارد. در شیوهٔ استنتاج آن نیز مبانی متفاوتی به کار گرفته‌اند. قالب مشترک این تقریرها بر دو مقدمهٔ کلی استوار است: ۱. جهان طبیعت در بردارندهٔ پدیده‌های منظم است، ۲. هر نظمی نیازمند تدبیر فاعلی نظم‌آفرین است. مقدمهٔ نخست این برهان که چگونگی تبیین آن در پذیرش مقدمهٔ دوم نیز مؤثر است، از راه شناخت ساز و کارها و قوانین طبیعت حاصل می‌شود. از همین‌رو، یافته‌های علمی جدید به گسترش دامنهٔ بحث دربارهٔ برهان نظم مدد رسانده است. برخی متفکران مسلمان معاصر با آگاهی از اشکالهای معروف هیوم و بحثهای جدیدتر میان فیلسوفان دین در غرب، دیدگاههای تازه‌ای را در باب این برهان و مبانی فلسفی آن به میان آورده‌اند.

برهان نظم در میان متکلمان رواج بیشتری داشته است. سابقهٔ این نوع برهان به پیش از دوره‌ای بازمی‌گردد که استدلالهای عقلی پیچیده‌تری چون برهان حدوث رواج یافت. آیات قرآنی و احادیثی که پدیده‌های جهان را نشانه‌های خلقت الٰهی معرفی می‌کند، الهام‌بخش عموم متکلمان اعم از اصحاب حدیث و مکاتب عقل‌گرا بوده است. استدلال ساده و دور از مناقشات عقلی، ویژگی مشترک در بیانهای مختلف آنان است، چنانکه اختلاف مبانی اعتقادی تأثیری در نوع تقریر این برهان ندارد. نمونه‌ای از بیان برهان نظم را اشعری می‌آورد: «انسانی که در غایت کمال و تمام است، نطفه‌ای بوده است و پس از آن علقه‌ای و مضغه‌ای، و سپس گوشت و استخوان و خون. می‌دانیم که او نمی‌توانسته است خود را از حالی به حال دیگر درآورد... و ناقلی داشته است که او را از مرحله‌ای به مرحلهٔ دیگر برده است و او را در آنچه بر آن است، تدبیر کرده است...» (ص ۶ ـ۷). اشعری در این برهان بر ضرورت صنع صانع و تدبیر مدبر تأکید می‌کند، اما در عین حال روش ویژهٔ او در استناد به اصل تحول و تکامل، مبنایی برای استدلال بر حدوث مخلوقات نیز فراهم ساخته است (نک: برهان حدوث در همین مقاله).

غزالی نیز پس از اشاره به آیات قرآنی تأکید می‌کند که هر کس دربارهٔ این آیات بیندیشد و به بدایع آفرینش آسمانها و زمین و حیوانات و گیاهان نظر کند، به اندک تأملی به روشنی در می‌یابد که این ترتیب استوار و شگفت نمی‌تواند از صانع مدبر و فاعل تقدیرکننده بی‌نیاز باشد. به عقیدهٔ او این حقیقت چنان است که فطرت انسانها به آن گواهی می‌دهد و نیازی به آوردن برهان نیست (همان، ۱۲۵/۱ـ۱۲۶). فخرالدین رازی (د ۶۰۶ق/۱۲۰۹م) در تقریر دقیق‌تری از این برهان، دلالت طبیعت را بر وجود خداوند، براساس آیات *قرآن*، به دو نوع تفکیک می‌کند. به عقیدهٔ او در بخشی از آیات، نظمِ مشهود در ساختمان موجودات دلیل بر اثبات صانع دانسته شده است و این همان برهان اتقان صنع است. اما علاوه بر این، برهان دیگری را برپایهٔ اصل هدایت در موجودات می‌توان از *قرآن* به دست آورد. برخی از آیات توجه ما را

به نیرویی در نهاد موجودات جلب می‌کنند که آنها را در مسیر دگرگونیهای طبیعی به غایتی مشخص راه می‌برد. از دیدگاه فخرالدین رازی این واقعیت چیزی فراتر از نظم طبیعت است (*التفسیر*...، ۳۱/ ۱۳۹ـ۱۴۰).

فلاسفهٔ مسلمان از اندیشهٔ نظم در اثبات ذات الٰهی کمتر بهره گرفته‌اند، هرچند شواهد نظم جهان را در مبحث علم و حکمت الٰهی و در بیان آموزه‌هایی چون عنایت و نظام احسن (هم‌م) به کار برده‌اند (ابن سینا، *المبدأ*، ۸۸ـ۹۰؛ صدرالدین، *الاسفار*، ۱۰۶/۷ به؛ *المبدأ*، ۱۲۴ به)؛ اما این اندیشه در فلسفهٔ کندی و ابن رشد در اثبات وجود خدا به کار گرفته شده است. کندی به استفاده از آموزه‌های فلسفی مربوط به جهان و مراتب موجودات، وجود نظم را در طبیعت به نحو گسترده‌تری توضیح می‌دهد. وی در آغاز یکی از رسائل خود می‌گوید: «به راستی که در نظم این جهان و ترتیب آن و کنش برخی چیزها بر بعضی دیگر و اتقان هیأت آن برپایهٔ امر اصلح در کون و فساد و ثبات و زوال هر موجودی، بزرگ‌ترین دلالت است بر استوارترین تدبیر و محکم‌ترین حکمت. با هر تدبیری، مدبری در کار است و با هر حکمتی حکیمی» (ص ۲۱۵، ۲۳۰ـ۲۳۱). او در جای دیگری اندیشهٔ عالم صغیر یا مشابهت میان جهان و انسان را مبنا قرار می‌دهد و می‌گوید: همچنان‌که نظام بدن انسان به وجود نیروی نامرئی نَفْس که تدبیرکنندهٔ بدن است، دلالت می‌کند، نظم جهان محسوس نیز دلیل بر وجود دانای نادیدنی است که آن را تدبیر می‌کند (ص ۱۷۳ـ۱۷۴، ۲۵۷).

ابن رشد در دنبالهٔ بحثهایی که در رد ادلهٔ متکلمان آورده است، به طرح برهانی با عنوان «دلیل عنایت» پرداخته است که به عقیدهٔ وی مضمون آن برگرفته از تعالیم وحی است. وی این برهان را هم درخور فهم عامهٔ مردم دانسته است و هم مناسب با شیوهٔ اهل تفکر («الکشف»، ۶۵، ۶۷ـ۶۹، ۱۰۸ به). دلیل عنایت که تقریر ویژهٔ ابن رشد از برهان نظم است و با مفهوم عنایت در فلسفهٔ ابن سینا تفاوت دارد، مبتنی بر دو مقدمه است: ۱. همهٔ موجودات جهان با هستی انسان سازگارند؛ ۲. اینگونه سازگاری نمی‌تواند ناشی از اتفاق باشد، بلکه از جانب فاعلی است که آن را اراده و تقدیر کرده است. شناخت ما از جهان و انسان هرچه بیشتر باشد، این حقیقت بر ما آشکارتر می‌شود که اجزاء گوناگون طبیعت از آسمان و زمین و اعضای بدن در خدمت نوع بشرند (همان، ۶۵ـ۶۶).

ویژگی برهان ابن رشد تأکید او بر اصل غائیت یا هدف‌دار بودن است که در کلیت آن با مفهوم نظم پیوندی نزدیک دارد، چنانکه برهان نظم را «برهان غایت شناسانه» می‌دانند. مفهوم نظم بیش از آنکه معنای ترتیب علّی یا مبنای زیبایی‌شناختی داشته باشد، وصفی است برای هماهنگی اجزاء یک مجموعه در برآوردن کارکردی که از آن مجموعه انتظار می‌رود. بنابراین، نظمی که به طبیعت نسبت داده می‌شود، متضمن هدف‌دار بودن آن است و از این حیث برهان موسوم به هدایت را نیز می‌توان در مقولهٔ برهان نظم جای داد. این حکم که هر نظمی مستلزم وجود فاعلی دارای طرح و تدبیر است، در مقام اثبات عقلی، مسائل فلسفی دیگری را به میان می‌آورد. در این باره ۳ روش استنتاج وجود داشته است.

۱. تجربهٔ نظم در آنچه انسان تولید می‌کند، یا سازمان می‌دهد، حکم می‌کند که نظم در اینگونه امور حاصل تدبیر و غایت‌اندیشی است. براین مبنا بسیاری از بیانهای این برهان برپایهٔ مشابهت میان جهان و انسان یا جهان و یکی از مصنوعات پیچیدهٔ بشر استوار است (نک: غزالی، همان، ۱۲۹/۱؛ مانکدیم، ۴۰۸ـ۴۰۹؛ تفتازانی، ۱۱۰/۴). متکلمان اسلامی قیاس تمثیلی را در موضوعات دیگر نیز به کار برده‌اند، اما ایقان منطقی اینگونه استنتاج موردپذیرش نیست.

۲. در حکم به وجود ناظم به دو روش بر مبنای استقرا نیز تمسک شده است که اعتبار آنها در گرو ارزش منطقی استقراست: راه حل نخست بر مبنای این اصل است که امور اتفاقی نمی‌توانند دائمی یا اکثری باشند، و این همان اصلی است که در تبیین کلی استقرا به آن استناد می‌شود (نک: ابن سینا، *الشفاء*، برهان، ۹۵ـ۹۷؛ صدرالدین، *المبدأ*، ۲۳؛ نیز نک: تفتازانی، ۱۱۱/۴). در روش دوم که معاصران به آن پرداخته‌اند، برپایهٔ حساب احتمالات نشان داده می‌شود که احتمال پیدایش اتفاقی یک ساختار منظم، چندان اندک است که به صفر میل می‌کند و چنین احتمالی قابل اعتنا نیست (نک: هیک، 91-81؛ صدر، ۲۳ـ۳۴).

۳. برخی از معاصران کوشیده‌اند تا حکم یاد شده را به شیوهٔ برهانی اثبات کنند. صورت کلی این استدلال چنین است که نظم مانند هر پدیده‌ای از علتی ضروری سرچشمه می‌گیرد و باید با علت خویش سنخیت داشته باشد. لازمهٔ سنخیت در اینجا وجود فاعلی دارای شعور و غایت است. بیان دیگری از این نوع، این است که هر مجموعهٔ منظمی از راه انتخاب میان ترکیبها و صورتهای مختلف پدید می‌آید و انتخاب تنها می‌تواند معلول علتی برخوردار از آگاهی و اختیار باشد (همو، ۳۹ـ۴۳).

آنچه از راه برهان نظم اثبات می‌شود، ضرورت وجود نیرویی نظم‌دهنده و هدف‌دار برای جهان است، زیرا رکن مفهوم نظم را غایت و تدبیر تشکیل می‌دهد. با توجه به این نکته می‌توان دربارهٔ حدود کاربرد این برهان بحث کرد. کسانی که اعتبار این برهان را نپذیرفته‌اند، هیچ‌گاه منکر وجود علت فاعلی برای نظم پدیده‌ها نبوده‌اند، چنانکه اصل علیت یا موجبیت، وجود علتی را برای مجموعهٔ منظم ایجاب می‌کند. اختلاف در این است که منکران وجود خدا نظم موجود را معلول عوامل درون طبیعت قلمداد می‌کنند و غایت را به نهاد طبیعت نسبت می‌دهند. از اینجاست که برخی معتقدند برهان نظم به لحاظ فلسفی از اثبات وجود مبدأی بی‌نیاز از طبیعت قاصر است. از این دیدگاه که با مبانی اغلب فلاسفهٔ مسلمان نیز سازگاری دارد، برهان نظم را می‌توان مکمل برهانهایی چون وجوب و امکان دانست و از آن برای شناخت صفات واجب متعال بهره گرفت.

۵. برهان صدیقین: این برهـان برخلاف دیگـر برهانهای وجـود خدا مبتنی بر تأمل در حقیقت وجود است. صدرالدین شیرازی (د ۱۰۵۱ق/ ۱۶۴۱م) که پایه‌گذار صورت تکامل یافتهٔ این برهان است، آن را برترین و استوارترین طریقهٔ معرفت خدا دانسته است. در اینجا به تعبیر او حد وسط برهان، چیزی جز همان حقیقت مطلوب نیست و راه با مقصد وحدت می‌یابد. از دید او در همهٔ برهانهایی که متکلمان و حکمای طبیعی آورده‌اند، اموری غیر از وجود حق واسطهٔ معرفت او قرار می‌گیرند، مانند امکان برای ماهیت، حدوث برای مخلوقات، و حرکت برای جسم (*الاسفار*، ۶/۱۳-۱۴).

عنوان «صدیقین» را، چنانکه اشاره شد، نخستین‌بار ابن سینا در مورد تقریر خاص خود از برهان وجوب و امکان به کاربرد، از آن حیث که به عقیدهٔ او استدلال را از تأمل در خود وجود آغاز می‌کند و از استناد به آفرینش و فعل او بی‌نیاز است (*الاشارات*، ۳/۶۶). در برهان ابن سینا که او آن را از روشهای متکلمان و حکمای طبیعی برتر شمرده است، وجود از همان حیث که وجود است، به واجب و ممکن تقسیم می‌شود و از آنجا ضرورت وجود واجب و سپس وحدانیت و صفات دیگر او به اثبات می‌رسد. به عقیدهٔ صدرالمتألهین اینگونه استدلال به «شیوهٔ صدیقین» نزدیک‌تر است، اما چنان نیست که ابن سینا ادعا می‌کند، زیرا در آن به مفهوم وجود استناد شده است، نه به حقیقت وجود (صدرالدین، همان، ۶/۲۶-۲۷).

تفاوت تقریر خاص ابن سینا با صورتهای دیگر برهان امکان این است که در آنها استدلال از وجود ممکن و اوصاف آن آغاز می‌شود. استناد به اوصاف جهان مبنای برهانهای حدوث و حرکت نیز هست. اما ابن سینا تصدیق به اصل وجود چیزی را ــ فارغ از وجوب یا امکان آن ــ مبنا قرار می‌دهد و سپس نتایج هر یک از دو فرض را بررسی می‌کند (نک: *النجاة*، ۳۸۳-۳۸۴، *المبدأ*، ۲۲-۲۳). موضوع بحث در اینجا وجود به عنوان مفهومی مشترک و مشتمل بر مصادیق متفاوتی است که یکی از آنها وجود واجب است. اما با آنکه گذار از مفهوم ممکن‌الوجود به وجود واجب، مستقل از اوصاف موجودات صورت می‌گیرد، استفاده از این مفاهیم در تبیین هستی جهان متکی بر اصلی مفروض است که وجودات عینی را در دو مقولهٔ واجب و ممکن متمایز می‌سازد. در برهان ابن سینا پس از تقسیم وجود به واجب و ممکن، در مرحلهٔ نخست گفته می‌شود که اگر وجود مفروض واجب باشد، مقصود حاصل شده است. اما این حالت آنگاه نتیجهٔ مطلوب را به دست می‌دهد که آنچه در شق نخست ادعا می‌شود که واجب و بی‌نیاز از علت است، همان وجود خداوند باشد؛ در غیر این صورت برهان نمی‌تواند با شق دوم، یعنی ممکن بودن وجود مفروض ادامه پیدا کند. از اینجاست که باید گفت روایت ابن سینا از برهان صدیقین نیز ممکن بودن جهان را به نحو ضمنی مفروض گرفته است (نک: فخرالدین، *المطالب*، ۱/۱۳۴-۱۳۵).

برهان صدیقین به صورتی که صدرالدین شیرازی عرضه کرده است، نتیجهٔ هستی‌شناسی خاص او، و به اعتباری در بردارندهٔ طرح کلی آن است. در این برهان برای حقیقت ناب وجود، ضرورتی ازلی اثبات می‌شود و این حقیقت ناب بر ذات الٰهی انطباق می‌یابد. مبانی این برهان که در واقع اصول حکمت صدرایی محسوب می‌شوند، عبارتند از اصالت وجود، تشکیک وجود و رابطهٔ میان وجود مطلق و وجود ربطی. بنابر نظریهٔ اصالت وجود، تحققِ عینی هر چیز به وجود آن است، نه به ماهیت (چیستی) آن. ویژگیهای اشیاء و تمایز آنها از یکدیگر در حقیقتِ امر به چیزی جز وجود آنها بازنمی‌گردد و آنچه به عنوان ماهیت هر چیز شناخته می‌شود، امری اعتباری است که ذهن آن را از قیدها و محدودیتهای وجودی آن چیز انتزاع می‌کند (*الاسفار*، ۱/۳۸ به).

چون تنها هستی است که حقیقت دارد، تمایز موجودات و ماهیات آنها را نمی‌توان به چیزی جز شدت و ضعف هستی آنها نسبت داد، بدین‌معنا که منشأ تفاوت موجودات، بهره‌های متفاوت آنها از حقیقت واحد وجود است. کثرت موجودات به وحدت حقیقت وجود بازمی‌گردد و وجود در عین وحدت زمینهٔ کثرت نیز هست. بدین‌گونه، حقیقت وجود که میان همهٔ موجودات مشترک است، خود به واسطهٔ تفاوت مراتب مایهٔ تمایز آنها از یکدیگر نیز شده است. این نوع تفاوت مراتب «تشکیک خاصی وجود» نامیده می‌شود (همان، ۱/۳۵-۳۷، ۶/۱۴-۱۵).

مرتبهٔ کمال وجود، حقیقتی بسیط است که نقص و محدودیت در آن راه ندارد. وجود مطلق که هستی همهٔ موجودات بهره‌ها و تجلیاتی از آن است، نمی‌تواند پذیرای عدم باشد، زیرا وجود از آن حیث که وجود است، عین بودن است و عدم را نفی می‌کند. نفی عدم از وجود، ذاتیِ وجود است و نیازمند دلیل نیست. از میان رفتن یا پدید آمدن اشیاء معنایی جز این ندارد که حدود وجودی تغیر و تبدل می‌یابند و ظرفها و تعینات وجود جای خود را به یکدیگر می‌دهند. بنابراین، وجود دارای دو نوع کلی است، یکی وجود بسیط تام که عین کمال و فاعلیت است و از بی‌نیازی مطلق برخوردار است. دوم آنچه جز اوست و همهٔ موجودات با مراتب مختلف در آن مشترکند. هستی هیچ چیز هویتی مستقل از وجود محض ندارد و از همین روست که موجودات عین وابستگی و نیازمندی به وجود مطلقند و شأنی جز معلولیت و ربط محض ندارند. صدرالمتألهین این ساختار هستی‌شناختی را بر وجود خداوند و جهان مخلوقات تطبیق می‌دهد. وجود محض همان ذات غنی آفریدگار است که سرچشمهٔ فیض وجود به ماسوای خویش است. مخلوقات نیز افعال و آثار آن وجود واجبند و چیزی جز وابستگی به او نیستند (همان، ۶/۱۵ به، نیز ۲/۳۶۸-۳۷۲).

ویژگی مهم برهان صدیقین در این است که ترتیب معرفتی آن با سیر واقعی وجود از مبدأ هماهنگی دارد. در اینجا از وجود معلول به وجود علت استدلال نمی‌شود، بلکه ذات باری بهترین دلیل بر وجود خود دانسته می‌شود. وصفی که ملاهادی سبزواری برای مطلق وجود ذکر می‌کند، در این مورد صادق است: مفهوم آن از آشکارترین چیزهاست، اما کنه آن در غایت پوشیدگی است (*شرح...*، ۴۲). صدرالمتألهین

تأکید می‌کند که این شیوهٔ معرفت به وجود خدا، به طریقهٔ «اشراقیان» و روشی که آنان در تطبیق حقیقت هستی با نور و مظاهر آن داشته‌اند، نزدیک‌تر است و با آنچه در آیات *قرآن* و احادیث آمده است، نیز سازگاری بیشتری دارد، از جمله این آیات که «خداوند گواهی می‌دهد که جز او معبودی نیست» (آل عمران/۳/۱۸) و «آیا خداوند که خود بر هر چیز گواه است، کافی نیست؟» (فصلت/۴۱/۵۳). مزیت دیگر این برهان اثبات توحید و دیگر صفات الٰهی در ضمن اثبات واجب است (صدرالدین، همان، ۶/۲۴-۲۶).

ملاهادی سبزواری دربارهٔ برهان صدرالمتألهین می‌گوید: مقدماتی که او برای این برهان آورده است، با همهٔ ارزشی که دارد، جزء لازم آن نیست و فهم آن را دشوارتر می‌سازد. اثبات وجود واجب را می‌توان تنها بر پذیرش اصالت وجود بنا نهاد و مبانی دیگر را به بحث از فیاضیت حق واگذار کرد. بنابر تقریری که سبزواری پیشنهاد می‌کند، پس از ثبوت اصالت وجود می‌توان گفت: حقیقت وجود که عینیت‌بخشِ همه چیز و بنیان واقعیت است، حقیقتی است جاری که عدم برای آن محال است؛ زیرا هیچ چیزی پذیرای نقیض خود نیست. حقیقتی که عدم آن امتناع دارد، همان واجب الوجود بالذات است. ضرورتی که بر این وجود اطلاق می‌شود، ضرورت ازلی است که برخلاف همهٔ ضرورتهای دیگر مشروط به هیچ قید و جهتی نیست (حاشیه...، ۶/۱۶-۱۷).

طباطبایی نیز این برهان را به صورت دیگری بیان می‌کند و نتیجه می‌گیرد که اصل وجود واجب، معرفتی ضروری است و برهان آوردن بر این حقیقت برای توجه دادن به آن است. از دیدگاه او استدلال را می‌توان با تثبیت اصل واقعیت آغاز کرد که انکار آن جز سفسطه نیست، چنانکه فرض بطلان هرگونه واقعیت مستلزم اثبات و تصدیق واقعیت است. اگر کسی به نفی امر واقع حکم دهد، ناگزیر است واقعیت را به نحو ضمنی برای آنچه بدان حکم می‌کند، بپذیرد. اما نکتهٔ مهم در این تقریر، برابر نهادن واقعیت ضروری با وجود واجب بالذات است که هرآنچه هست، واقعیت خود را از آن می‌گیرد و بستگی وجودی به آن دارد (حاشیه...، ۱۴-۱۵، *نهایة*...، ۲۳۶-۲۳۸).

برهان صدیقین را می‌توان نوعی برهان هستی‌شناختی[1] به شمار آورد. این عنوان همهٔ برهانهایی را در برمی‌گیرد که از تحلیل مراتب هستی، ضرورت وجود خدا را نتیجه می‌گیرند. در الٰهیات مسیحی این برهان با نام قدیس آنسِلم (د ۵۰۳ق/۱۱۰۹م) شناخته می‌شود. برخی برهان وجود او را با برهان صدیقین مقایسه کرده‌اند (نک: حائری، ۵۸-۵۹). برهان آنسلم بیان می‌دارد که خدا بنا به تعریف موجودی است که از او کامل‌تر نمی‌توان تصور کرد. اگر فرض کنیم که خدا وجود نداشته باشد، آنگاه این خدا نسبت به خدایی که موجود تصور شود، فروتر خواهد بود و این خلاف تعریف ما از خداست (هیک، 79-75). این برهان را متفکران غرب موضوع تفسیرها و ایرادهای فراوانی قرار داده‌اند، هرچند صورت مقبول‌تری از آن در تفسیرهای تازه‌تر از نوشته‌های او نشان داده شده است (ملکم، 100ff.). تفاوت مهم برهان وجودی با برهان صدیقین این است که در برهان آنسلم مفهوم وجود موردتحلیل قرار می‌گیرد. از همین‌رو، این اشکال بر آن وارد شده است که نتیجهٔ حاصل از مفهوم و تعریف چیزی، متضمن وجود خارجی آن نیست. اما صدرالمتألهین برهان خود را بر حقیقت وجود بنا می‌نهد و آن را از متن هستی‌شناسی عام خود به دست می‌آورد.

برخی از محققان صورتی از برهان هستی‌شناختی را به فارابی نیز نسبت داده‌اند، بر این اساس که وی در بحث خود از مراتب موجودات مفارق، سلسلهٔ صعودی آنها را به موجودی ختم می‌کند که ضرورتاً همان وجود کامل مطلق است و به دلیل کمال مطلق، نیستی آن را نمی‌توان تصور کرد (نک: فخری، ۶۸ بب).

مآخذ: آمدی، علی، *غایة المرام فی علم الکلام*، به کوشش حسن محمود عبداللطیف، قاهره، ۱۳۹۱ق/۱۹۷۱م؛ ابن حزم، *الفصل*، قاهره، ۱۳۸۴ق/۱۹۶۴م؛ ابن خمار، حسن، «مقالة فی ان دلیل یحیی النحوی علی حدث العالم اولی بالقبول من دلیل المتکلمین اصلاً»، *الافلاطونیة المحدثة عند العرب*، به کوشش عبدالرحمان بدوی، قاهره، ۱۹۵۵م؛ ابن رشد، محمد، *تفسیر مابعدالطبیعة*، به کوشش موریس بویژ، بیروت، ۱۹۴۸م؛ همو، *تهافت التهافت*، به کوشش موریس بویژ، بیروت، ۱۹۸۷م؛ همو، «السماع الطبیعی»، *رسائل*، حیدرآباد دکن، ۱۳۶۶ق/۱۹۴۷م؛ همو، «الکشف عن مناهج الادلة»، *فلسفة ابن رشد*، دمشق، ۱۳۵۳ق/۱۹۳۵م؛ ابن سینا، *الاشارات و التنبیهات*، تهران، ۱۳۸۷ق؛ همو، *الشفاء*، الهیات، به کوشش جرج قنواتی و سعید زاید، قاهره، ۱۳۸۰ق/۱۹۶۰م؛ همو، *الشفاء*، برهان، به کوشش ابوالعلاء عفیفی، قاهره، ۱۳۷۵ق/۱۹۵۶م؛ همو، *المبدأ و المعاد*، به کوشش عبدالله نورانی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ همو، *النجاة*، قاهره، ۱۳۳۱ق/۱۹۱۳م؛ ابن فورک، محمد، مجرد *مقالات الشیخ ابی‌الحسن الاشعری*، به کوشش دانیل ژیماره، بیروت، ۱۹۸۷م؛ ابن میثم بحرانی، میثم، *قواعد المرام فی علم الکلام*، قم، ۱۳۹۸ق؛ ابن میمون، موسی، *دلالة الحائرین*، به کوشش حسین آتای، آنکارا، ۱۹۷۴م؛ ابوسلیمان سجستانی، محمد، «مقالة فی المحرک الاول»، همراه *صوان الحکمة*، به کوشش عبدالرحمان بدوی، تهران، ۱۹۷۴م؛ اشعری، علی، *اللمع*، به کوشش جوزف مکارتی، بیروت، ۱۹۵۲م؛ باقلانی، محمد، *التمهید*، به کوشش جوزف مکارتی، بیروت، ۱۹۵۷م؛ بغدادی، عبدالقاهر، *اصول‌الدین*، بیروت، دارالکتب العلمیه؛ بهمنیار بن مرزبان، *التحصیل*، به کوشش مرتضی مطهری، تهران، ۱۳۴۹ش؛ تفتازانی، مسعود، *شرح المقاصد*، به کوشش عبدالرحمان عمیره، بیروت، ۱۴۰۹ق/۱۹۸۹م؛ جوینی، عبدالملک، *الارشاد*، به کوشش محمدیوسف موسی و علی عبدالمنعم عبدالحمید، بغداد، ۱۳۶۹ق/۱۹۵۰م؛ همو، *الشامل*، قاهره، دارالعرب؛ همو، *لمع الادلة*، به کوشش فوقیه‌حسین محمود و محمود خضیری، قاهره، ۱۳۸۵ق/۱۹۶۵م؛ حائری یزدی، مهدی، *هرم‌هستی*، تهران، ۱۳۶۱ش؛ دونم، پیر، *مصادر الفلسفة العربیة*، ترجمهٔ ابویعرب مرزوقی، تونس، ۱۹۸۹م؛ سبزواری، ملاهادی، *حاشیه بر الاسفار* (نک: هم، صدرالدین شیرازی)؛ همو، *شرح منظومه*، به کوشش مهدی محقق و ت. ایزوتسو، تهران، ۱۳۶۰ش؛ سهروردی، یحیی، «المشارع و المطارحات»، *مجموعهٔ مصنفات شیخ اشراق*، به کوشش هانری کربن، تهران، ۱۳۵۵ش، ج ۱؛ شهرستانی، محمد، *الملل و النحل*، به کوشش عبدالعزیز وکیل، قاهره، ۱۳۸۷ق/۱۹۶۸م؛ همو، *نهایة الاقدام*، به کوشش آلفرد گیوم، لندن، ۱۹۳۴م؛ صدر، محمدباقر، «موجز فی اصول‌الدین»، همراه *الفتاوی الواضحة*، نجف، ۱۹۷۷م؛ صدرالدین شیرازی، محمد، *الاسفار*، تهران، ۱۳۸۶ق؛ همو، *المبدأ و المعاد*، به کوشش جلال‌الدین آشتیانی، تهران، ۱۳۵۴ش؛ طباطبایی، محمدحسین، *حاشیه بر الاسفار* (نک: هم، صدرالدین شیرازی)؛ همو، *نهایة الحکمة*، قم، دارالتبلیغ؛ عضدالدین ایجی، عبدالرحمان، *المواقف*، بیروت، عالم الکتب؛ علامهٔ حلی، حسن، *انوار الملکوت*، به کوشش محمدنجمی زنجانی، قم، ۱۳۶۳ش؛ غزالی، محمد، *احیاء علوم‌الدین*، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ همو، *الاقتصاد فی

---

1. ontological argument

الاعتقاد، بیروت، دارالکتب العلمیه؛ همو، *تهافت الفلاسفة*، به کوشش موریس بویژ، بیروت، ۱۹۹۰م؛ فارابی، «التعلیقات»، *مبادئ الفلسفة القدیمة*، قاهره، ۱۳۲۸ق/ ۱۹۱۰م؛ همو، «عیون المسائل»، *مجموعة الفلسفة*، قاهره، ۱۳۲۵ق/۱۹۰۷م؛ همو، «القیاس الصغیر علیٰ طریقة المتکلمین»، *المنطق عند الفارابی*، به کوشش رفیق عجم، بیروت، ۱۹۸۹م؛ فخرالدین رازی، *التفسیر الکبیر*، بیروت، ۱۴۱۰ق/۱۹۹۰م؛ همو، «شرح»، شرحی *الاشارات*، قم، ۱۴۰۴ق؛ همو، *کتاب الاربعین*، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۳ق؛ همو، *المباحث المشرقیة*، حیدرآباد دکن، ۱۳۴۳ق؛ همو، *محصل افکار المتقدمین*، به کوشش طه عبدالرئوف سعد، بیروت، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م؛ همو، *المطالب العالیة*، به کوشش احمد حجازی سقا، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ فخری، ماجد، «فارابی و برهان وجودی»، ترجمهٔ محمدسعید حنایی‌کاشانی، *تحقیقات اسلامی*، تهران، ۱۳۶۸ش، س ۴، شم ۱ـ۲؛ *قرآن کریم*؛ کندی، یعقوب، *الرسائل الفلسفیة*، به کوشش محمد عبدالهادی ابوریده، قاهره، ۱۳۶۹ق/۱۹۵۰م؛ مانکدیم، احمد [تعلیق] *شرح الاصول الخمسة*، به کوشش عبدالکریم عثمان، قاهره، ۱۳۸۴ق/۱۹۶۵م؛ ملاحمی خوارزمی، محمود، *المعتمد فی اصول الدین*، به کوشش مکدرموت و مادلونگ، لندن، ۱۹۹۱م؛ نسفی، میمون، *تبصرة الادلة*، به کوشش کلود سلامه، دمشق، ۱۹۹۰م؛ نصیرالدین طوسی، محمد، «شرح الاشارات»، *الاشارات و التنبیهات* (نک: هد، ابن سینا)؛ نیز:

Aristotle, *Metaphysica;* id, *Physica;* Blumenfeld, D., «Leibniz's Ontological and Cosmological Arguments», *The Cambridge Companion to Leibniz*, ed. N. Jolley, Cambridge, 1995; Hick, J., *An Interpretation of Religion*, New Haven/London, 1989; Kraemer, J.L., *Philosophy in the Renaissance of Islam*, Leiden, 1986; Malcolm, N., «Anselm's Ontological Arguments», *Readings in the Philosophy of Religion*, ed. B. A. Brody, New Jersey, 1992; Rowe, W., «Two Criticism of the Cosmological Arguments», ibid; Wolfson, H. A., *The Philosophy of the Kalam*, Harvard etc., 1976.

محمدجواد انواری

بَرائَت، نک: ولایت و برائت.

بَرائَت، سوره، نک: توبه، سوره.

بَرائَت، یکی از اصول مهم در مذاهب گوناگون فقهی، و یکی از ۴ اصل عملی در اصول متأخر امامیه که عبارت است از نفی تکلیف از مکلف در موارد شک در تکلیف.

گرچه می‌توان نمونه‌هایی از کاربرد برائت را در سدهٔ نخست هجری ذکر کرد (فاسی، ۱/۱۶۵ـ۱۶۶)، اما ریشهٔ تاریخی برائت به عنوان نظریه‌ای شکل گرفته در دوره‌های بعدی علم اصول، به نظریات متکلمان متقدم معتزله در سدهٔ ۲ق/۸م بازمی‌گردد. واصل بن عطا از بنیان‌گذاران معتزله در نیمهٔ این سده، در مقام بیان ادلهٔ فقهی، درصورت فقدان دلیلی از «کتاب» و «خبری که حجت» باشد، «عقل سلیم» را جزو ادله می‌شمارد (قاضی عبدالجبار، ۲۳۴ـ۲۳۶). در نسلهای بعد و در توضیح مراد واصل از دلیل سوم، نظر ابراهیم نَظّام دربارهٔ منابع فقهی قابل ذکر است؛ ابن قِبهٔ رازی متکلم امامی تصریح دارد که ادلهٔ فقه نزد نظام عبارت از «کتاب» و «خبر قاطع عذر» است و درصورت نبود دلیلی از این دو، همه چیز به حکم عقل مباح است و اشیاء در حکم اطلاق عقلیند (ص ۱۲۰ـ۱۲۲).

فقهای ظاهری با رویکردی مشابه معتزلیان در تکیه بر نصوص، در غیر موارد منصوص اصل را بر عدم تشریع حکمی (اعم از وجوب یا حرمت) می‌نهادند. ابن حزم ظاهری در مقام نظریه‌پردازی با استناد به آیاتی از قرآن کریم به بیان منشأی شرعی برای برائت می‌پردازد (ابن حزم، ۱/۵۲ب).

از سدهٔ ۲ تا ۵ق، اتفاق مهمی در تغییر حوزهٔ معنایی اصل برائت نمی‌یابیم. در اواخر سدهٔ ۵ق، شافعیان با تعابیری نظیر استصحاب حال عقل و استصحاب الحال به نظریه‌پردازی دربارهٔ آن پرداخته‌اند (نک: ابواسحاق، *التبصرة*، ۵۲۶ ـ۵۲۹، *اللمع*، ۱۱۶). اظهارنظر غزالی در *المستصفیٰ* به عنوان تکمیلی بر مباحث گذشته و سرآغاز تحولی برای آینده، در این راستا قابل ذکر است. غزالی نخستین کسی است که ۴ دلیل «کتاب»، «سنت»، «اجماع» و «دلیل العقل و استصحاب» را برشمرده، و در توضیح دلیل چهارم، استصحاب حال عقل ــ برائت ــ را به عنوان یکی از مهم‌ترین اقسام استصحاب ذکر کرده است (۱/۲۱۷ـ۲۲۰؛ برای رابطهٔ استصحاب الحال و برائت، نک: هـ د، ۸/۱۹۱).

سابقهٔ تاریخی بحث برائت در اصول امامیه، به پیدایش دلیل عقل بازمی‌گردد. شیخ مفید در *التذکرة*، اصول احکام شرعی را کتاب، سنت و اقوال ائمه ذکر نموده، و راههای رسیدن به این اصول را عقل، لسان و اخبار دانسته است (ص ۲۸). پس از او، ابن ادریس نخستین فقیه امامی است که از دلیل عقل به عنوان یکی از ادلهٔ فقهی نام می‌برد. توضیح اجمالی وی از دلیل عقل بدین صورت است که هرگاه در مسأله‌ای دلیلی از کتاب، سنت و اجماع نیافتیم، به دلیل عقلی تمسک می‌کنیم (ص ۳). اگرچه ابن ادریس مراد خویش را از دلیل عقل بیان نکرده است، اما با بررسی کتاب وی و نیز با توجه به تقدمی که برای ۳دلیل دیگر نسبت به دلیل عقل قائل شده است، می‌توان دریافت که مراد او از دلیل عقل همان اصل برائت است (نک: هـ د، ۹/۲۸۷؛ نیز انصاری، *فرائد*...، ۲/۴۴۶). پس از ابن ادریس، محقق حلی در مقدمهٔ *المعتبر* با ذکر ۵ دلیل «کتاب، سنت، اجماع، عقل و استصحاب» از برائت به عنوان یکی از اقسام استصحاب یاد می‌کند (ص ۵). شهید اول در مقدمهٔ *الذکریٰ* ضمن منحصر دانستن ادلهٔ فقهی در ۴ دلیل کتاب، سنت، اجماع و عقل، در توضیح دلیل چهارم دلیل عقل را به دو قسم احکام غیرمبتنی بر خطاب شرعی و احکام مبتنی بر خطاب شرعی تقسیم نموده است؛ آنگاه برائت و در کنار آن استصحاب را به عنوان مصادیق دلیلی که مبتنی بر خطاب شرع نیست، ذکر می‌نماید (ص ۵؛ قس: محقق حلی، ۶ـ۷). شهید ثانی در یک جا از برائت و استصحاب به عنوان دلیل عقل یاد کرده (*الروضة*...، ۳/۶۵)، و در جایی دیگر برائت را یکی از اقسام استصحاب‌الحال شمرده‌است (*تمهید*...، ۲۷۱). پس از شهیدین در فاصلهٔ زمانی سده‌های ۱۰ـ۱۳ق با حاکمیت گرایشهای اخباری در محافل امامیه، دلیل عقل و اصول عملیه در موضع ضعف قرار می‌گیرد (استرابادی، ۴۷، ۱۰۶، جم؛ برای تحلیل، نک: هـ د، همانجا). به طور خاص در موضوع برائت باید گفت که میان اصولیان و اخباریان در جریان برائت در شُبههٔ وجوبیه اختلاف نبود، اما در شبههٔ تحریمیه اصولیان قائل به برائت بودند و در مقابل اخباریان به احتیاط روی

می‌آوردند (بحرانی، ۴۳/۱ـ۴۴).

در میانهٔ سدهٔ ۱۲ق پس از یک دوره چیرگی اخباریان بر محافل امامیه، ظهور وحید بهبهانی سرآغاز تحولی شد که اوج تکامل آن را در آثار شیخ انصاری مشاهده می‌کنیم. وحید بهبهانی با پرداختی جدید به اصول عملیه، امارات و اصول را از هم جدا کرد و از امارات به عنوان ادلهٔ اجتهادی و از اصول عملیه به عنوان ادلهٔ فقاهتی یاد می‌کرد. شیخ انصاری در تکمیل اندیشهٔ وحید، تقدم ادلهٔ اجتهادیه بر اصول عملیه را مطرح می‌نمود (*فرائد*، ۴۱۷/۲ به).

پیوند اصالة الاباحه و اصل برائت: در یک تحلیل کلی درمورد چگونگی پیدایی اصل برائت، باید گفت بر مبنای حسن و قبح عقلی که علاوه بر متکلمان معتزله موردپذیرش متکلمان امامیه نیز قرار گرفته است، همهٔ افعال انسانها به طور ذاتی و صرف‌نظر از امر و نهی شارع دارای مصالح و مفاسدی هستند که امر و نهی شارع تابع این مصالح و مفاسد است. برخی از این مصالح و مفاسد به بداهت عقلی یا از راه استدلالات عقلی قابل تشخیص هستند، و برخی نیز از راه وحی و ابلاغ شریعت دانسته می‌شوند. درمواردی که مصالح و مفاسد افعال پیش از ورود شرع عقلاً قابل تمیز و تشخیص نباشد، اقوال مختلفی ارائه شده است.

گروهی اصل را حظر می‌دانند و گروهی در این موارد اصل اباحه را جاری می‌دانند. عده‌ای نیز توقف تا ورود شرع را اختیار کرده‌اند (نک: ابوالحسین، ۳۱۵/۱؛ ابن حزم، ۵۲/۱؛ ابواسحاق، *التبصرة*، ۵۳۲؛ غزالی، ۶۳/۱ـ ۶۵؛ سیدمرتضی، ۸۰۸/۲). غزالی با رد هر ۳ نظر، بر آن است که اعمال انسان پیش از ورود شرع فاقد حکمند (۶۵/۱). ابن حزم ظاهری پس از آنکه توقف را برمی‌گزیند، در ادامه با استناد به آیاتی از *قرآن کریم* بر این عقیده است که خداوند با خطابات کلی همهٔ اشیاء را برای ما مباح گردانیده است؛ لذا محظور بودن هر فعلی منوط به آمدن خطابی از سوی شارع خواهد بود (۵۸/۱). وی استصحاب الحال را با نظری متفاوت از دیگران که آن را مبتنی بر اباحهٔ اصلیه می‌دانند، ابقای حکم اصل ثابت به نص تا ورود دلیلی دال بر تغییر، تعبیر می‌کند (۶/۲ به) و با توسعهٔ برائت به تمامی موارد مشتبه، حکم به احتیاط در این موارد را حکمی ظنی، و آن را مردود می‌داند. در عین حال احادیث مورد استناد قائلین به احتیاط را حمل بر توصیه به ورع می‌نماید (۱۷۹/۲ـ۱۹۱).

در میان امامیه، شیخ مفید با بسط حکم ابن بابویه مبنی بر اینکه هر چیزی که به صورت خاص ممنوع نشده باشد، مباح است، توضیح می‌دهد که قبل از استقرار شرایع، حکم عقل به اباحه حجت نیست، اما پس از استقرار شرایع هر کجا حکمی از سوی شرع وجود نداشت، حکم عقل به اباحه حجت است (*تصحیح...*، ۱۴۳).

سیدمرتضی حکم افعال قبل از ورود شرع را اباحه می‌داند (۸۰۸/۲ به). شیخ طوسی پس از اختیار قول توقف، بر آن است که حکم شرعی بر اباحه داریم (*العدة*، ۷۵۰/۲؛ قس: ابن حزم، ۵۸/۱). همو در تفسیر آیهٔ «... وَ ما كُنّا مُعَذِّبينَ حَتّیٰ نَبْعَثَ رَسولاً» (اسراء/۱۷/۱۵) که بعدها مورد استناد اصولیان در اثبات برائت قرار گرفت، می‌گوید که آیهٔ شریفه بیانگر حکم عقلی «قبح عقاب بلا بیان» است (*التبیان*، ۴۵۷/۶ـ۴۵۸). شهید ثانی با تفکیک منافع و مضار، حکم اشیاء را بعد از تشریع در منافع اباحه و در مضار حظر بیان می‌کند (*تمهید*، ۶۶، ۲۶۸).

تمایز اصل اباحه و برائت: اگرچه در دوره‌هایی بحث برائت در ضمن مباحث حظر و اباحه مطرح می‌شود، اما در دوره‌های متأخرتر، این دو حیثیت جداگانه‌ای دارند. در تفاوت این دو گفته شده که بحث حظر و اباحه ناظر به حکم اشیاء از حیث عناوین اولیهٔ مستفاد از ادلهٔ اجتهادی است، حال آنکه بحث برائت و احتیاط ناظر به حکم شک در احکام واقعیه است؛ لذا اباحه حکمی واقعی و برائت حکمی ظاهری است. همچنین، اباحه مبتنی بر بحث حسن و قبح عقلی است، در صورتی که برائت چنین نیست. نیز بحث اباحه ناظر به جواز انتفاع از اعیان خارجیه است، ولی در برائت بحث درمورد منع و جواز عمل مکلف است، اعم از آنکه عمل به اعیان خارجیه تعلق گیرد یا خیر. نهایت اینکه اباحه حکم اشیاء را قطع نظر از بیانی از طرف شارع بیان می‌کند، در حالی که محور بحث برائت بعد از لحاظ حکم شارع در مورداشیاء است. ضمن اینکه مورداباحه شبههٔ تحریمیه است، ولی موردبرائت اعم از شبههٔ وجوبیه و تحریمیه است (انصاری، *مطارح...*، ۱۷۱؛ نائینی، ۳۲۸/۳ـ۳۲۹).

برائت در مکتب شیخ انصاری: شیخ انصاری با ارائهٔ مباحث اصول عملیه در قالبی جدید آغازگر تحولی در اصول امامیه شد که همچنان ادامه دارد. وی کتاب اصولی خود را بر مبنای نحوهٔ اطلاع مکلف بر حکم شرعی، در ۳ محور قطع، ظن و شک بنیان نهاده است. در مباحث قطع و ظن به ادلهٔ اجتهادیه می‌پردازد و در مبحث شک زمینهٔ توسعهٔ استدلالات مبتنی بر اصول عملیه را فراهم می‌آورد. اصول عملیه نزد شیخ، با یک حصر عقلی در ۴ اصل برائت، استصحاب، تخییر و احتیاط، بیانگر وظیفهٔ مکلف به هنگام شک در حکم واقعی است (نک: ه د، ۲۸۸/۹). بر این اساس اصل برائت به معنای نفی عقاب از کسی است که در موضع شک در تکلیف مرتکب فعل حرام و ترک واجب شده است (آخوندخراسانی، ۳۳۸) و به عبارت دیگر هرگاه برای مکلف نسبت به حکم واقعی شک عارض گردد، در صورتی که موضوع شک حاصل در اصل تکلیف (وجوب یا حرمت) باشد، بنابر عدم تکلیف و نفی عقاب نهاده می‌شود و اصل برائت جاری می‌گردد. در یک تقسیم کلی موارد شک در تکلیف به دو قسم شبهات تحریمیه و شبهات وجوبیه تقسیم می‌شوند و هر یک از این دو نیز شامل شبهات حکمیه و موضوعیه‌اند. در شبهات حکمیه، مکلف در حکم شرعی کلی شبهه و تردید دارد که منشأ این شک فقدان، اجمال، یا تعارض نصوص است. در شبهات موضوعیه منشأ شک امور خارجیه است (انصاری، *فرائد*، ۴۲۱/۲).

در موضوع برائت، اخباریان و اصولیان در شبهات وجوبیه قائل به برائت هستند، به این معنا که به عقیدهٔ هر دو گروه، اصل بر عدم وجوب

است، مگر آنکه دلیلی بر آن ثابت شود (آخوندخراسانی، ۳۵۴؛ بحرانی، ۴۳/۱). اما در شبهات حکمیهٔ تحریمیه، اصولیان با تمسک به ادلهٔ عقلی و نقلی قائل به برائت هستند. در مقابل اخباریان چون به کمال شریعت و اینکه خداوند در هر واقعه‌ای حکمی معین نموده است، باور دارند، درمواردی که حکم شرعی در آن شناخته نیست، عمل به احتیاط را وظیفهٔ مکلف می‌دانند (کرکی، ۲۶۶). این گروه با استناد به احادیثی از ائمه که احکام شرعی را به حلال‌بیّن، حرام بیّن و شبهاتی میان آن دو تقسیم می‌کنند، چنین استدلال می‌آورند که اگر عمل به اصل برائت صحیح باشد، احکام تنها حلال و حرام خواهند بود و برای دستهٔ سوم مصداقی وجود نخواهد داشت، حال آنکه اخبار خلاف این را بیان می‌کند (بحرانی، ۴۶/۱).

اصولیان برای اثبات برائت در موارد شک در تکلیف به ادلهٔ عقلی و نقلی استناد کرده‌اند و به اعتبار ادلهٔ استنادی، مباحث برائت را به دو قسم برائت عقلی و شرعی تقسیم می‌نمایند (حکیم، ۴۸۲، ۵۱۴). برای اثبات برائت شرعی به آیات «... وَ ما کُنّا مُعَذِّبینَ...» (اسراء/۱۷/ ۱۵) «... لایُکَلِّفُ‌اللّهُ نَفْساً إلّا ما آتاها...» (طلاق/۶۵/۷)، حدیث رفع و حدیث سعه، و نیز به اجماع تمسک می‌کنند. گفتنی است برائت عقلی مبتنی بر قاعدهٔ «قبح عقاب بلابیان» است (نک: انصاری، همان، ۴۲۰/۲ب‌ب؛ آخوند خراسانی، ۳۳۹ب‌ب).

مآخذ: آخوند خراسانی، محمدکاظم، *کفایة الاصول*، بیروت، ۱۴۱۲ق؛ ابن ادریس، محمد، *السرائر*، تهران، ۱۲۷۰ق؛ ابن حزم، علی، *الاحکام*، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ ابن قبه، محمد، «نقض الاشهاد»، ضمن *کمال‌الدین* ابن بابویه، به کوشش علی‌اکبر غفاری، قم، ۱۴۰۵ق؛ ابواسحاق شیرازی، ابراهیم، *التبصرة*، به کوشش محمدحسین هیتو، دمشق، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ همو، *اللمع*، به کوشش محمد بدرالدین نعسانی، بیروت، ۱۹۸۸م؛ ابوالحسین بصری، محمد، *المعتمد*، به کوشش محمدحمیدالله و دیگران، دمشق، ۱۳۸۵ق/ ۱۹۶۵م؛ استرابادی، محمدامین، *الفوائد المدنیة*، چ سنگی، ایران، ۱۳۲۱ق؛ انصاری، مرتضی، *فرائد الاصول*، بیروت، ۱۴۱۱ق؛ همو، *مطارح الانظار*، قم، مؤسسة آل البیت؛ بحرانی، یوسف، *الحدائق الناضرة*، قم، ۱۳۶۳ش؛ حکیم، محمدتقی، *الاصول العامة للفقه المقارن*، بیروت، ۱۹۷۹م؛ سیدمرتضی، علی، *الذریعة*، به کوشش ابوالقاسم گرجی، تهران، ۱۳۴۸ش؛ شهید اول، محمد، *الذکری*، چ سنگی، ۱۲۷۲ق؛ شهید ثانی، زین‌الدین، *تمهید القواعد*، قم، ۱۴۱۶ق؛ همو، *الروضة البهیة*، بیروت، ۱۴۱۲ق؛ شیخ طوسی، محمد، *التبیان*، به کوشش احمد حبیب قصیر عاملی، نجف، مکتبة‌الامین؛ همو، *العدة*، قم، ۱۴۱۷ق؛ شیخ مفید، محمد، *التذکرة*، قم، ۱۴۱۳ق؛ همو، *تصحیح اعتقادات الامامیة*، قم، ۱۴۵۳ق؛ غزالی، محمد، *المستصفی*، بولاق، ۱۳۲۲ق؛ فاسی، محمد، *الفکر السامی فی تاریخ الفقه الاسلامی*، به کوشش عبدالعزیز قاری، بیروت، ۱۴۱۶ق؛ قاضی عبدالجبار، «فضل الاعتزال»، *فضل الاعتزال و طبقات المعتزلة*، به کوشش فؤاد سید، تونس، ۱۳۹۳ق/۱۹۷۴م؛ *قرآن کریم*؛ کرکی، حسین، *هدایة الابرار*، به کوشش رئوف جمال‌الدین، بغداد، ۱۹۷۷م؛ محقق حلی، جعفر، *المعتبر*، چ سنگی، ایران، ۱۳۱۸ق؛ نائینی، محمدحسین، *فوائد الاصول*، قم، ۱۴۱۶ق.

احمد رضوانی

بَرْبَر، عنوان عمومی قبایلی در شمال افریقا که در منطقهٔ وسیعی از کرانه‌های اقیانوس اطلس تا صحرای افریقا پراکنده‌اند. این پراکندگی وسیع و نیز تنوع قبایل و طوایف بربر با آداب و رسوم و برخی فرهنگهای متمایز، موجب شده است تا قوم‌شناسان به نظریهٔ قاطع و یکسانی دربارهٔ خاستگاه و مشخصات نژادی بربرها دست نیابند.

واژهٔ بربر را ظاهراً نخستین‌بار رومیان در پی تهاجم به این منطقه بر این قوم اطلاق کردند و گویا دارای مفهومی تحقیرآمیز بوده است. این نام سپس به *کتاب مقدس* نیز راه یافت، ولی در آنجا متضمن چنین معنایی نبود (دیویس، 59؛ عبدالحمید، ۷۸/۱-۷۹؛ مادون، ۲۰؛ زنیبر، ۱۱۳۰).

بربرها از دوران باستان خود را امازیغن می‌خواندند و مصریان هم از عصر فراعنه آنها را به همین نام می‌شناختند (شفیق، ۶۷۴-۶۷۶؛ زنیبر، همانجا)، ولی در منابع عصر اسلامی آنها را بربر خوانده‌اند و نویسندگان کوشیده‌اند برپایهٔ لغت‌شناسی و نسب‌شناسی، این نام و وجه تسمیهٔ آن‌را توضیح دهند (قلقشندی، *صبح...*، ۳۶۰/۱، بب؛ سویدی، ۴۲۷ بب؛ عبدالحمید، ۸۰/۱-۸۱؛ آل علی، ۴۲؛ بل، ۴۴). در آثار این دوره، منطقهٔ شمال افریقا را بلاد بربر و ممالک بربر نیز خوانده‌اند (یاقوت، ۵۴۰/۱-۵۴۱؛ دیویدسن، ۱۷۱، ۲۵۹). غیر از شمال افریقا، برخی مناطق در جهان اسلام نیز بربر یا برابر نامیده می‌شوند (مثلاً نک: EI², I/1171-1172؛ رافق، ۷۵۹؛ دباغ، ۶۳).

در حالی که برخی قدمت حضور بربرها در افریقا را به چند هزار سال پیش می‌رسانند (*الموسوعة...*، ۲۹۶/۴)، بسیاری از نویسندگان کهن اسلامی خاستگاه آنان را مناطق دیگری، چون شام و فلسطین دانسته، و آورده‌اند که بربرها از این مناطق به افریقا مهاجرت کرده، و گروهی نیز بعدها به جنوب اروپا و اسپانیا رفته، و ساکن شده‌اند (ابن اثیر، ۲۰۳/۱، ۲۶/۳؛ اصطخری، ۲۰-۲۲؛ ابن خردادبه، ۸۸-۹۲؛ قلقشندی، همان، ۳۶۱/۱-۳۶۴، فهرست؛ ابن فقیه، ۸۳؛ ابن خلدون، یحیی، ۱۷۸/۱ بب؛ ابن خلدون، *العبر*، ۹۷/۶، ۱۰۸-۱۱۰؛ ابن ابی دینار، ۲۲، ۱۴۵؛ بن عامر، ۱۵؛ EI²؛ قس: زنیبر، ۱۱۳۱).

نژاد بربرها نیز از روزگاران کهن موردبحث مورخان بوده است و در قرون جدید نیز پژوهشگران شرق و غرب به این مسأله پرداخته‌اند. علاوه بر آنکه در سده‌های میانهٔ اسلامی، بعضی از مورخان، بربرها را از اعراب عاربه یا یمنی دانسته‌اند، برخی از نسب‌شناسان مسلمان امروز نیز کوشیده‌اند برای بعضی از قبایل بربر مانند صنهاجه و زناته اصل عربی بیابند (همانجا). با اینهمه، گروهی از مورخان مسلمان، بربرها را تیره‌ای از قبطیان، کنعانیان، عمالیق و یا غیرسامی مثلاً رومی دانسته‌اند (قلقشندی، همان، ۳۶۱/۱-۳۶۴؛ یاقوت، همانجا؛ ابوالفدا، ۱۲۱/۱؛ ابن خلدون، *العبر*، ۸۹/۶-۹۷). در قرون اخیر که اروپاییان بر شمال افریقا تسلط یافتند، بنا بر دلیلهای سیاسی کوششهایی نشان دادند تا اصل اروپایی برای بربرها بیابند (نک: شفیق، ۶۷۶).

بنابر کشفیات باستان‌شناسی، بربرها دست کم از هزارهٔ ۳ق‌م در منطقه حضور داشته‌اند و اسنادی در دست است که نشان می‌دهد با مصریان در نزاع بوده‌اند. گفته‌اند که بربرها از حدود یک سده پیش از میلاد دولت و سازمان حکومتی قدرتمند و گسترده‌ای داشته‌اند (بن عامر، همانجا؛ دیویدسن، ۳۱-۳۲، ۹۶-۹۷). با اینهمه، رومیها و ژرمنها در قرون متمادی بر سرزمینهای بربر مسلط بودند و تا فتح اسلامی

شمال افریقا هنوز بخش مهمی از این سرزمین در دست فرنگان بود (ابن کثیر، ۱۵۲/۷؛ قلقشندی، همان، ۱۱۶/۵، ۱۳۷۷/۷).

سردارانی چون عبدالله بن ابی سرح، عمرو بن عاص، حسان بن نعمان و عقبة بن نافع از نخستین کسانی بودند که به فتح شمال افریقا همت گماشتند. قبایل مختلف بربر در حوادث این دوره، مواضع گوناگونی داشتند؛ برخی با فاتحان مسلمان همراه بودند و برخی روزگاری نسبتاً دراز به مقابله می‌پرداختند. رفتار سرداران مسلمان نیز با قبایل و طوایف بربر از آغاز فتوحات اسلامی متفاوت بود، اما کشمکشها به تدریج فرو نشست و بربرها در ایجاد و استمرار دولت اسلامی اسپانیا نقشهای مهمی برعهده گرفتند (یعقوبی، ۳۳۹، ۳۴۶؛ ابن اثیر، ۲۵/۳-۲۶، ۹۳، ۴۱۹-۴۶۵، ۱۰۵/۴؛ قیروانی، ۵۹-۶۰؛ ابن خلدون، *العبر*، ۱۰۶/۶ بب؛ ابن ابی دینار، ۲۹ بب؛ قلقشندی، همان، ۱۱۷/۵؛ ذهبی، ۵۰؛ لوتورنو، 212-211).

رفتار ستمگرانهٔ برخی حکام مسلمان نسبت به بربرها که به آنان به دیدهٔ موالی خویش می‌نگریستند، موجب بروز قیامها و نهضتهایی گاه گسترده برضد دستگاه خلافت یا حکام عرب شمال افریقا و حتیٰ اسپانیا گردید. عصیان بربرها بر عقبة بن نافع میان سالهای ۴۱ تا ۴۳ق/۶۶۱-۶۶۳م و قیام کُسَیلة بن کُمرم (مق ۶۹ق/۶۸۸م) از نخستین نهضتهای ضدخلافت اموی در این منطقه به شمار می‌رود. پس از آن از قیامی در ۷۴ق/۶۹۳م و شورش بربرهای طنجه به رهبری میسرهٔ خارجی در ۱۱۰ق/۷۲۸م می‌توان یاد کرد که مشکلات جدی برای حکام محلی پدید آورد. در اوایل دولت عباسیان، این شورشها فرونشست، ولی پس از مرگ یزید بن حاتم مهلبی والی قیروان، نهضتهای استقلال‌طلبانهٔ بربرها وارد دورهٔ جدیدی شد و از حدود سال ۱۸۴ق/۸۰۰م دستگاه خلافت عملاً سیطرهٔ کامل خود را بر شمال افریقا از دست داد و خوارج به فعالیت گسترده‌ای در منطقه دست زدند و در بسیاری مواقع رهبری بربرهای مخالف را برعهده گرفتند. از آن میان، می‌توان به قیام ابوحاتم اباضی و ابوعاد و ابوخزر زناتی اشاره کرد (ابن اثیر، ۴۱۹/۳، ۱۰۷/۴-۱۰۸، ۳۷۰-۳۷۲، ۵۳۹، ۵۴۰-۵۹۸/۵، ۱۰/۶-۱۱، ۵۹۸/۸؛ ابن قوطیه، ۴۰ بب؛ قلقشندی، همان، ۱۱۷/۵-۱۱۸؛ ابن تغری بردی، ۲۰/۲؛ حرکات، ۳۶-۳۷، ۷۱؛ پولم، ۴۴-۴۵).

علاوه بر خوارج که رهبری سیاسی و نظامی و یا فکری برخی جنبشها را در دست داشتند، قوم‌گرایی بربرها نیز عامل مهمی در مخالفت آنان با حاکمان رسمی به شمار می‌رفت و همین معنی سبب شده است تا برخی مورخان خصایص قومی و اخلاقی بربر را مهم‌ترین سبب این قیامها بدانند (ابن اثیر، ۱۹۰/۵-۱۹۴، ۲۴۹-۲۵۱؛ ابن قوطیه، ۴۱-۴۴؛ *اخبار...*، ۴۲-۴۴؛ بن عامر، ۲۳؛ مکناسی، ۱۷-۱۸؛ قس: دوری، 65).

نخستین دولت نیمه مستقل و سپس مستقلی که در شمال افریقا پدید آمد، دولت ادریسیان شیعی مذهب بود که به طور گسترده‌ای مورد حمایت بربرها قرار داشت (نک: هـ د، آل ادریس)؛ اما دولتهایی چون برغواطه (در ساحل اقیانوس اطلس)، نکور (در ریف)، و سپس بنی زیری، بنی حمود، مرابطون، موحدون، بنی مرین، بنی زیان و شماری دیگر یا کاملاً بربری بودند، یا غالباً توسط بربرها اداره و هدایت می‌شدند. باید اشاره کرد که به سبب تعصبات و اختلافات قبیله‌ای بربرها، میان این دولتها کشمکشهای درازی وجود داشت که مانع از ایجاد یک دولت بزرگ و فراگیر در منطقه می‌شد و در واقع تا روزگار تسلط عثمانیان بر شمال افریقا هیچ دولت یکپارچه‌ای نتوانست تمام بربرها را زیر یک پرچم گرد آورد و کوششهای فاطمیان برای تسلط بر بربرها نیز ناکام ماند (ابن خلدون، *العبر*، ۱۵۵/۶، ۱۸۲، ۲۲۵، جم؛ ابن خلدون، یحییٰ، ۵۳/۱-۵۴؛ ابن اثیر، ۹۱/۷، ۹۰/۸، ۲۸۴، ۴۲۷؛ دیویدسن، ۳۲۷؛ لین پول، ۴۳/۱-۶۰؛ EI², I/1176).

در دوره‌ای که امپراتوری عثمانی به سراشیب ضعف و سقوط افتاد، اروپاییان تلاشهای خود را برای استیلا بر شمال افریقا آغاز کردند و به‌ویژه فرانسویها و ایتالیاییها نقاط مهمی از سرزمین بربرها را متصرف شدند. مبارزات مردم بربر شمال افریقا برضد استیلای این مهاجمان از مهم‌ترین فصول تاریخ زندگی بربرهاست و این مبارزات سرانجام به مرزبندیهای جدید و تأسیس کشورهایی چند در منطقه انجامید (زبیب، ۳۴۷/۳ بب؛ دیویدسن، ۳۲۹؛ گلنر، «مغرب[1]»، 53-52؛ لین پول، ۶۰/۱-۷۸).

قبایل و طوایف بربر: نویسندگان متقدم و متأخر شمار قبایل بربر را از ۳۵ تا ۷۰ قبیله، و برخی غیرقابل شمارش دانسته‌اند و مشخصات شناخته‌های خود را آورده‌اند (یعقوبی، ۳۴۳-۳۶۰؛ یاقوت، ۵۴۰/۱-۵۴۳؛ ابوالفدا، ۱۲۱/۱-۱۲۲؛ ابن خلدون، *العبر*، ۱۰۳/۶؛ بن عربی، ۱۶۰-۱۶۲؛ سویدی، ۴۲۸-۴۳۴؛ حرکات، ۶).

بربرها را به دو طایفهٔ اصلی، و هر طایفه را به چند قبیله تقسیم کرده‌اند: طایفهٔ اول شامل قبایل مصموده، صنهاجه و زناته؛ و طایفهٔ دوم شامل هوّاره و لواته است. بعضی از نویسندگان بربرها را به طور کلی مشتمل بر ۹ اصل یا طایفه دانسته‌اند که عبارتند از اِردواحه، مصموده، اورَبه، عجیسه، کُتامه، صنهاجه، اوریغه، لمطه و هسکوره؛ و برخی اصل آنها را به دو طایفهٔ بَرانس (مشتمل بر قبایل هواره، مصموده و صنهاجه) و بُتر از فرزندان مادغش (مشتمل بر قبایل لواته و زناته) بازمی‌گردانند (ابن خلدون، *العبر*، ۸۹/۶-۹۷؛ ابن خلدون، یحییٰ، ۱۸۱/۱؛ قلقشندی، صبح، ۳۶۱/۱-۳۶۶، *قلائد...*، ۱۶۷-۱۷۷؛ نیز قس: عبدالحمید، ۸۶/۱؛ شفیق، ۶۷۴).

هر یک از قبایل بربر از چند دهستان، در میان مردم یکجانشین، و چند «دور» در میان چادرنشینان تشکیل می‌شود و هر «دور» یا دهستان خود شامل چند «اجاق» (خانواده) است. رئیس دهستان که منتخب مردم است، اَمْغَر یا امین نام دارد. برخی از قبایل بربر دارای مجلسی منتخب هستند که قدرت اجرایی و قانون‌گذاری و قضایی دارد (بن عامر، ۱۵-۱۶؛ داوید، ۵۴۲-۵۴۵، ۵۴۷؛ گلنر، «جامعه...[2]»، 202؛

1. «Morocco» 2. *Muslim* ...

EI², I/1179). پس از مرزبندی شمال افریقا و تأسیس کشورهای مستقل، برخی از قوانین قبیله‌ای ملغیٰ شد و بعضی رسمیت یافت و به همین سبب، در این کشورها هنوز عناصری از نظام قبیله‌ای یافت می‌شود (ابوالنصر، 57،9-8؛ گلنر، «مغرب»، 43).

زبان: بربرها زبان بومی خود را «تامازیغْت» می‌نامند (شفیق، همانجا). تاریخ آغازین این زبان به درستی دانسته نیست، ولی متونی به زبان لیبیایی ـ امازیغی از یک سده پیش از میلاد در دست است (بوکوس، ۶۷۹). پیش از فتح اسلامی، زبان بربری کاملاً رواج داشت؛ پس از آن نیز، با آنکه زبان عربی وارد شمال افریقا شد و به زبانی رایج تبدیل گردید، از میان نرفت؛ بلکه به حیات خود ادامه داد و با واژه‌های عربی و اسپانیایی مخلوط گردید و اکنون هم گروههای قابل توجهی در این منطقه، به ویژه در مراکش و الجزایر به زبان بربری سخن می‌گویند؛ اقداماتی هم برای احیای زبان و فرهنگ بربری صورت گرفته است (دیویدسن، ۴۹؛ زنیبر، ۱۱۳۳؛ گلنر، «جامعه»، 194؛ بوکوس، ۶۸۰).

دربارهٔ ریشه‌های تاریخی، گویشها، واژه‌ها و ترکیبات و آواشناسی زبان بربری بررسیهای بسیاری شده است. دربارهٔ ریشهٔ تاریخی آن، نظریهٔ سامی ـ حامی یا افریقایی ـ آسیایی از قدیم مقبولیت بیشتری داشته است (ابوالفدا، ۱۲۲/۱؛ بوکوس، ۶۷۹؛ بن عامر، ۲۱-۲۲؛ نیز نک: مادون، ۱۴۰-۱۶۰؛ ابوالنصر، 8-7). ادبیات شفاهی و مکتوب بربری شامل اشعار ملی و دینی و عاشقانه، قصه، متون دینی ترجمه شده از عربی و برخی آثار علمی است. شماری از این آثار به صورت خطی در دست است و از بعضی دیگر فقط نام و نشانی باقی است (EI², I/1185-1187).

دین و اعتقادات: بربرهای باستان، پدیده‌های طبیعی و اجرام آسمانی را می‌پرستیدند و در این مورد و دیگر عقاید دینی تحت تأثیر مصریان و فنیقیها و رومیان قرار داشتند. بعدها گروههایی از آنها به مسیحیت گرویدند. در بعضی منابع به گرایش آنان به آیین زردشتی نیز اشاره شده است (قلقشندی، صبح، ۱۱۷/۵، ۱۸۸؛ غلاب، ۱۵۲-۱۵۳، ۱۶۱؛ بن عامر، ۲۲؛ آل علی، ۳۷؛ بل، ۵۵-۶۸). با آغاز فتح اسلامی، دین اسلام وارد این سرزمین شد، ولی به سبب موقعیت جغرافیایی و پراکندگی قبایل بربر، رواج آن مدتی به درازا کشید. با اینهمه، گفته‌اند که بیشتر بربرها در عصر عثمان اسلام آوردند. این روند در دوران بعد سرعت بیشتری به خود گرفت، ولی لااقل تا سدهٔ ۶ق/۱۲م هنوز مسیحیت در میان بربرها رواج داشت و حتیٰ از ظهور برخی از آباء کلیسا از میان آنان در این دوران سخن گفته‌اند (یعقوبی، ۳۳۹؛ ابن اثیر، ۲۵/۳، ۵۶۱/۴، ۲۳/۵؛ غلاب، ۱۳۶-۱۳۷؛ گلنر، همان، 213-207).

در دورهٔ اسلامی از برخی ادعاهای نبوت میان بربرها یاد شده است. مثلاً عاصم بن جمیل رهبر قبیلهٔ ورفجومه که عقاید خاصی را ترویج می‌کرد. همچنین در میان قبایل برغوطه و غماره متنبیان دروغین نشان داده‌اند (یاقوت، ۵۴۱/۱-۵۴۲؛ ابن اثیر، ۳۱۵/۵؛ بل، ۱۷۳-۱۹۵). البته باید اشاره کرد که چند بار ارتدادی که به بربرها نسبت داده‌اند، تنها به سبب مخالفت این قبایل با حکومت رسمی بوده است و محققان آن را ارتداد به معنای دینی آن به شمار نیاورده‌اند (نک: غلاب، ۱۳۹-۱۴۰). بربرها تا پیش از تأسیس سلسله‌هایی چون ادریسیان و فاطمیان، مذهب تسنن داشتند؛ خوارج نیز به تدریج نفوذ و قدرتی در میان بربرها می‌یافتند. در ۱۵۰ق/۷۶۷م معلم و فقیهی بربر به نام عبدالله بن محمد، مردم را به گرایش به اسماعیلیهٔ فاطمیه دعوت کرد و سپس با سپاهی از بربرها در شنت بریه حکومتی پدید آورد که چندان نپایید. در اوایل سدهٔ ۲ق/۸م کسانی چون سلامة بن سعید بصری، عبدالله بن مسعود تجیبی و اسماعیل بن زیاد نفوسی، عقاید خوارج را در میان بربرها که طرفدار برابری مسلمانان و آمادهٔ پذیرش افکار مخالف خلافت بودند، رسوخ داد و از همین راه جنبشهای اباضی، حروری و صفری در شمال افریقا پدید آمد (یعقوبی، ۳۵۲-۳۵۳؛ ابن اثیر، ۶۰۰/۵-۶۰۲، ۳۱۸/۶-۳۱۹، ۵۹۸/۸؛ قلقشندی، همان، ۱۶۳/۵؛ بدر، ۴۵-۵۲؛ آل علی، ۷۴، ۹۲-۹۴، ۲۸۰؛ لوتورنو، 215).

از نظر کلامی، مکتب اشعری، به ویژه بر اثر کوششهای ابن تومرت، در میان بربرها شایع بود (قلقشندی، همان، ۱۹۱/۵؛ نجار، ۳۰)؛ و طریقتهای صوفیه مانند شاذلیه، تجانیه و قادریه هم از دیرباز در شمال افریقا و میان بربرها جایگاه مهمی داشتند (مشکور، ۱۲۱-۱۲۲، ۲۴۷-۲۴۸؛ بل، ۳۷۸-۳۹۴؛ زبیب، ۳۵۵/۴-۳۵۸). اسطوره‌های ملی و دینی و عقاید رمز آلود کهن نیز بخش دیگری از فرهنگ اعتقادات بربرها را تشکیل می‌دهند.

از دیدگاه تمدن، بربرها با فنیقیان دارای گذشتهٔ نسبتاً مشترکی هستند، تا جایی که گاه از تمدن آن دو با عنوان «تمدن فنیقی ـ بربر» یاد می‌کنند. ساخت ابزارها به ویژه ابزارهای جنگ از دورهٔ مفرغ در میان بربرها سابقه دارد. نهادهای مدنی و تشکیلات اداری آنان از حدود هزارهٔ اول پیش از میلاد نیز قابل توجه است. به ویژه فعالیت نسبتاً گستردهٔ تجاری با همسایگان مصری و یونان و روم از طریق دریا، موجب رشد فرهنگی و مدنی آنها شده بود (دیویدسن، ۳۱، ۱۰۰، ۱۰۲، ۱۶۷؛ ابن‌عامر، ۶۳؛ ابوالنصر، 37-36).

بربرها در عصر اسلامی سهم قابل‌توجهی‌در شکوفایی تمدن‌اندلس و شمال‌افریقا داشتند. آثار برجای‌مانده از آن روزگار در هنرهای دستی و معماری و فلزکاری گواه این معنی است. مساجد و جوامع و قصور زیبایی که به دست آنان ساخته شد و نیز شعر و ادبیات و موسیقی و علومی که در سرزمین بربرها پدید آمد و رشد کرد، همه حاکی از توانایی فرهنگی این قوم است (زنیبر، ۱۱۳۳؛ دیماند، 123, 126, 156, 226-230؛ کونل، 151-133 ,129؛ پتربریج، 205-176؛ میشل، 221-215؛ *الموسوعة*، ۲۹۶/۴-۲۹۷؛ وات، 135-136, 144ff.). هنر بربری با ویژگیهای منحصر به خود از دیدگاه محققان، محصول تلفیق فرهنگ بومی بربر با فرهنگ اسلامی ـ عربی است (گرابار، 79-66؛ عظمت، ۱۵، جم).

مآخذ: آل علی، نورالدین، *اسلام در غرب*، تهران، ۱۳۷۰ش؛ ابن ابی دینار، محمد،

المؤنس، به کوشش محمد شمام، تونس، ۱۳۸۷ق/۱۹۶۷م؛ ابن اثیر، الکامل؛ ابن تغری بردی، النجوم؛ ابن خردادبه، عبیدالله، المسالک و الممالک، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۸۹م؛ ابن خلدون، العبر، بیروت، ۱۳۹۹ق/۱۹۷۹م؛ ابن خلدون، یحیی، بغیة الرواد، به کوشش عبدالحمید حاجیات، الجزایر، ۱۴۰۰ق/۱۹۸۰م؛ ابن فقیه، احمد، مختصر کتاب البلدان، لیدن، ۱۹۶۷م؛ ابن قوطیه، محمد، تاریخ افتتاح الاندلس، به کوشش عبدالله انیس طباع، بیروت، ۱۹۵۸م؛ ابن کثیر، البدایة؛ ابوالفدا، المختصر فی اخبار البشر، بیروت، ۱۳۷۵ق/۱۹۵۶م؛ اخبار مجموعة فی فتح الاندلس، به کوشش ابراهیم ابیاری، قاهره/بیروت، ۱۴۰۱ق/۱۹۸۱م؛ اصطخری، ابراهیم، الاقالیم، چ تصویری، به کوشش مولر، گوتا، ۱۸۳۹م؛ بدر، احمد، دراسات فی تاریخ الاندلس و حضارتها، دمشق، ۱۹۶۹م؛ بل، آلفرد، الفرق الاسلامیة فی الشمال الافریقی، ترجمهٔ عبدالرحمان بدوی، بیروت، ۱۹۸۶م؛ بن عامر، احمد، تونس عبر التاریخ، تونس، ۱۳۷۹ق/ ۱۹۶۰م؛ بن عربی، صدیق، المغرب، بیروت، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م؛ بوکوس، احمد، «امازیغیة»، معلمة المغرب، رباط، ۱۴۱۰ق/۱۹۸۹م، شم ۲؛ پولم، دنیس، الحضارات الافریقیة، ترجمهٔ علی شاهین، بیروت، ۱۹۷۴م؛ حرکات، ابراهیم، النظام السیاسی و الحربی فی عهد المرابطین، دارالبیضا، مکتبة الوحدة العربیه؛ داوید، رنه، نظامهای بزرگ حقوقی معاصر، ترجمهٔ حسین صفایی و دیگران، تهران، ۱۳۶۴ش؛ دباغ، مصطفی مراد، «التعلیم فی فلسطین فی عهد الانتداب»، موسوعهٔ خاص، ج ۳؛ دیویدسن، ب.، افریقا، ترجمهٔ هرمز ریاحی و فرشته مولوی، تهران، امیرکبیر؛ ذهبی، محمد، تاریخ الاسلام، حوادث سالهای ۸۱ ـ ۱۰۰ق، به کوشش عمر عبدالسلام تدمری، بیروت، دارالکتاب العربی؛ رافق، عبدالکریم، «فلسطین فی عهد العثمانیین»، موسوعهٔ خاص، ج ۲؛ زبیب، نجیب، الموسوعة العامة لتاریخ المغرب و الاندلس، بیروت، ۱۴۱۵ق/۱۹۹۵م؛ زنیبر، محمد، «البربر»، معلمة المغرب، رباط، ۱۴۱۱ق/۱۹۹۱م، شم ۴؛ سویدی، محمدامین، سبائک الذهب فی معرفة قبائل العرب، بیروت، ۱۴۰۶ق/ ۱۹۸۶م؛ شفیق، محمد، «امازیغن»، معلمة المغرب، رباط، ۱۴۱۰ق/۱۹۸۹م، شم ۲؛ عبدالحمید، سعد زغلول، تاریخ المغرب العربی، اسکندریه، ۱۹۷۹م؛ عظمت، عزیز، العرب و البرابرة، لندن، ۱۹۹۱م؛ غلاب، عبدالکریم، قراءة جدیدة فی تاریخ المغرب العربی، بیروت، ۱۹۹۶م؛ قلقشندی، احمد، صبح الاعشی، قاهره، ۱۹۷۳م؛ همو، قلائد الجمان، به کوشش ابراهیم ابیاری، قاهره، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۳م؛ قیروانی، محمد، طبقات علماء افریقیة و تونس، به کوشش علی شابی و نعیم حسن یافی، تونس/الجزایر، ۱۹۸۵م؛ لین پول و دیگران، تاریخ دولتهای اسلامی و خاندانهای حکومتگر، ترجمهٔ صادق سجادی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ مادون، محمدعلی، عروبة البربر، دمشق، ۱۹۹۲م؛ مشکور، محمدجواد، فرهنگ فرق اسلامی، مشهد، ۱۳۷۵ش؛ مکناسی، محمد، الاکسیر فی فکاک الاسیر، به کوشش محمد فاسی، رباط، ۱۹۶۵م؛ الموسوعة العربیة العالمیة، ریاض، ۱۹۹۹م؛ نجار، عبدالمجید عمر، فصول فی الفکر الاسلامی بالمغرب، بیروت، ۱۹۹۲م؛ یاقوت، بلدان؛ یعقوبی، احمد، «البلدان»، همراه الاعلاق النفیسهٔ ابن رسته، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۹۱م؛ نیز:

Abun-Nasr, J. M., *A History of the Maghrib*, Cambridge, 1971; Davis, J.D., *The Westminster Dictionary of the Bible*, Philadelphia, 1944; Dimand, M.S., *A Handbook of Muhammadan Art*, New York, 1958; Dury,C.J., *Art of Islam*,NewYork,1970; EI²; Gellner,E., «Morocco», *Africa*, ed. C. Legum, London, 1971; id, *Muslim Society*, Cambridge University Press ; Grabar , O., «The Architecture of Power», *Architecture of the Islamic World* , ed . G . Michell , London , 1987 ; Kühnel , E. , *Die Kunst des Islam* , Stuttgart , 1962 ; Le Tourneau , R., « North Africa to the Sixteenth Century», *The Cambridge History of Islam*, ed. P.M. Holt, Cambridge, 1970, vol. IIA; Michell, G., «North Africa and Sicily», *Architecture of the Islamic World*, London, 1987; Petherbridge, G. T., «Vernacular Architecture...», *Architecture of the Islamic World*, London, 1987; Watt, W.M., *A History of Islamic Spain*, Edinburgh, 1965.

محمد نوری

بَرْبَرا، شهر و بندری مسلمان‌نشین در شمال کشور سومالی، واقع بر ساحل خلیج عدن در ۱۰° و ۲۷´ عرض شمالی و ۴۵° و ۱´ طول شرقی. شهر بربرا در فاصلهٔ ۳۱۵ کیلومتری جنوب شرقی باب‌المندب و ۲۶۵ کیلومتری جنوب عدن، در شمال شرقی شاخ افریقا واقع شده است (کوک، ۴۸۷؛ سامی، ۱۲۷۳/۲). این شهر به روزگار کهن مالائو نام‌داشت و مسلمانان آن‌را بربرانامیدند (ابوالفدا، ۱۵۸؛ ابوعبید، ۲۳۹/۱؛ کاسن، 117-116). به گفتهٔ مسعودی (۲۳۱/۱)، خلیج عدن را دریانوردان، دریای بربرا می‌نامند و ناحیهٔ بربرا از بلاد زنج و حبشه بر کرانهٔ آن واقع است. قلقشندی (۲۴۳/۳) بربرا را مرکز زغاوه از بلاد سیاهان شمرده، و ابن بطوطه که خود آنجا را دیده، آورده است که بربرا از راه دریا ۴ روز با عدن فاصله دارد (۱۷۹/۲ـ۱۸۰). به نظر می‌رسد که دین اسلام از سده‌های نخستین هجری، به بربرا وارد شده (نک‍: مسعودی، ۲۳۲/۱)، اما گسترش آن مربوط به سدهٔ ۷ق به بعد و براثر سفرهای بازرگانان مسلمان از یمن، حضرموت، بحرین و غیر آن به‌شرق افریقا، و ارتباط با این شهر و نیز اقامت مسلمانان در آنجا بوده است (نک‍: حسن، ۱۳؛ کوک، ۴۹۸). بربرا به تدریج به یکی از مراکز مهم اسلام در منطقه تبدیل شد (همو، ۵۰۰؛ فیتزگیبن، 6).

در نزدیکی بربرا کوهی وجود دارد که به یاد اولین گروه مبلغان مسلمان که پیش از پراکنده شدن در نقاط مختلف افریقا، در اطراف آن اجتماع کردند، کوه «اولیاء» نامیده شده است (حسن، ۱۳۴). رخنهٔ استعمار اروپایی به بربرا در اوایل سدهٔ ۱۰ق/۱۶م با تاراج این شهر توسط نیروهای پرتغالی آغاز شد (تریمینگام، 77). در ۱۸۷۰م خدیو مصر، نماینده‌ای به بربرا فرستاد و در ۱۸۷۵م نیروهای مصری این شهر را اشغال کردند؛ اما با پیدایش و گسترش جنبش مهدی سودانی در ۱۸۸۲م آن را ترک گفتند (فیتزگیبن، 11-10). نیروهای انگلستان در ۱۸۸۵م این شهر را اشغال کردند (تریمینگام، 132 ,124). پس از استقلال سومالی، نوسازی بندر بربرا از ۱۹۶۹م/۱۳۴۸ش به دولت شوروی واگذار گردید (کوک، ۴۸۷، ۴۹۶)، ولی در اوایل دههٔ ۱۹۸۰م، این شهر محل استقرار پایگاه نیروهای آمریکایی شد و مخالفت افریقاییان با این امر، به بروز اغتشاشاتی در بربرا و دیگر نقاط انجامید (نک‍: فیتزگیبن، 84, 82-81).

جمعیت بربرا در ۱۹۸۰م/۱۳۵۹ش حدود ۶۵ هزار نفر بوده است (بریتانیکا، II/118). بیشتر ساکنان این شهر مسلمانِ زیدی و شافعی هستند، و نیز این شهر مرکز طریقهٔ صوفیهٔ قادریه در شمال سومالی به شمار می‌رود و جایگاهی به نام «مقام» عبدالقادر گیلانی هم در آنجا واقع است (ابن بطوطه، ۱۸۰/۲؛ دمشقی، ۱۶۲؛ کوک، ۵۰۰ ـ ۵۰۱). ساکنان بربرا از شاخه‌های نژادی زنگی، حبشی و ایساک سومالی هستند (ابوالفدا، ۱۵۹؛ ابن بطوطه، دمشقی، همانجاها؛ مسعودی، ۲۳۱/۱؛ کوک، ۴۸۸) و به نوشتهٔ یاقوت (۵۴۳/۱)، به زبانی سخن می‌گفتند که هیچ کس جز خود آنها نمی‌فهمند.

بادهای موسمی در این شهر بندری به گونه‌ای است که از اواسط بهار تا اواسط پاییز حرکت کشتیها و فعالیت بازرگانی در آن نیمه تعطیل است، اما به محض تغییر هوا سیل کالاهای بازرگانی از یمن، مسقط و دیگر نقاط به این بندر جاری می‌شود و از اواسط فروردین انواع

صنایع‌دستی از نقاط مختلف در آن عرضه می‌گردد (نک: کاسن، 287-288). حیوانات وحشی کمیاب از جمله زرافه، پلنگ، ببر، کرگدن و فیل در آنجا فراوان است و در سواحل آن عنبر یافت می‌شود. صمغ درخت بدلیون در کوهستانهای جنوب و جنوب شرقی این شهر فراوان است (نک: همو، 124).

بربرا در دوران معاصر اهمیت خود را به عنوان مرکزی تجاری کم و بیش حفظ کرده، اما بخشی از نقش تجاری آن به شهرهای دیگر انتقال یافته است (تریمینگام، 275).

مآخذ: ابن بطوطه، رحلات، به کوشش دفرمری و سانگینتی، فرانکفورت، ۱۴۱۴ق/ ۱۹۹۴م؛ ابوعبید بکری، عبدالله، *معجم ما استعجم*، به کوشش مصطفی سقا، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۲م؛ ابوالفدا، *تقویم البلدان*، به کوشش رنو و دوسلان، پاریس، ۱۸۴۰م؛ حسن، حسن ابراهیم، *انتشار الاسلام و العروبة فیمایلی الصحراء الکبری*، قاهره، ۱۹۵۷م؛ دمشقی، محمد، *نخبة الدهر*، به کوشش مرن، لایپزیگ، ۱۹۲۳م؛ سامی، شمس‌الدین، *قاموس الاعلام*، استانبول، ۱۸۸۹م؛ قلقشندی، احمد، *صبح الاعشیٰ*، قاهره، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۳م؛ کوک، ز. م.، *مسلمانان افریقا*، ترجمهٔ اسدالله علوی، مشهد، ۱۳۷۲ش؛ مسعودی، علی، *مروج الذهب*، به کوشش باربیه دومنار، پاریس، ۱۸۶۱م؛ یاقوت، *بلدان*؛ نیز:

Britannica, 1986; Casson, L., *The Periplus Maris Erythraei*, Princeton, 1989; Fitzgibbon, L., *The Betrayal of the Somalis*, London, 1982; Trimingham, J. S., *Islam in Ethiopia*, London, 1952.

پرویز امین

بَرْبَری، نک: هزاره.

بَرْبَری، گروهی از خانوادهٔ زبانهای افریقا ـ آسیایی[1] (حامی ـ سامی) که زبانهای گوناگونی در پهنه‌ای وسیع از شمال افریقا بدان منتسب است. در تداول بومی، نام اَمَزیغ افزون بر آنکه اشاره به گونه‌ای از گویشهای حاضر بربری (تمزیغت) دارد، به طور کلی به زبانهای بربری نیز اطلاق می‌شود. شمار زبانهای بربری در حال حاضر به حدود ۳۵ می‌رسد (نک: کمبل، 164؛ کریستال، 42).

در برآورد کلی، سخن‌گویان به این زبانها در مجموع حدود ۱۲ میلیون نفر هستند که بیشتر آنان در الجزایر و مراکش زندگی می‌کنند؛ اما گروههایی کوچک از بربر زبانان نیز در کشورهای لیبی، تونس، موریتانی، سنگال و حتیٰ در کشورهای داخلی افریقا چون نیجر و مالی حضور دارند. مهم‌ترین زبانهای متعلق به این شاخه زبانهای ریف، قبیل، شلحه، تَمَشیک، تمزیغت و طوارق است. برای نوشتن این زبانها عموماً از خط عربی با چند حرف افزوده استفاده می‌شود و تنها در برخی زبانها، به خصوص طوارق خط بومی تِفِنَغ (ﻫ م) کاربرد دارد (نک: بل، ۴۵-۴۶؛ نیز کریستال، همانجا). امروزه هم خط عربی - بربری و هم تفنغ مورد استفاده است، اما مشکل واکه‌ها به ویژه در خط عربی محسوس است و این امر زمینهٔ کوششهایی را در جهت اصلاح این خط فراهم آورده است[2]. در همین راستا باید به پژوهشهایی در زمینهٔ قاعده‌مند ساختن املای بربری معاصر نیز اشاره کرد[3].

در دورهٔ پیش از ورود اسلام، بربری زبانِ عمومی شمال افریقا بود و گویشهای مختلف آن، منطقه‌ای کمربندی از واحهٔ سیوه در شرق مصر، تا اقیانوس اطلس در غرب، و از ساحل مدیترانه در شمال، تا دست کم صحرای بزرگ افریقا در جنوب را پوشش می‌داده است؛ ولی امروزه جوامع بربری زبان در منطقهٔ یاد شده به صورت پیوسته به چشم نمی‌خورد و حضور ایشان به سان جزیره‌هایی زبانی است که با اکثریت عرب زبان احاطه شده، و شکلی پراکنده و ناپیوسته دارد.

دربارهٔ زبان‌شناسی تاریخی بربری، باید گفت که زمینهٔ چنین مطالعاتی به طور جدی از نیمهٔ دوم سدهٔ ۱۹م گشوده شده است؛ به عنوان یکی از نخستین گامها در این باره می‌توان به کوششهای نیومن در جهت مطالعهٔ واژگان بربری لیبی با آرمان بازسازی زبان نومیدیای باستان (زبان پادشاهی نومیدیا[4] در شمال افریقا، حدود سدهٔ ۲ ق‌م) اشاره کرد[5]. در میانهٔ سدهٔ اخیر نیز می‌توان از پژوهشهای پراس، اپل گیت، بوسوترو و بینون یاد کرد[6] که هر یک گامهایی در جهت آشکار شدن تصویر زبان بربری باستان در ابعاد آوایی، واژگانی و دستوری بوده‌اند.

بخش مهمی از مطالعات زبان‌شناسی تاریخی معطوف به بررسی رابطهٔ میان زبانهای بربری با گروههای زبانی خویشاوند حامی و حتیٰ سامی بوده است؛ از آن جمله باید به کوششهای کاستلینو، بینون و ساس دربارهٔ رابطه‌های واژگانی یا دستوری بربری با گروههای زبانی چادی، کوشی و سامی اشاره کرد[7]. اخیراً اشتومفول روابط احتمالی میان بربری با سامی و خانوادهٔ هند و اروپایی را بررسی کرده است[8].

مطالعه دربارهٔ ویژگیهای گوناگون زبانهای کنونی بربری در طول سده‌های ۱۹ و ۲۰م به طور گسترده‌ای صورت پذیرفته، و دهها مقاله و کتاب در زمینهٔ آواشناسی، سازه‌شناسی، نحو و نیز واژگان زبانهای

1. Afro - Asiatic 2. Bounfour, A., «L'Ecrit parlant et l'écrit silencieux: Le problème de la transcription arabe de la voyelle berbère», *Etudes et Documents Berbères*, 1994-1995, XI/123-132. 3. Vycichl, W., «Sur l'orthographe berbère moderne», ibid, XI/13-17. 4. Numidia 5. Newman, F. W., *Libyan Vocabulary: An Essay Towards Reproducing the Ancient Numidian Language, out of Four Modern Tongues*, London, 1882. 6. Prasse, K.G., «The Origin of Berber Noun-Prefixes», *Proc. 1st. Int. Cong. Africanists*, 1962 (1964), pp. 97-104; id, «The Reconstruction of Proto-Berber Short Vowels», *Hamito-Semitica*, 1975, pp. 215-231; Applegate, J. R., «Semantic Correlates of Berber Syntactic Patterns», ibid, pp. 291-296; Bossoutrot, A., «Vocabulaire berbère ancien», *Revue tunisienne*, 1984-1985, pp. 489-507; Bynon, J., «The Internal Reconstruction of Berber Vowels and Semivowels», *Atti 2. Cong. int. ling. camito-semitica*, 1974 (1978), pp. 293-299. 7. Castellino, G.R., «Berber - Semitic Contacts in the Verbal System», *Actes I. Cong. et. cult. mediterr. d'infl. arabo-berb.*, 1973, pp. 121-127; Bynon, J., «Berber and Chadic: the Lexical Evidence», *Current Progress in Afro-Asiatic Linguistics*, Amsterdam, 1984, pp. 241-290; Sasse, H-J. & J. Bynon, «Case in Cushitic, Semitic and Berber», ibid, pp. 111-126. 8. Stumfohl, H., «On the Possible Relations Between the Berber Languages, the Hamitic Group and the Indo-European», *A la Croisée des études libyco-berbères*, Mélanges offerts à Paulette Galand-Pernet et Lionel Galand, Paris, 1993, pp. 315-323.

بربری در قالب مطالعهٔ گویشی خاص، یا مطالعهٔ عمومی زبانهای بربری نوشته شده است (برای کتاب‌شناسی جامع تا دهه ۶۰ م، نک: اپل گیت، 588). با توجه به گستردگی تحقیقات مربوط به فرهنگ بربری، در این مقاله به ابعادی از زبان و ادبیات بربری پرداخته شده که کمتر در منابع دیگر مورد توجه قرار گرفته است.

زبان بربری و تفوق زبان عربی: با ورود اسلام به منطقه و نفوذ تدریجی فرهنگ عربی ـ اسلامی، در طی چند سدهٔ نخست هجری رفته‌رفته گسترش زبان بربری به نفع عربی روی به کاستی نهاد. احساسات قومی و مذهبی از یک سو، و گسترش مراودات با دیگر سرزمینهای اسلامی، در طی سده‌های متمادی از دیگر سو، اقوام بربر را به دو راه متفاوت در زمینهٔ زبان سوق داده است: گروهی که اکثریت را تشکیل می‌دادند، فرهنگ بربری خود را به تدریج وانهاده، با رواج شهرنشینی زبان عربی را به عنوان زبان مادری پذیرفتند و با پذیرش مذهب مالکی، خود را به «سواد اعظم» پیوستند و گاه حتیٰ سعی داشتند تا نسب خود را نیز به عرب متصل سازند (نک: بلاذری، ۲۲۶؛ یاقوت، ۵۴۰/۱ بب). در مقابل آنان، گروههایی نیز وجود داشتند که فرهنگ بومی خود را حفظ کردند و به صورت جوامع گسیخته، و بیشتر در مناطق بیابانی یا حاشیهٔ بیابان زندگی می‌کردند و از نظر سیاسی و فرهنگی خصوصیات ویژهٔ خود را داشتند. به طبع، این گسیختگی اغلب با فقر فرهنگی شدیدی نیز توأم بود، از این‌رو، زمینهٔ محدودی برای شکل‌گیری ادبیاتی بومی فراهم می‌گشت.

بررسی توزیع کنونی گویشهای بربری در پهنهٔ شمال افریقا، نشان می‌دهد که سخن‌گویان به این گویشها دو گروه متفاوت را شامل می‌شدند: قبایل بدوی که از محافل تعلیمی محروم بودند و گروههای مذهبی خاص، به خصوص اباضی در واحهٔ وَرغَله، مزاب، جبل نَفوسه، جِربه و جز آن که از حلقه‌های آموزشی برخوردار بوده، و در طول تاریخ، ادبیات بربری محدود، اما در خور توجهی را پدید آورده‌اند. وضعیت فرهنگی بربر زبانان کنونی، شاهدی بر این مدعاست که زبان بربری به عنوان یک عامل امتیاز و گاه ابزار مبارزهٔ فرهنگی برای حفظ استقلال از حکومت مرکزی، از جانب اقلیتهای فرقه‌ای شمال افریقا، به ویژه اباضیان و موحدون مورد استفاده قرار گرفته است. در موارد پراکندهٔ تاریخی، شواهدی در دست است که اباضیان دشمنان خود را عرب و یاران خود را بربر خوانده‌اند (مثلاً نک: درجینی، ۳۷/۱-۳۸؛ شماخی، ۱۲۱/۱). حتیٰ در روایات اباضی مغرب آمده است که خداوند در گفت‌وگوی خود با حضرت موسیٰ (ع) ابتدا به زبان بربری او را خطاب کرد (نک: ورجلانی، ۶۷/۲).

با وجود سرعتی که زبان عربی در منسوخ کردن زبان قبطی در مصر از خود نشان داد، زبان بربری تا سدهٔ ۴ق/۱۰م هنوز زبان بومی غالب مردم مغرب بود (نک: مقدسی، ۲۰۱) و نه تنها گویشهای عربی متداول در شمال افریقا را تحت تأثیر قرار داد، بلکه اثر آن در گویشهای عربی اندلس، سیسیل (نک: اپل‌گیت، همانجا؛ گارثیا گومث، III/465-467) و مالت[1] نیز دیده می‌شد. البته عربی به خصوص در واژگان بربری تأثیری گسترده نهاده، و صدیقی در پژوهشی وام واژه‌های عربی در بربری را مورد مطالعه قرار داده است[2].

دوره‌های تاریخی: به گمان برخی محققان چون هانوز، شماری از واژه‌های خوانده شده در متون هیروگلیف مصری، واژه‌هایی بربرند که از آن جمله واژه‌های swi (نوشیدن) و tametut (بانو) مورد اشاره بوده‌اند (نک: هانوز[3]، مقدمه).

به هنگام سخن از زبان بربری باستان، تکیهٔ اصلی بر حدود ۲۰ کتیبهٔ یافت شده از دورهٔ کارتاژی است که از آن میان به ویژه باید به کتیبه‌های دوگا[4] به دو زبان پونیک و بربری باستان اشاره کرد (نک: بل، ۴۶). با قدری تأخر تاریخی، باید به کتیبه‌هایی به خط تفنغ اشاره کرد که در طی قرون متمادی به دست قبایل منزوی بربر نوشته شده، و صدها نمونه از آنها کشف گردیده است؛ این کتیبه‌ها که با توجه به گستردگی ظرف زمانیشان، طیف متنوعی از دوره‌های زبان بربری را در برگرفته‌اند، توسط محققانی چون مونو[5]، فیدهربه[6]، دوویریه[7] و مارسی[8] مورد مطالعه قرار گرفته‌اند (نک: بل، همانجا؛ نیز هـ د، تفنغ).

در جست‌وجو از منابع پژوهش در زبان بربری در سده‌های نخستین و میانهٔ اسلامی، باید بر این حقیقت معترف بود که نمونه‌های بازمانده به اندازه‌ای محدود است که حتیٰ واژه‌های جسته و گریخته در منابع عربی می‌تواند در این باره حائز اهمیت باشد. با اینکه بربرها در دورهٔ اسلامی آثاری به زبان خود و به خط عربی تألیف کرده‌اند، ولی گذشت زمان و منسوخ شدن ادب بربری موجب شده است تا بیشتر این آثار از بین برود و تنها نامی از آنها برجای ماند. از این رو، نمونه‌های بازمانده از زبان بربری میانه را می‌توان در چند گروه طبقه‌بندی کرد: الف ـ نامهای خاص برای اشخاص، قبایل و سرزمینها؛ ب ـ واژه‌ها و گاه جمله‌های پراکنده در آثار عربی و دیگر زبانها؛ ج ـ اندک متون بازمانده. نمونه‌های گروه «ب» که در مطالعهٔ زبان از ارزش ویژه‌ای برخوردارند و تا حدودی کمبود نمونه‌های گروه «ج» را جبران می‌کنند، بیشتر در منابع اباضیه یا موحدون یافت می‌شوند، ولی در منابع اهل سنت نیز می‌توان به مواردی از آن دست یافت. از مهم‌ترین آنها کتاب *الجامع لمفردات الادویهٔ* گیاه‌شناس اندلسی ابن بیطار (د ۶۴۶ق/۱۲۴۸م) است که می‌توان آن را مجموعه‌ای غنی از واژگان بربری دانست؛ وی در این کتاب به بررسی نامهای بربری گیاهان و داروهای گوناگون از گویشهای

---

1. Wettinger, C., «Arabo-Berber Influences in Malta: Onomastic Evidence», *Actes I. Cong. et. cult. mediterr. d'infl. arabo-berb.*, 1973, pp. 484-495; Aquilina, J., «The Berber Element in Maltese», *Hamito - Semitica*, 1975, pp. 297-313; Serra, L., *Sopravvivenze lessicali arabe e berbere in un'area dell'Italia meridionale: la Basilicata*, Napoli, 1983. 2. Siddiqi, A., «Arabic Loan Words in Berber», *University Studies* (Karachi), 1964, I(2)/1-52. 3. Hanouz. 4. Dougga 5. Th. Monod 6. Faidherbe 7. Duveyrier 8. G. Marcy

مغرب اقصیٰ چون سبته و مراکش تا گویشهای تونس پرداخته است. همچنین در تاریخ *العبر* ابن خلدون می‌توان نمونه‌هایی از واژگان بربری را بازیافت. با وجود این، بیشتر نمونه‌های گروه «ب» به منابع مذهبی فرقه‌هایی باز می‌گردد که آفرینندگان اصلی ادبیات بربری در قرون میانه بوده‌اند. نمونه‌هایی از واژه‌ها و عبارات بربری میانه را می‌توان در آثار اباضیان چون *بدءالاسلام* ابن سلام از سدهٔ ۳ق (ص ۷۹)، پاسخنامه‌ای از ابوعمار عبدالکافی تناوتی از سدهٔ ۶ق (درجینی، ۴۸۸/۲-۴۸۹) و *الدلیل و البرهان* ابویعقوب ورجلانی از همان عصر (۶۷/۲)، و در آثار شیعی موحدون، چون *اخبار المهدی* بیذق از سدهٔ ۶ق (ص ۲۶، ۳۰، ۳۸، ۳۹) بازیافت.

این توجه به زبان بربری بازتاب اهتمامی است که اباضیان و موحدون به زبان بومی خود داشته، و در پی آن ادبیاتی مذهبی را در قالب این زبان پدید آورده بودند.

با آنکه آگاهی اعراب و مردم مشرق از زبان بربری همواره بسیار محدود بوده است (مثلاً نک: ابن ندیم، ۲۱، که به خطا مردم بربر را فاقد خط و نوشتار می‌دانست؛ نیز نک: لویتسکی، 31)، با این وصف، دست کم از نیمهٔ نخست سدهٔ ۳ق/۹م این گرایش غریب نزد برخی از لغویان و عالمان قرآنی مشرق چون ابوعبید قاسم بن سلام (د ۲۲۴ق/۸۳۹م) پدید آمده بود که برخی از واژه‌های قرآنی را دارای ریشه‌ای بربری بدانند؛ هر چند این اشتقاقات غالباً بر پایهٔ تحقیق و دانش استوار نبوده است (مثلاً نک: ابوعبید، ۲۳۵/۲؛ سیوطی، ۱۵۰ ب: به‌نقل از شیذله و ابوعبید).

به هر حال، نمونه‌هایی قابل تکیه چون واژهٔ «یرقان» وجود دارد که نشان می‌دهد زبان بربری از روزگاری کهن وام واژه‌هایی به زبانهای مشرق چون عربی داده بوده است (نک: باسه، 61؛ قس: برن، 216؛ ابن منظور، ذیل یرق).

نگاهی بر ادبیات بربری: صرف نظر از کتیبه‌های متعدد باقی‌مانده از دوره‌های گوناگون زبان بربری، این زبان محمل ادبیاتی محدود نیز بوده که بخشی از آن هم اکنون بر جای مانده، و بخشی دیگر در حد گزارشهایی در منابع تاریخی شناخته شده است. چنانکه اشاره شد، فرهنگ بربری با گرایشهای فرقه‌ای در مذهب در طول سده‌های اسلامی ارتباطی نزدیک داشته، و همین امر موجب پدید آمدن حلقه‌های ادبی بربری در حوزهٔ تعلیم دینی فرق منطقه شده است؛ چنانکه از آن میان به خصوص باید فرقهٔ اباضی، و در رتبهٔ پسین فرقهٔ موحدون را برشمرد.

ادبیات بربری اباضی در سدهٔ ۴ق/۱۰م و شاید پیش از آن در قالب اشعار و خطابه‌هایی با مضمون پندآموز و اخلاقی خود نموده، و این سبک دست‌کم تا سدهٔ ۵ق ادامه یافته است؛ اما علاوه بر آن، برخی آثار منثور با مضمونی کلامی یا فقهی نیز به زبان بربری تألیف، یا ترجمه شده است. نمونه‌های شناخته شدهٔ آن اینهاست:

۱. ۱۲ منظومه از ابوسهل فارسی از مردم جبل نفوسه. به روایتی ابوسهل را از آن رو فارسی می‌خواندند که مادرش به امامان رستمی تاهرت نسب می‌برد، ولی در روایتی دیگر آمده که پدر وی نیز از فرزندان میمون بن عبدالوهاب رستمی بوده است. ابوسهل در مرسا خرز یا مرساالدجاج در جزایر بنی مزغنان از بلاد صنهاجه اقامت داشت. او بیش از آنکه به عنوان عالم شناخته شده باشد، به پارسایی و دوری از دنیا شهره بود و ۱۲ کتاب در قالب نظم تدوین کرد که مشتمل بر وعظ و تذکیر و تخویف بود. آورده‌اند که وی بر دقایق زبان بربری آگاهی داشت. بخشی از این ۱۲ منظومه در زمان مؤلف در تاخت و تازهای ابویزید نکاری از میان رفت و باقی آن به هنگام تصرف قلعهٔ بنی درجین در آتش سوخت.

سروده‌های ابوسهل در خاطره‌ها برجای ماند و بعدها به دستور ابوعبدالله محمد بن بکر (نیمهٔ اول قرن ۵ق)، بخشی از منظومه‌ها براساس آنچه در اذهان باقی بود، در ۲۴ باب بازسازی شد و تا نسلها همچنان تداول داشت (نک: درجینی، ۳۵۱/۲-۳۵۲؛ شماخی، ۲۴۴/۱-۲۴۵).

۲. خطابه‌ها و موعظه‌های ابومیدول مَصْگَداسَن زنزفی (نیمهٔ دوم قرن ۵ق). وی در شمار واعظان بود و کلمات حکمت آموز کوتاه از او نقل می‌شد. او با اینکه از اباضیان وهبی بود، با نکاریان برخوردی دوستانه داشت و سخنان و مواعظ او به زبان بربری در میان عموم اباضیان تداول داشت (نک: همو، ۷۹/۲).

۳. مجموعه‌ای از اشعار و منظومه‌های شیوخ اباضی که ابویعقوب یوسف بن محمد وسیانی (نیمهٔ دوم قرن ۶ق) در کتابی با عنوان *التقیید* گردآوری کرده بوده است (نک: همو، ۱۴۷/۲).

۴. *العقیدة*، کتابی به زبان بربری مشتمل بر اصول عقاید اباضی - وهبی که مؤلف و زمان تألیف آن به درستی دانسته نیست. این اندازه معلوم است که این متن توسط ابوحفص عمر بن جمیع (محتملاً اهل جبل نفوسه و زنده در اواخر سدهٔ ۸ق/۱۴م یا نیمهٔ نخست سدهٔ بعد) به زبان عربی ترجمه شده است. این ترجمه در زمان شماخی (د ۹۲۸ق/۱۵۲۲م) در جزیرهٔ جربه (در تونس) و دیگر مراکز اباضیان مغرب جز جبل نفوسه رایج بوده (همو، ۲۰۰/۲) و هنوز هم عقیده نامهٔ معمول میان اباضیان مزاب و جربه است. این ترجمه بارها نیز شرح شده است (نک: EI², ذیل ابوحفص).

۵. ترجمهٔ *المدونة*، که اصل آن به زبان عربی توسط عالم اباضی ایرانی ابوغانم خراسانی (نیمهٔ دوم قرن ۲ق) تألیف شده، و در طول تاریخ مهم‌ترین منبع فقه روایی اباضیان مغرب بوده است (برای نسخهٔ بربری، نک: موتیلینسکی، 78-64؛ نیز GAS, I/586).

۶. *وصف جبل نفوسة*، که مشتمل بر وصف جغرافیایی جبل نفوسه به گویش بربری نفوسی است. ویرایش متن آن توسط موتیلینسکی در ۱۸۸۵م در الجزایر، و آوانگاری و ترجمهٔ آن توسط همو در ۱۸۹۸م در پاریس به چاپ رسیده است.

۷. قطعه‌هایی بربری مندرج در یکی از وقایع‌نامه‌های اباضی که

توسط لویتسکی استخراج شده، و انتشار یافته است[1].

در مروری بر محدود دانسته‌ها از ادبیات بربری موحدون، نخست باید اشاره کرد که کتاب *اخبار المهدی* بیذق، از مهم‌ترین آثار آنان شامل پاره‌ای از کلمات و جملات بربری است، ولی در اندک ادبیات شناخته شده از موحدون، تنها برخی از آثار امام آنان ابن تومرت اساساً به زبان بربری تألیف شده بوده است. چنانکه در منابع آمده است، ابن تومرت در زبان بربری بسیار فصیح و توانا بوده (*الحلل*...، ۱۱۰)، و آثار وی به گویش شلحی میانه تألیف شده بوده است. گفتنی است که در پایان نسخ *الموطأ* ابن تومرت، کاتبِ نسخه فهرستی از تألیفات عربی و بربری وی را به دست داده که منبع اساسی در این باره بوده، و با داده‌های دیگر منابع تکمیل شده است (نک‌: طالبی، ۱۴: نقل مندرجات). برخی از آثار بربری او اینهاست:

۱. *رسالة التوحید*، که همان *سبعة احزاب* است. این اثر که از نخستین تألیفات ابن تومرت بوده، شامل ۷ حزب ــ به عدد روزهای هفته ــ بوده است و پیروان او مأمور بوده‌اند تا در هر روز هفته پس از نماز صبح و فراغ از قرائت یک حزب قرآن، یک حزب از آن را نیز قرائت کنند. این کتاب شامل مسائلی چون خداشناسی، قضا و قدر، و ایمان به «ما یجب لله تعالیٰ و ما یستحیل علیه، ما یجوز و ما یجب علی المسلم من الامر بالمعروف و النهی عن المنکر» بوده است. تأکید ابن تومرت بر وجوب قرائت این احزاب و کفرِ تارک آن، موجب گردید تا بربرانِ مصمودی آن را پس از قرآن، عزیزترین کتاب بشمارند (نک‌: *الحلل*، ۱۰۹-۱۱۰؛ ابن خلدون، ۶/۴۶۹؛ ابن ابی زرع، ۱۷۷؛ طالبی، همانجا).

۲. *المرشدة*، در باب عقاید به زبان بربری (ابن خلدون، طالبی، همانجاها)، که تحریری عربی از آن هم اکنون موجود است و هانری ماسه آن را به فرانسه ترجمه کرده است.

۳. *القواعد و الامامة*، در عقاید که ابن تومرت دو تحریر بربری و عربی از آنها فراهم کرده بود و نسخهٔ آن دو به هر دو زبان یا فقط عربی تا سدهٔ ۸ق/۱۴م باقی بوده است (نک‌: *الحلل*، ۱۱۰؛ طالبی، همانجا).

۴-۵. *الدواتر* یا *الطهارة* و *علامة المنافق*.

آثاری نیز بوده که تشخیص آنها از یکدیگر مشکل است و در فهرست آثار ابن تومرت (از کاتب پیش یاد شده) نام آنها چنین آمده است: «و امحانت اکوصت و تازکوت ان تیتار (تحیار) و نوفنا درا ان یا العالمین» (همانجا).

افزون بر ادبیات اباضیه و موحدون، بخش دیگری از ادبیات کلاسیک بربری را آثاری از حامیم و صالح بن طریف تشکیل داده است که از رجال متقدم بربر، و دارای مذهبی خاص بوده‌اند، و گاه به عنوان مدعی پیامبری شناخته شده‌اند. آثار شناخته شده از آنان ترجمه گونه و اقتباسهایی از *قرآن کریم* به زبان بربری است که بخش کوچکی از آنها برجای مانده است (نک‌: EI², I/1186).

در سده‌های اخیر، زمینه‌ای برای پرداختن به آثار مذهبی بربری در حوزهٔ اهل سنت و جماعت نیز پدید آمده است که از آن میان این موارد در خور اشاره‌اند: ۱. *الحوض*، اقتباسی است از *مختصر* خلیل در فقه مالکی، به قلم محمد بن علی بن ابراهیم (قرن ۱۲ق/۱۸م) که متن بربری و ترجمهٔ آن توسط لوچیانی[2] در الجزایر (۱۸۹۷م) به چاپ رسیده است. ۲. *بحر الدموع*، که تکمله‌ای است بر *الحوض* و نسخه‌های خطی آن در الجزایر و پاریس نشان داده شده است. دو فصل آغازین آن توسط دوسلان در مجموعهٔ «تاریخ بربران[3]» انتشار یافته است. ۳. منظومه‌ای از صابی به گویش شلحی مشتمل بر حکایت پندآموز فرود آمدن جوانی به جهنم در جست‌وجوی والدین خود (پاریس، ۱۸۷۹م[4]). ۴. اشعاری از سیدی حمو به گویش شلحی، که اصل و ترجمه‌هایی از آن به چاپ رسیده است[5]. ۵-۶. منظومه‌ای مشتمل بر قصهٔ یوسف پیامبر(ص) و منظومه‌ای برگردان از قصیدهٔ بردهٔ بوصیری به گویش شلحی (EI², I/1185-1186).

گفتنی است که برخی از نوشته‌های مذهبی یهودی و مسیحی نیز به بربری یافت می‌شود که حاصل کار یهودیان محلی و مبلغان مسیحی مهاجر است[6]. در پایان باید به شماری اندک از متون بربری کلاسیک اشاره کرد که وجهه‌ای مذهبی نداشته‌اند (برای کتاب‌شناسی آثار کلاسیک، نک‌: اپل گیت، 655-650).

با گسترش مطالعات در ادبیات بربری، بخش مهمی از کوشش پژوهشگران به مدون ساختن ادبیات شفاهی و فولکلور اختصاص یافته، و نمونه‌هایی پرشمار از سروده‌های سنتی بربری به گویشهای مختلف گرد آمده است (برای کتاب‌شناسی، نک‌: همو، 650-649). برخی از این پژوهشها موضوع خاصی را در فولکلور بربری زمینهٔ کار خود قرار داده‌اند، چنانکه نمونه‌هایی از این مطالعات موضوعی در زمینه‌های اجتماعی مانند بازتاب «بی‌عدالتی[7]»، یا زمینه‌های اسطوره‌ای مانند «غول آدمخوار[8]» شکل گرفته‌اند. همچنین باید به بررسیهایی اشاره کرد که دربارهٔ نظام عروضی در شعر بربری صورت گرفته است[9].

مآخذ: ابن ابی زرع، علی، *الانیس المطرب*، رباط، ۱۹۷۲م؛ ابن خلدون، *العبر*؛ ابن-

1. Lewicki, T., «Lecture des 24 textes berbères médiévaux extraits d'une chronique ibadite», *Litterature Orale Arabo-Berbère*, 1987, XVIII/87-125. 2. M. Luciani 3. De Slane, *Histoire des Berbères*, IV/552-562. 4. Basset, R., «Le Poème de Sabi». 5. Johnston, «Fadma Tagurramt», *Actes du XIVe Congrès des Orient.*, II/100-101; id, *The Songs of Sidi Hammou*, London, 1907; Justinard, L., Poésies en dialectes du sous marocain d'après un ms. arabico-berbère, JA, 1928. 6. Zafrani, H., «Note sur des textes judéo-berbères du Maroc», GLECS, 1967-1969, XII-XIII/35-100. 7. Lakhsassi, A., «Injustice et résistance dans la poésie berbère - Taselhit», *Revue du Monde Musulman et de la Méditerranée*, 1989, LI/111-120. 8. Fares, N., *L'Ogresse dans la littérature orale berbère* (Littérature orale et anthropologie), Paris, 1994. 9. Bounfour, A., «Le Rythme métrique dans la poésie berbère du Sous», *Maghreb Review*, 1984, IX/77-81.

سلام اباضی، بدءالاسلام، به کوشش ورنر شوارتس و سالم بن یعقوب، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ ابن منظور، لسان؛ ابن ندیم، *الفهرست*؛ ابوعبید قاسم بن سلام، «رسالة ما ورد فی *القرآن الکریم من لغات القبائل*»، در حاشیهٔ *تفسیر الجلالین*، قاهره، ۱۳۴۲ق؛ بل، الفرد، *الفرق الاسلامی فی الشمال الافریقی*، ترجمهٔ عبدالرحمان بدوی، بیروت، ۱۹۸۷م؛ بلاذری، احمد، فتوح *البلدان*، به کوشش رضوان محمد رضوان، بیروت، ۱۳۹۸ق/۱۹۷۸م؛ بیذق، علی، *اخبار المهدی ابن تومرت و ابتداء دولة الموحدین*، به کوشش لوی پرووانسال، پاریس، ۱۹۲۸م؛ *الحلل الموشیة*، به کوشش سهیل زکار و عبدالقادر زمامه، فاس، ۱۳۹۹ق/۱۹۷۹م؛ درجینی، احمد، *طبقات المشایخ بالمغرب*، به کوشش ابراهیم طلای، قسنطینه، ۱۳۹۴ق/۱۹۷۴م؛ سیوطی، *المتوکلی*، به کوشش عبدالکریم زیدی، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ شماخی، احمد، *السیر*، به کوشش احمد بن سعود سیابی، مسقط، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ طالبی، عمار، مقدمه بر *اعز ما یطلب* ابن تومرت، الجزایر، ۱۹۸۵م؛ مقدسی، محمد، *احسن التقاسیم*، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۷م؛ ورجلانی، یوسف، *الدلیل و البرهان*، به کوشش سالم بن حمد حارثی، قاهره ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ یاقوت، بلدان؛ نیز:

Applegate, J. R., «The Berber Languages», *Current Trends in Linguistics*, 1970, vol. VI; Basset, R., «Les Noms des métaux et des couleurs en berbère», *Mémoire, Société de linguistique de Paris*, 1895, vol. IX; Brun, S. J., *Dictionarium Syriaco - Latinum*, Beirut, 1911; Campbell, L., *Historical Linguistics*, Edinburgh, 1998; Crystal, D., *An Encyclopedic Dictionary of Language and Languages*, Massachusetts, 1992; EI²; García Gómez, E., *Todo Ben Quzmān*, Madrid, 1972; GAS; Hanouz, S., *Tissine e a ta seguemte ou - meslaille i- beurbrieune*, Paris, 1968; Lewicki, T., «Le Monde berbère vu par les écrivains arabes», *Actes du 1er Congrès des études culturelles méditerranéennes d'influences arabo-berbères*, 1973, pp. 31-42; Motylinski, A., «Le Manuscrit arabo-berbère de Zouagha», *Actes du XIVe Congrès des Orientalistes*, Algier, 1909, vol. II.

احمد پاکتچی

بَربَری، یا بربر، نام گروهی از هزاره‌های مهاجر افغانستان ساکن در نواحی شرقی ایران. این گروه از هزاره‌ها که در دهۀ ۱۸۹۰م (سالهای میان ۱۳۰۸- ۱۳۱۸ق) از ناحیۀ بربرستان یا هزاره‌جات (منطقۀ مرکزی افغانستان) به ایران کوچ کرده‌اند، ظاهراً به جهت انتساب به‌آن ناحیه، در ایران به‌بربر و بربری معروف شدند (نک: وامبری، ۳۴۰-۳۴۱؛ گابریل، ۲۲۸؛ فیلد، I/252؛ بیات، *صولة...*، ۳۰). در ۱۳۱۶ش نام آنها را از بربری به خاوری (منسوب به خاور یا خراسان) تغییر دادند (موسوی، 152؛ نیز نک: میرنیا، ۱۷۱). بربریهای ساکن ایران بیشتر شیعی مذهبند (دوازده امامی) و به گویش هزارگی از گویشهای زبان فارسی دری صحبت می‌کنند (نک: همو، ۱۵؛ نیز نک: هد، هزاره).

در قیام کلنل محمدتقی پسیان، بربرها به تحریک قوام‌السلطنه و به رهبری سیدحیدر بربری، با همکاری دیگر طوایف افغان، برضد وی برخاستند. همچنین سیدحیدر بربری و جمعی از سران بربر در درگیریهای نظامی برضد دولت وقت در شرق خراسان (*انقلاب...*، ۱۱۲،۷۵، ۲۷۰-۲۷۱؛ بیات، حاشیه...، ۸۴،۱۴، *صولة*، ۲۴، ۳۰؛ نیز نک: میرنیا، ۱۷۱) و در واقعۀ مسجد گوهرشاد در ۱۳۱۵ش دست داشتند، سرانجام سیدحیدر دستگیر، و به زنجان تبعید گردید و همانجا درگذشت (بیات، همانجا). مهم‌ترین نشانه و نماد از بربریها در ایران، نان مخصوصی است که به «بربری» شهرت دارد. این نان در میان هزاره‌های کابل به نام پنجه‌کَش معروف است (موسوی، 152-151). به‌نوشتۀ دهخدا این نان را چند تن بربر در اواخر دورۀ قاجار درتهران رواج دادند (*لغت‌نامه...*، ذیل بربری).

خاستگاه قومی: هزاره‌جات منطقه‌ای است وسیع در مرکز افغانستان که ولایاتی نظیر بامیان، اُرُزگان، غور و بخشهایی از هرات، فراه، قندهار، غزنی، پروان، بغلان، بلخ و بادغیس را شامل می‌گردد (موسوی، مقدمه، 13). قدیمی‌ترین نام آن بربرستان بوده که در *شاهنامه* نیز به آن اشاره شده است (فردوسی، ۱۱۰؛ نیز نک: میرنیا، ۱۷۲؛ موسوی، 39). این منطقه در دوران پیش از اسلام ظاهراً از شکوفایی بازرگانی، کشاورزی و دامداری برخوردار بوده است. خرابه‌های چهل‌برجۀ یکاولنگ در منطقه را بقایای شهر عظیم و معتبر بربر حدس زده‌اند (یزدانی، ۱/۱۷۲، ۲۲۷؛ وامبری، ۳۴۰-۳۴۱).

برخی، هزاره‌های قلعه‌نو، بادغیس، باخرز و مشهد را دارای منشأ یکسان دانسته، و آنها را بربری انگاشته‌اند. از طرفی دیگر، هزاره‌های غربی را مرکب از دو گروه قومی عمدۀ دای‌زنگی و دای کُندی دانسته‌اند (فردیناند، 181-180). دوبری اصل بربریهای شرق ایران را از قوم هزاره با ظاهری مغولی می‌داند و احتمال می‌دهد که عده‌ای از آنها از ایماقها باشند (60, 57)، اما برخی میان هزاره‌های سنی (هزاره‌های ایماق) و هزاره‌های شیعه ــ که در ایران بربری خوانده می‌شوند ــ تمایز آشکار قائل شده‌اند (نک: فردیناند، 181)؛ از سویی آکینر بربریها را یکی از اقوام هزاره، و هزاره‌ها را از اعقاب سپاهیان چنگیزخان مغول که در ۶۱۵ق/۱۲۱۸م به منطقه حمله کرده بودند، می‌داند (ص 372). به گفتۀ همو هزاره‌ها در زمان سلطنت شاه عباس اول مذهب تشیع را برگزیدند، اما در زمان نادرشاه، گروه بربریِ ساکن در نواحی مُرغاب علیا به تسنن گراییدند. این هزاره‌ها زبانی خاص داشتند که با زبانهای فارسی و ترکی همسایگانشان فرق می‌کرد. امروزه این زبان فراموش شده است و آنها به گویشی از گویشهای فارسی سخن می‌گویند.

مهاجرت و پراکندگی: مهاجرت هزاره‌ها به ایران از دو سوی مختلف صورت گرفته است: دسته‌ای از هزاره‌ها که از راه هندوکش به روسیۀ تزاری رفته بودند، بعداً از آنجا به ایران آمدند، و دستۀ دیگر از شمال غربی هزاره‌جات به ایران مهاجرت کردند و در دهات اطراف شهر مشهد اقامت گزیدند. همین گروه هزاره‌ها به بربری شهرت یافتند (موسوی، 138-137).

بیشتر هزاره‌های مهاجر در پی وقایع دهۀ ۱۸۹۰م و سرکوبهای شدید امیر عبدالرحمان خان (حک ۱۲۹۷-۱۳۱۹ق/۱۸۸۰-۱۹۰۱م) به ایران روی آوردند. در میان آنها جمعی از شیعیان غیرهزاره نیز از هرات، کابل، قندهار و مزار شریف به ایران مهاجرت کردند و در اطراف مشهد سکنی گزیدند (نک: همو، 140-139). برخی، از این مهاجرت به نام جابه‌جایی بزرگ به‌سوی مشهد یاد کرده‌اند (نک: فردیناند، همانجا). شاه ابراهیم پسر سیدمحمدشاه عالمی ــ که در دوران سلطنت عبدالرحمان به مشهد گریخته بود ــ در کتاب *تاریخ ایل بربری* (تألیف: ۱۹۲۹م، چ مشهد)، پس از شرح مهاجرت هزاره‌ها به خراسان و پراکندگی آنها در شرق ایران می‌نویسد: اغلب هزاره‌های ایرانی هنوز در مشهد، اسفراین،

نیشابور، فریمان و ۷۵۰ روستای اطراف این شهرها زندگی می‌کنند. بیشتر آنها کشاورزند و آنانکه در شهرها به سر می‌برند، اغلب در شغلهایی‌همچون نانوایی مشغول به‌کار شده‌اند(نک: موسوی، 151-150).

مهم‌ترین طوایف بربری خراسان را اقوام جاغوری، دای‌زنگی، دای‌کندی، بهسود، لعلی و سرجنگلی، ارزگانی، عظیمی، عبقری و ضابطی تشکیل می‌دهند و مناطق اسکان آنها مشهد، تربت‌جام، باخرز، اسفراین، بجنورد، جنت‌آباد، دره‌گز، فریمان و روستاهای قلندرآباد، عشق‌آباد، قلعه‌نو و لوشاب از توابع فریمان است (میرنیا، ۱۷۱، ۱۷۳).

مآخذ: *انقلاب خراسان* (مجموعهٔ اسناد و مدارک سال ۱۳۰۰ش)، به کوشش کاوه بیات، تهران، مؤسسهٔ پژوهشی و مطالعات فرهنگی؛ بیات، کاوه، حاشیه بر *انقلاب خراسان* (هم)؛ همو، *صولة السلطنهٔ هزاره*، تهران، ۱۳۷۰ش؛ فردوسی، شاهنامه، به‌کوشش محمدروشن و مهدی قریب، تهران، ۱۳۷۴ش؛ گابریل، آلفونس، عبور از *صحاری ایران*، ترجمهٔ فرامرز نجد سمیعی، مشهد، ۱۳۷۱ش؛ *لغت‌نامهٔ دهخدا*؛ میرنیا، علی، *ایلها و طایفه‌های عشایری خراسان*، تهران، ۱۳۶۹ش؛ وامبری، آ.، *سیاحت درویشی دروغین در خانات آسیای میانه*، ترجمهٔ فتحعلی خواجه نوریان، تهران، ۱۳۶۵ش؛ یزدانی، حسین علی، *پژوهشی در تاریخ هزاره‌ها*، مشهد، ۱۳۷۲ش؛ نیز: Akiner, Sh., *Islamic Peoples of the Soviet Union*, London, 1983; Dupree, L., *Afghanistan*, Princeton/New Jersey, 1980; Ferdinand, K., «Ethnographical Notes on Chahâr Aimâq, Hazâra and Moghôl», *Acta Orientalia*, 1964-1965, vol. XXVIII; Field, H., *Contributions to the Anthropology of Iran*, Chicago, 1939; Mousavi, S.A., *The Hazaras of Afghanistan*, Richmond, 1998.

پیمان متین

بَرْبُشْتَر، یا بَرْبَشْتَرو، شهر مرکزی بربطانیه[1] در ناحیهٔ سرقسطه (ساراگوسا) در دوران اسلامی که امروزه از توابع اوئسکا[2] (به عربی وَشقه) در شمال شرقی اسپانیا و در حدود ۵۰ کیلومتری جنوب شرقی مرکز این ایالت واقع است. باراباسترو[3]ی کنونی در ۶۰ کیلومتری شمال شرقی سرقسطه، کنار رود وِرو از شاخه‌های رود سینکا در مدخل پیرنهٔ مرکزی قرار دارد (EI²؛ عبادی، ۷۲).

بربشتر به سبب اهمیت و موقعیت سرقسطه در اندلس اسلامی، جایگاهی ویژه داشت. سرقسطه در گوشهٔ شمال شرقی شبه جزیرهٔ ایبری قرار گرفته بود و شمالی‌ترین پایگاه مرزی مسلمانان به شمار می‌رفت و به این سبب آن را ثغراعلیٰ نیز می‌خواندند. دولتهای مسیحی قطلونیه (کاتالونیا) در مشرق، ناوار یا نبره در شمال غربی و قشتاله (کاستیل) در غرب و جنوب، همسایگان سرقسطه محسوب می‌شدند (عنان، *دول*...، ۲۶۴-۲۶۵). جغرافیانویسان مسلمان بربشتر را تختگاه بربطانیه (شهر و ناحیه‌ای در شمال شرقی اندلس، نزدیک مرز فرانسه) و از شهرهای مهم و بسیار مستحکم ثغر دانسته‌اند که در کنار رود تاره از شعبه‌های رود اِبرو (ابره) واقع بود (ابوعبید، ۹۰۹/۲؛ یاقوت، ۵۴۴/۱-۵۴۵؛ مقری، ۴۴۹/۴؛ مکی، ۶۱۸-۶۱۹) و دژها و روستاهای بسیاری را در بر داشت (نک: یاقوت، همانجا؛ ابن دلایی، ۶۸، ۷۰).

به گفتهٔ ابن‌حیان، بربشتر در عهد فتوح اسلامی در اندلس (۹۳ق/۷۱۲م) توسط مسلمانان گشوده شد و ۳۶۳ سال (تا اشغال آن توسط نرمانها در ۴۵۶ق/۱۰۶۴م) در تصرف آنان بود (مقری، ۴۵۳/۴).

در ۱۸۶ق/۸۰۲م خلف بن راشد از متحدان بهلول بن مرزوق، شورشگر سرقسطه، دژ بربشتر را گرفت و بر ناحیهٔ ثغر مستولی شد و ۶۰ سال بر آنجا حکومت کرد. پس از او نیز ناحیهٔ ثغر ۲۱ سال در دست پسرش عبدالله بود (ابن دلایی، ۶۱). در زمان امیر محمد اموی، در ۲۵۹ق/۸۷۳م اسماعیل بن موسیٰ قَسَوی، حاکم سرقسطه شورید و دژ منتشون[4] را در ثغراعلیٰ گرفت. وی چندی بعد عبدالله بن خلف و فرزندان او را کشت و بر شهرهای بربشتر و القصر و تمام منطقهٔ بربطانیه چیره شد و کارش بالا گرفت، چنانکه در سالهای ۲۶۵، ۲۶۷ و ۲۶۸ق حملات تابستانی (صوائف) برضد وی انجام شد (همو، ۲۳، ۶۱؛ ابن حیان، چ مکی، ۳۳۲-۳۳۴، ۴۲۳؛ مکی، ۴۲۳).

چندی بعد عبدالعزیزبن عبدالرحمان تجیبی همراه امیر منذر (۲۷۳-۲۷۵ق) در ۲۷۳ق به اولین غزوهٔ او به بربشتر رفت (ابن دلایی، ۵۳). در اواخر سدهٔ ۳ق/۹م بنی تجیب از زعمای خاندانهای اصیل عربی در ثغر توانستند بر شهر سرقسطه دست یابند و حملات بنی قَسی به آنجا را دفع کنند (همو، ۴۲؛ عنان، *دولة*...، ۱(۱)/۳۴۱-۳۴۲، ۳۴۲، *دول*، ۲۶۵). پس از آن محمد بن عبدالملک بن شبریط در صحنهٔ حوادث ظاهر شد.

بنی‌شبراط (بنی‌شبریط) یا بنی طویل از خاندانهای بزرگ مُوَلَّدان (عربهای دو رگه) در ثغراعلیٰ بودند که در وشقه و بربشتر سکنیٰ داشتند. ابن شبریط حکومت موروث خود را در وشقه، از بنی قسی که رو به اضمحلال نهاده بودند، بازگرفت و پس از مرگ لُب بن محمد، حاکم بنی قسی در تطیله[5]، در ۲۹۵ق بر اراضی بنی قسی در ثغراعلیٰ حمله کرد و بر بربشتر و شهرهای اطراف دست انداخت (همو، *دولة*، ۱(۱)/۳۴۲-۳۴۳).

در ۳۰۲ق/۹۱۴م عبدالله بن محمد بن لب، حاکم تطیله، دژ بربشتر را گرفت و حملهٔ عمروس بن محمد طویل را دفع کرد. عبدالملک بن محمد طویل از وشقه به کمک برادرش عمروس شتافت و در حوالی بربشتر لشکر عبدالله را شکست داد و خود او نیز در محرم ۳۰۳ به اسارت سانچو، پادشاه ناوار درآمد (ابن دلایی، ۳۸). در رجب ۳۰۶ عمروس برادر خود عبدالملک را کشت و مدتی بعد در رمضان همان سال بر بربشتر و القصر مستولی شد. عمروس در این سال دیواری سنگی پیرامون بربشتر کشید و برجهای آن را برآورد و عبدالرحمان الناصر اموی، حکومت او را در بربشتر و لارده[6] به رسمیت شناخت. عمروس در سال بعد نیز دژ منتشون را در نزدیکی بربشتر ضمیمهٔ قلمرو خود کرد (همو، ۴۲، ۶۷).

عمروس در ۳۲۳ق درگذشت و دژهای تحت سلطهٔ او به اطاعت از عبدالرحمان الناصر اموی تن دادند (ابن حیان، چ چالمتا، ۳۵۸/۵، ۳۶۳؛ ابن دلایی، ۶۸). در ۳۲۵ق/۹۳۷م میان احمد بن محمد الیاس، سردار الناصر اموی، و محمد بن هاشم تجیبی، حاکم سرقسطه که از

1. Barbitania 2. Huesca 3. Barbastro 4. Monzân 5. Todela 6. Lerida

فرمان دولت قرطبه سرپیچیده بود، جنگهایی در ناحیهٔ بربشتر در گرفت، تا سرانجام بنی تجیب به طاعت امویان گردن نهادند و بربشتر به دست الیاس بن سلیمان، پسر عم احمد بن محمد افتاد (همو، ۷۰-۷۱).

در ۳۲۸ق موسی بن محمد طویل، برادر عمروس از سوی الناصر به حکومت وشقه، بربشتر و القصر گماشته شد و تا زمان مرگ (۳۴۳ق) بر این شهرها حکومت کرد (همو، ۷۱-۷۲؛ ابن حیان، همان ج، ۴۵۳/۵). الناصر سپس در ۳۳۰ق/۹۴۲م یحییٰ برادر موسیٰ را برای یاری او به حکومت بربشتر و دژهای وابسته منصوب کرد و او تا ۳۴۰ق در این مقام باقی ماند (ابن دلایی، ۷۲-۷۳؛ ابن حیان، همان ج، ۴۸۰/۵). پس از آن حکومت بربشتر و وشقه تا مدتها در میان افرادی از خاندان بنی‌شبریط دست به دست می‌گشت (نک: ابن دلایی، ۷۳).

در اواخر سال ۳۹۶ق/۱۰۰۶م عبدالملک مظفر عامری در حملهٔ خود به سرزمین مسیحیان که در روایات اسلامی نبرد بنبلونه[1] (پایتخت ناوار) نام گرفته، پس از گذر از سرقسطه و وشقه تا بربشتر پیش رفت و از آنجا به سرزمین دشمن تاخت و کشتار کرد (ابن عذاری، ۱۲/۳-۱۳؛ عنان، *دولة*، ۱(۲)/۶۱۲).

بعدها المستعین سلیمان ابن هود (حک ۴۳۱-۴۳۸ق) بر قلمرو بنی‌تجیب در سرقسطه و لارده دست انداخت (ابن خطیب، ۱۷۰-۱۷۱) و حکومت وشقه و بربشتر را به ابویحییٰ محمد بن صمادح واگذار کرد (ابن دلایی، همانجا).

مهم‌ترین و تلخ ترین حادثه‌ای که در دوران اسلامی بر شهر بربشتر گذشت، حملهٔ نرمانها بود. در زمان حکومت المقتدر احمد ابن هود (۴۳۸-۴۷۴ق) در سرقسطه و دیگر شهرهای ثغراعلیٰ، مانند بربشتر (نک: ابن عذاری، ۵۴/۴، ۱۴۴)، نرمانها (در منابع اسلامی: مجوس یا اردمانیین) به کمک دسته‌هایی از فرانسویها و ایتالیاییها به فرماندهی روبر کرسپن[2] (در روایات اسلامی: البیطن، البیطین، البیطش) و با انگیزه‌هایی مذهبی و تحریک و حمایت پاپ اعظم الکساندر دوم، از فرانسه (الارض الکبیرة یا غالیش) حرکت کردند و پس از عبور از چند شهر، راه بربشتر را در پیش گرفتند (*الحلل* ...، ۷۶؛ ابن عبدالمنعم، ۹۰؛ EI²؛ قس: عنان، *دول*، ۲۷۴- ۲۷۵)، و در اوایل سال ۴۵۶ق/۱۰۶۴م آنجا را محاصره کردند. یوسف المظفر برادر المقتدر که این شهر در قلمرو او بود، از دفاع عاجز ماند و شهر پس از ۴۰ روز محاصره، مقاومت و نبردی سخت، به دست نرمانها افتاد. مردم شهر با اینکه تسلیم شدند و امان خواستند، اما مهاجمان به قتل و غارت دست زدند و عدهٔ کثیری را کشتند و غنایم بسیار گرفتند (یاقوت، ۵۴۴/۱؛ ابن عذاری، ۲۲۵/۳، ۲۵۳؛ *الحلل*، همانجا؛ ابن عبدالمنعم، ۹۰-۹۱؛ مقری، ۴۴۹/۴-۴۵۰؛ عنان، همان، ۲۷۵-۲۷۷). پس از آن صلیبیان بربشتر را به سانچو رامیرث[3] پادشاه آراگون (۱۰۶۳-۱۰۹۴م) واگذار کردند و این شهر به پایگاهی مسیحی بدل شد (ابن عذاری، ۲۲۶/۳-۲۲۷؛ ابن عبدالمنعم، ۹۰؛ مقری، ۴۵۱/۴؛ عبادی، ۷۳).

خبر سقوط بربشتر و قتل عام مردم، اندلس را تکان داد (ابن عذاری، ۲۵۴/۳؛ عنان، همان، ۲۷۷). المقتدر احمد ابن هود که برای نجات شهر اقدامی نکرده بود، سپاهی بزرگ فراهم آورد و ابوحفص عمربن حسن هوزنی از علمای اشبیلیه هم معتضد بن عباد را به جهاد برانگیخت، و او نیز سپاهی به یاری ابن هود فرستاد. در ۴۵۷ق/۱۰۶۵م جنگ در گرفت و ابن هود مسیحیان را درهم شکست و بربشتر را گرفت (ابن عذاری، ۲۲۷/۳؛ ابن عبدالمنعم، ۹۱؛ *الحلل*، ۷۶؛ ابن سعید، ۲۳۹/۱-۲۴۰؛ مقری، ۴۵۴/۴؛ قس: یاقوت، همانجا؛ ابن خطیب، ۱۷۱؛ عنان، همان، ۲۷۹). اما چند سال بعد در ۴۹۴ق جانشین سانچورامیرث، پدروی اول (بطره)، بربشتر را گرفت و زمینه را برای فتح کامل ناحیهٔ سرقسطه در زمان برادر و جانشینش آلفونسوی اول فراهم کرد (همان، ۲۸۸-۲۸۹، ۴۰۹؛ EI²؛ نیز نک: یاقوت، همانجا).

از بربشتر شماری از علمای صاحب نام برخاسته‌اند که از آن جمله‌اند: ابوعمرو یوسف بن عمربن ایوب تجیبی ثغری بربشتری محدث (د ۴۰۸ق/۱۰۱۷م)، ابوالقاسم خلف بن یوسف بربشتری مُقری (د ۴۵۱ق/۱۰۵۹م) (ابن بشکوال، ۱۶۷/۱، ۶۳۸/۲؛ یاقوت، ۵۴۵/۱)، عبدالله بن یوسف و مُنتیل بن عفیف مرادی، از علمای اهل وشقهٔ ساکن بربشتر (ابن فرضی، ۴۸/۱، ۲/۱۵۱).

مآخذ: ابن بشکوال، خلف، *الصلة*، به کوشش عزت عطار حسینی، قاهره، ۱۳۷۴ق/۱۹۵۵م؛ ابن حیان، حیان، *المقتبس*، به کوشش چالمتا و دیگران، مادرید، ۱۹۷۹م؛ همو، همان، به کوشش محمود علی مکی، بیروت، ۱۳۹۳ق/۱۹۷۳م؛ ابن خطیب، محمد، *اعمال الاعلام*، به کوشش لوی پرووانسال، بیروت، ۱۹۵۶م؛ ابن دلایی، احمد، *ترصیع الاخبار*، به کوشش عبدالعزیز اهوانی، مادرید، ۱۹۶۵م؛ ابن سعید مغربی، علی، *المغرب فی حلی المغرب*، به کوشش شوقی ضیف، قاهره، ۱۹۶۴م؛ ابن عبدالمنعم حمیری، محمد، *الروض المعطار*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۸۴م؛ ابن‌عذاری، احمد، *البیان المغرب*، ج ۳، به کوشش کولن و لوی پرووانسال، بیروت، ۱۹۸۳م، ج ۴، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۸۳م؛ ابن فرضی، عبدالله، *تاریخ العلماء و الرواة للعلم بالاندلس*، به کوشش عزت عطار حسینی، قاهره، ۱۳۷۳ق/۱۹۵۴م؛ ابوعبید بکری، عبدالله، *المسالک و الممالک*، به کوشش وان لون و ا. فره، تونس، ۱۹۹۲م؛ *الحلل الموشیة*، به کوشش سهیل زکار و عبدالقادر زمامه، دارالبیضا، ۱۹۷۹م؛ عبادی، احمد مختار، تعلیقات بر *تاریخ الاندلس* ابن کردبوس، مادرید، ۱۹۷۱م؛ عنان، محمد عبدالله، *دول الطوائف*، قاهره، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ همو، *دولة الاسلام فی الاندلس*، قاهره، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ مقری، احمد، *نفح الطیب*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۳۸۸ق/۱۹۶۸م؛ مکی، محمود علی، تعلیقات بر *المقتبس* ابن حیان (نک: هم، ابن حیان)؛ یاقوت، *بلدان*؛ نیز: EI².

محمدرضا ناجی

بَرْبَط، سازی زهی، مضرابی، دارای کاسهٔ طنین نسبتاً بزرگ و دسته‌ای کوچک. بربط یکی از سازهای باستانی و اصیل ایران است که می‌توان نام و تصویرش را در آثار بازمانده از دوران باستانی تاریخ ایران مشاهده کرد. به عنوان مثال، جام سیمینی از عصر ساسانی که در موزهٔ ایران باستان در تهران نگاهداری می‌شود، تصویر خنیاگری را نشان

1. Pamplona 2. Robert Crespin 3. Sancho Ramirez

می‌دهد که بربط می‌نوازد (فروغ، ۱۴)؛ یا در رسالهٔ پهلوی «خسرو قبادان و ریدک» نام بربط در ردیف چنگ، ون (نوعی چنگ که با چوب درخت زبان گنجشک ساخته می‌شده است) و تمبور (طنبور) که همگی از سازهای رایج و مشهور در آن دوران بوده‌اند، آمده است (ص ۱۱). همچنین در رسالهٔ پهلوی درخت آسوریک (ص ۷۷) نیز نام بربط ذکر شده است. با توجه به اینکه رسالهٔ یاد شده در واقع گفت و گویی میان بز و درخت است و بز در یادکرد برتری خویش بر درخت چنین می‌گوید که «چنگ و وین و کَنار و بربط و تمبور، همه [که] زنند، به [کمکِ] من سرایند»، از این‌رو، می‌توان چنین استنباط کرد که در آن روزگار «اوتار» یا «زه»های بربط از جنس رودهٔ بز یا به طور کلی رودهٔ حیوانات ساخته می‌شده است.

بربط در زبان پهلوی بیشتر به صورت بربوت (فره‌وشی، ۷۰) و گاه بربود (*ایرانیکا*، III/759) تلفظ می‌شده است و وجه تسمیه‌اش بنابر آنچه خوارزمی (سدهٔ ۴ق/۱۰م) در *مفاتیح العلوم* (ص ۲۳۸) می‌گوید، ناشی از شباهت صوری کاسه‌اش به سینهٔ (بر) مرغابی (بط) بوده است. بنابراین، نظر کسانی که بربط فارسی را مشتق یا مأخوذ از باربیتوس یونانی دانسته‌اند (*ایرانیکا*، همانجا)، صحیح به‌نظر نمی‌رسد، بلکه بر عکس، احتمال دارد یونانیها از راه آناتولی یا آسیای صغیر با بربط آشنا شده‌اند و سازی را که حدفاصل میان بربط و لیر بوده است ساخته، و آن را باربیتوس یا باربیتون نامیده‌اند (ملکی، ۱۳-۱۴).

باربیتوس که در زبان یونانی متأخر، باربیتون نیز نامیده می‌شده است، نسبت به دیگر سازهای هم خانواده با آن در یونان کمتر رواج داشته است (وست، 51). اگرچه باربیتوس در اصل، سازی از خانوادهٔ چنگ (لیر) محسوب می‌شود، اما شباهت نسبی شکل بدنهٔ آن به بربط (قس: «فرهنگ...[1]»، II/142)، نکته‌ای قابل تأمل است. شاید بتوان این ساز را حدفاصل میان بربط (یا لوت) و چنگ (یا لیر) محسوب نمود. ظاهراً واژهٔ باربیتوس در رسالات یونانی برای نخستین‌بار توسط آناکرئون (ح ۵۷۰-۴۹۰ یا ۴۸۵ق‌م) ذکر شده است، اگرچه ساپفو (ز ح ۶۱۲ ق‌م) و آلکایوس (ح ۶۲۰-۵۸۰ ق‌م) از سازی تحت عنوان بارموس یاد کرده‌اند که احتمالاً هر دو نام به یک ساز واحد اطلاق می‌شده است (وست، 58). همچنین ممکن است واژهٔ انولیکِ بارمیتوس نیز حاصلِ تلاشی در جهت استفاده از بارموس به عنوان پشتوانه‌ای برای ارتباط ریشه‌شناختیِ ادعاییِ باربیتوس و باریمیتوس به معنای «دارایِ رشته‌های صدایِ عمیق» باشد؛ احتمال دارد بارموس دارای نسبت دوری با فورمینکس ــ نوعی چنگ یا لیر یونانی که دارای جعبهٔ طنین بوده است ــ باشد، و باربیتوس نیز شاید با واژهٔ «بربط» در فارسی میانه مرتبط باشد (همانجا، حاشیهٔ 43). با توجه به اینکه باربیتوس ظاهراً برای نخستین‌بار در آتن در دوران آناکرئون دیده شده، و چنین احتمال داده شده که ممکن است وی این ساز را از فراسوی اژه برگرفته باشد (همو، 348)، از این‌رو، محتمل به نظر می‌رسد که بربط قدمت بیشتری داشته باشد و شاید حتیٰ باربیتوس برگرفته از بربط باشد.

به هر حال تصویر سازی شبیه به بربط در آثاری از جهان غرب مانند مینیاتوری ایتالیایی از سدهٔ ۱۱م (فروغ، ۱۱۱)، یا نگاره‌ای در فرانسه از سدهٔ ۱۴م (همو، ۶۳) و تصویری متعلق به سدهٔ ۱۳م در نسخه‌ای خطی در اسپانیا دیده شده است (EI[1], VIII/986؛ *ایرانیکا*، همانجا). همچنین شباهت‌ساز «پیپا»ی چینی به بربط بسیار شایان توجه است. عبدالقادر مراغی نیز در رسالات خویش (*مقاصد...*، ۱۳۰، *جامع...*، ۲۰۵، شرح...، ۳۵۶) به ساز «پیپا» و رواج آن در میان اهل ختای اشاره کرده است؛ از توصیفات وی چنین برمی‌آید که این ساز شبیه به بربط یا عود بوده است. ساز «بیوا» در ژاپن ــ که احتمالاً برگرفته از پیپای چینی است ــ و سازهایی مشابه در ویتنام، کره و کامبوج نیز با بربط ارتباط داشته، و احتمالاً متأثر از آن بوده‌اند (*ایرانیکا*، همانجا).

از سوی دیگر با تصریح خوارزمی بر اینکه بربط همان عود است (همانجا)، شاید بتوان چنین احتمال داد که چون در سده‌های نخستین دوران اسلامی، این ساز را با چوب (عود) می‌ساخته‌اند، به آن عود گفته‌اند (فارمر، 16). بدین‌ترتیب، احتمالاً تغییراتی ولو مختصر در بربط باید روی داده باشد، بنابراین، نمی‌توان با قیاس نسبت به عود دربارهٔ ساختار بربط نظری قطعی ابراز داشت.

ریشه‌شناسی واژهٔ عود نیز بسیار موردبحث و اختلاف‌نظر بوده است، به عنوان مثال به اعتقاد فارمر اعراب این اصطلاح را برای متمایز کردن این‌ساز که دارای صفحه‌ای چوبی بوده، از ساز مشابه ایرانی (بربط) که احتمالاً کاسهٔ آن با پوست پوشیده می‌شده است، به کار برده‌اند؛ اگرچه این فرض چندان درست به نظر نمی‌رسد. برگزیدن واژهٔ عود توسط اعراب را شاید بتوان ناشی از این دانست که معمولاً برای نامیدن سازهای دیگر فرهنگها از واژهٔ جدیدی به عنوان مترادف با آن استفاده می‌کردند. ابن عبدربه عود را همان بربط دانسته است (۷۳/۶-۷۵). نویسندگان دیگری همچون ابن سینا (*الشفاء*، ۱۴۳-۱۴۵) نیز عود را ذیل عنوان بربط آورده‌اند.

ابن سینا در «موسیقی دانشنامهٔ علایی» (ص ۲۶-۲۷) به ساز بربط اشاره کرده، و آن را دارای ۴ گونه رود [یا وتر] دانسته است که بر آن دستانهایی می‌بسته‌اند. وی همچنین طریقهٔ کوک و دستان‌بندی این ساز را نیز ذکر کرده است. عبدالقادر مراغی نیز در *مقاصد الالحان* نمونه‌های اولیه و قدیم عود را که ظاهراً شباهت زیادی به بربط داشته است، به عنوان «عود قدیم» ذکر می‌کند و می‌گوید فقط ۴ وتر (رشته، سیم) به نامهای بم، مَثلَث، مَثنیٰ و زیر داشته، و گاه «مزوج» بوده است (ص ۳۳، ۱۲۶). ولی از قراین چنین برمی‌آید که بربط در دوران باستانی ایران و به ویژه دوران ساسانی تنها دو وتر به نام زیر و بم داشته که بعدها با استحالهٔ بربط به عود، همان دو اسم در نام‌گذاری وترهای چهارگانهٔ عود قدیم باقی مانده بوده است (فروغ، ۵۹؛ EI[1], VI/750). اما اینکه

1. *The New Grove ...*

جنس دو وتر زیر و بم همواره از ابریشم باشد (*ایرانیکا*، III/758)، قابل بحث و تردید خواهد بود، زیرا علی‌القاعده به لحاظ اختلاف سطح زیر و بمی و رنگ صدایی، آن دو باید همجنس و یکسان نباشند. همچنان که کندی تصریح می‌کند که دو وتر بم و مثلثِ عود قدیم از امعاء، یعنی زه یا رودهٔ تابیده بوده است (شوقی، ۵۱). به‌هر حال، اگر برای بربط دو وتر در نظر بگیریم، بر مبنای توضیح عبدالقادر مراغی در *مقاصد الالحان* (ص ۳۱) می‌توان احتمال داد که هر یک از دو وتر بربط همانند عود قدیم ۱۰ دستان یا ۱۱ نغمه داشته که بر روی هم یک هنگام ایجاد می‌کرده است که آنها را بنابر نظام ابجدی، یا نشان دادن نغمه‌ها با حروف ابجد از «ا» (الف) تا «یح»، مشخص می‌کرده‌اند. اما با توجه به نغمه‌پردازی دوران کندی که تقدم تاریخی دارد و مبنای آن ــ یعنی «ا» (الف) ــ قابل قیاس با ساختارِ گامی بر مبنای نتِ فرضیِ «لا» (la) بوده است، نه نتِ فرضیِ «دو» (do)، می‌توان آن را بدین صورت نشان داد (شوقی، ۴۵):

ا ب ج د ه و ز ح ط ی ک ل ا

la♮ si♭ si♮ do♮ do♯ re♮ mi♭ mi♮ fa♮ fa♮ fa♯ sol♮ la♭ la♮

عبدالقادر مراغی اصطخاب یا کوک دو وتر زیر و بم را بدین شکل وصف می‌کند که «مطلق وتر اسفل مساوی نغمهٔ ثلاثه ارباع مافوق خود باشد» و سپس می‌گوید: «پس مطلق وتر اعلیٰ مساوی ثلثین وتر اسفل باشد و چون مطلق وترین بر نسبت بعد ذی‌الاربع واقع باشد، هر جا که وترین را در مقابل یکدیگر گیرند، همان بر نسبت ذی‌الاربع باشد» (همان، ۳۱-۳۲). بنابراین، معلوم می‌شود که صدای مطلق (دست باز) وتر پایین بسامدی معادل ۴/۳ صدای وتر بالا داشته، و در نتیجه صدای دست باز دو وتر، بر نسبت ذی‌الاربع یا چهارگان (با نسبت بسامدیِ ۴/۳ و یا نسبت طولی ۳/۴) بوده است (همان، ۲۲).

با آنکه گویندگان بزرگ و قدیم دوران اسلامی ایران مانند زینتی، شاکری بخاری، فردوسی، خاقانی، منوچهری، ناصرخسرو و نظامی در اشعار خود نام و وصف بربط را آورده‌اند (نک: *لغت‌نامه...*)، اما به دو دلیل نمی‌توان بر مبنای آن اوصاف سیمای راستین بربط را ترسیم کرد. این اوصاف فقط نشان می‌دهد که بربط هنوز در دوران اسلامی وجود داشته، و یا یادش باقی مانده بوده است. تنها گاه به مواردی برمی‌خوریم که اگر تخیل شاعرانه در آن دخیل نبوده باشد، می‌تواند تا حدی بیانگر ساختار موسیقایی بربط باشد، مانند شعر خاقانی که در آن بربط را «اعجمی» (یعنی ایرانی) می‌خواند، و در ضمن اشاره به کارآییش در موسیقی ایران و عرب (تازی و دری)، می‌گوید «هشت زبان» در دهان دارد (نک: همانجا):

بربط اعجمی صفت هشت زبانش در دهان

از سر زخمه ترجمان کرده به تازی و دری

بنابراین، می‌توان احتمال داد همان‌گونه که عبدالقادر مراغی هم گفته است (همان، ۱۲۶)، در آن ایام، بربط ۸ وتر، یعنی ۴ وتر مضاعف یا دو تایی داشته است.

در پایان به نکتهٔ شایان توجهی باید اشاره شود و آن خاستگاه بربط است که بعضی به طور کلی آسیای مرکزی و خاورمیانه را یاد کرده‌اند، یا برخی آن را با آمدن ۱۰ هزار «لوری» هندی به ایران، در زمان بهرام‌گور مرتبط دانسته‌اند که ظاهراً سازی شبیه به بربط می‌نواختند؛ و نتیجه گرفته‌اند که این ساز متأثر از سازی مشابه در هند بوده است (*ایرانیکا*، III/759)؛ یا به رواجش در حیره، و به تعبیری عربستان جنوبی اشاره کرده‌اند (همانجا). ولی همانطور که اشاره شد، احتمال دارد شباهت صوری سازها سبب چنین پنداری شده باشد، چه اینکه حسان بن ثابت (د ح ۵۴ق/۶۷۴م) در اشعارش به دیدن ۵ دوشیزهٔ خنیاگر در بیزانس که با بربط آواز می‌خواندند (ابوالفرج، ۱۴/۱۶)، اشاره کرده است که می‌تواند بیانگر استفاده از بربط در کشورهای مجاور ایران آن زمان باشد.

افزون بر آنچه گذشت فارسی بودن نام بربط دلیلی روشن بر اصالت ایرانی این ساز کهن است.

مآخذ: ابن سینا، *الشفاء*، ریاضیات، جوامع علم‌الموسیقی، به کوشش زکریا یوسف و دیگران، قم، ۱۴۰۵ق؛ همو، «موسیقی دانشنامهٔ علایی»، *سه رسالهٔ فارسی در موسیقی*، به کوشش تقی بینش، تهران، ۱۳۷۱ش؛ ابن عبدربه، احمد، *العقد الفرید*، به کوشش احمد امین و دیگران، قاهره، ۱۳۸۸ق؛ ابوالفرج اصفهانی، *الاغانی*، قاهره، ۱۳۷۳ق؛ «خسرو قبادان و ریدک»، ترجمهٔ ایرج ملکی، *مجلهٔ موسیقی*، ۱۳۴۳ش، شم ۸۷؛ خوارزمی، محمد، *مفاتیح العلوم*، به کوشش فان فلوتن، لیدن، ۱۸۹۵م؛ *درخت آسوریک*، ترجمهٔ یحیی ماهیار نوابی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ شوقی، یوسف، مقدمه و حواشی بر *رسالة فی خبر صناعة التألیف* کندی، قاهره، ۱۹۶۹م؛ فروغ، مهدی، *نفوذ علمی و عملی موسیقی ایران در کشورهای دیگر*، تهران، ۱۳۵۴ش؛ فره‌وشی، بهرام، *فرهنگ فارسی به پهلوی*، تهران، ۱۳۵۸ش؛ *لغت‌نامهٔ دهخدا*؛ مراغی، عبدالقادر، *جامع الالحان*، به کوشش تقی بینش، تهران، ۱۳۶۶ش؛ همو، *شرح ادوار*، به کوشش تقی بینش، تهران، ۱۳۷۰ش؛ همو، *مقاصد الالحان*، به کوشش تقی بینش، تهران، ۱۳۵۶ش؛ ملکی، ایرج، حاشیه بر «خسرو قبادان و ریدک» (هم)؛ نیز:
EI[1]; Farmer, H.G., *A History of Arabian Music*, London, 1967; *Iranica*; *The New Grove Dictionary of Music and Musicians*, ed. S. Sadie, London, 1998; West, M.L., *Ancient Greek Music*, Oxford, 1992.

تقی بینش ـ هومان اسعدی

بَرْبَهاری، ابومحمد حسن بن علی بن خلف (د ۳۲۹ق/۹۴۱م)، متکلم، فقیه و خطیب متعصب حنبلی مذهب و برپا کنندهٔ چندین شورش مذهبی در بغداد. بربهاری منسوب به بربهار است که به انواع ادویهٔ هندی می‌گفتند و تاجر این کالا را بربهاری می‌خواندند (سمعانی، ۳۰۷/۱؛ ابن اثیر، *اللباب*، ۱۳۳/۱).

از سال زاد او اطلاعی در دست نیست، ولی با توجه به اینکه دو روایت متفاوت ۹۶ و ۷۷ سال دربارهٔ مدت عمر بربهاری در دست است (ابن جوزی، *المنتظم*، ۱۵/۱۴؛ ذهبی، *سیر...*، ۹۳/۱۵)، وی باید در ۲۳۳ یا ۲۵۲ق به دنیا آمده باشد. از دوران تحصیل وی تنها همین اندازه می‌دانیم که در خدمت استادانی چون ابوبکر مروزی (د ۲۷۵ق/۸۸۸م) ــ نزدیک‌ترین شاگرد و مونس احمدبن حنبل (نک: ابن ابی یعلی، ۵۶/۱) ــ و سهل بن عبدالله تستری (د ۲۸۳ق/۸۹۶م) صوفی بلندآوازه بوده است

(ذهبی، *العبر*، ۲۲۳/۲، *تاریخ*...، ۲۵۸). از میان شاگردانش می‌توان از ابوبکر محمد بن محمد بن عثمان مغربی، ابن بطه (ﻫ م)، ابوالحسین ابن سمعون و ابوعلی نجاد یاد کرد (همو، سیر، ۹۲/۱۵-۹۳، *تاریخ*، ۲۵۹؛ صفدی، ۷۴/۱۲). برخی روایتها حاکی از آن است که او زندگی زاهدانه‌ای داشته است (ابن جوزی، *مناقب*...، ۶۸۲).

بربهاری در روزگاری در بغداد سربرآورد که آکنده از حوادث گوناگون بود و توطئه‌های رنگارنگ، خلافت رو به ضعف عباسی را گاه در دست سپهسالاران، گاه در چنگ وزرا و زمانی دستخوش هوسبازیهای حرم و حاشیهٔ دارالخلافه قرار می‌داد، به گونه‌ای که اقتدار و یکپارچگی خلافت را متزلزل ساخته بود. امری که کار را به شورشهای فکری و سیاسی و بحرانهای حاد اقتصادی می‌کشانید (کبیسی، ۵۷۴ - ۵۷۵). در این میان، بربهاری بر آن بود تا با ایجاد یک جنبش مذهبی برپایهٔ عقاید حنبلی، اوضاع را به سمت اقتدار و تسلط حنابله سوق دهد. از این‌رو، هم با شیعیان (از جمله قرامطه) و هم با سیاست تساهل دینی دستگاه خلافت به ستیز برخاست. مشی فکری بربهاری بر این نظر مبتنی بود که هیچ‌گونه تسامح و تساهلی، حتیٰ در مورد کوچک‌ترین بدعتها، نباید نشان داد وگرنه این بدعتها قوت می‌گیرند و به سنت تبدیل می‌گردند (ابن ابی یعلیٰ، ۱۸/۲).

بربهاری در ۳۱۲ق/۹۲۴م به هنگام بروز بحرانهایی که قرامطه به‌وجود آورده بودند و به کاروان حاجیان حمله می‌بردند (نک: ﻫ د، ابوسعید جنابی، نیز ابوطاهر جنابی)، برای کمک مالی به حاجیان پیش‌قدم شد و اظهار کرد که درصورت خواست مقتدربالله عباسی (حک ۲۹۵-۳۲۰ق) می‌تواند مردم بغداد را به پرداخت کمکهای مالی هنگفت تشویق کند (ذهبی، سیر، ۹۱/۱۵؛ ابن ابی یعلیٰ، ۴۳/۲). این روایت نفوذ و اقتدار چشمگیر بربهاری را نشان می‌دهد (نک: خطیب، ۶۷/۱۲). وی با توجه به دشمنیهایی که با اهل بیت(ع) داشت (نک: ابن ابی یعلیٰ، ۴۰/۲)، با هر گونه برگذاری مراسم عزاداری برای امام حسین(ع) مخالف بود و با آن به سختی برخورد می‌کرد. شیعیان از بیم آزار حنابله، یا در خانهٔ رؤسا و یا مخفیانه، به سوگواری می‌پرداختند. از جمله کسانی که بربهاری فتوای قتلش را صادر کرد، زن خوش‌آوازی بود که گاه بر مصائب واقعهٔ کربلا مرثیه‌سرایی می‌کرد (تنوخی، ۲۳۳/۲، ۲۹۵).

به هر روی در این دوره، نقش پنهان و آشکار بربهاری را می‌توان در همهٔ شورشهایی که حنبلیان در بغداد به راه انداختند، پی‌گیری کرد. در ۳۱۷ق/۹۲۹م میان حنابله (خاصه یاران ابوبکر مروزی) با گروهی از مخالفانشان بر سر تفسیر آیهٔ «عَسیٰ أنْ یَبْعَثَکَ رَبُّکَ مَقاماً مَحْموداً» (اسراء /۷۹/۱۷)، فتنه‌ای خونین بر پا شد. مطابق تفسیر حنابله پیامبر(ص) همنشین خداوند خواهد شد، اما مخالفان ایشان، این تفسیر را نمی‌پذیرفتند و بر آن بودند که مراد از آیه، شفاعت است. بر سر این نزاع عده‌ای کشته شدند (ابن کثیر، ۱۷۴/۱۱؛ نیز نک: ابن ابی یعلیٰ، ۴۳/۲). وی همچنین در ماجرای تخریب مسجد بَراثا (ﻫ م) که مورد علاقهٔ انبوهی از شیعیان بود، دست داشت. این مسجد به دستور خلیفه مقتدر با خاک یکسان شد و زمین آنجا به فتوای بربهاری به گورستان تبدیل گردید (صولی، ۱۳۶؛ خطیب، ۱۰۹/۱).

در ۳۲۱ق/۹۳۳م امیر علی بن بُلَیق (حاجب قاهر عباسی) و کاتبش، حسن بن هارون فرمان دادند که معاویه را بر روی منبرها لعن کنند. بربهاری و یارانش به مقابله برخاستند و آشوبی برپا کردند. بربهاری از بیم بازداشت گریخت و پنهان شد، اما یارانش دستگیر، و به بصره تبعید شدند (همدانی، ۷۵/۱؛ *العیون*...، ۱۲؛ ذهبی، *تاریخ*، ۶). وی تا پایان خلافت قاهر (جمادی‌الاول ۳۲۲/مهٔ ۹۳۴) در اختفا به سرمی‌برد. در آغاز خلافت راضی، بربهاری از اختفا بیرون آمد و شوکتش افزون شد، چندان‌که وقتی نفطویهٔ نحوی در صفر ۳۲۳ درگذشت، بربهاری بر جنازهٔ او نماز گزارد (خطیب، ۱۶۲/۶؛ ابن ابی یعلیٰ، ۴۴/۲). همچنین در همین اوان وقتی با یارانش به جانب غربی بغداد می‌رفت، بانگ دعا و ارادت یاران چندان بلند شد که خلیفه سخت به وحشت افتاد (همدانی، ۹۱/۱؛ ذهبی، سیر، ۹۲/۱۵).

در جمادی‌الاول ۳۲۳ بربهاری و مریدانش به بهانهٔ نهی از منکر، بلوای بزرگی راه انداختند: به خانه‌ها یورش بردند؛ اگر نبیذی می‌دیدند، آن را می‌ریختند؛ چون زن آوازه‌خوانی می‌یافتند، سازش را شکسته، خودش را می‌زدند؛ در خرید و فروش مردم مداخله می‌کردند؛ اگر مردی با زنی یا پسر بچه‌ای راه می‌رفت، او را بازخواست می‌کردند و اگر درمی‌یافتند که با آن فرد خویشاوند نیست، او را دستگیر می‌کردند و برضد او شهادت می‌دادند، تا آنجا که بغداد به آشوب کشیده شد. از این‌رو، بدرخرشنی، رئیس شرطهٔ بغداد در ۱۰ جمادی‌الآخر همان سال اجتماع طرفداران بربهاری، و مناظره دربارهٔ عقایدشان را ممنوع کرد و اعلام داشت که هیچ پیش‌نمازی از آنان حق نمازگزاردن ندارد، مگر آنکه در نماز صبح و مغرب و عشاء، بسمله را بلند بخواند؛ اما بربهاری و یارانش اعتنایی نکردند، تا خلیفه، خود اعلامیهٔ تندی صادر کرد و کارهای آنان را زشت خواند و باورهای تشبیه گرایانه‌شان را سخت به باد انتقاد گرفت. نیز از تکفیر شیعیان و انکار زیارت قبور امامان شیعه توسط بربهاری و یارانش، خرده گرفت و آنان را سخت تهدید کرد (همدانی، همانجا؛ ابن اثیر، *الکامل*، ۳۰۷/۸-۳۰۸؛ ابوعلی مسکویه، ۳۲۲/۱-۳۲۳؛ ذهبی، *تاریخ*، ۳۰-۳۱).

مطابق روایتهای دیگر در همین سال، بربهاری و طرفدارانش در اعتراض به دستگیری برخی از یارانشان، دکانها را غارت کردند و به آتش کشیدند (صولی، ۶۵؛ همدانی، ۹۲/۱). از این‌رو، خود و یارانش موردتعقیب قرار گرفتند؛ بربهاری گریخت، ولی یارانش سخت مورد آزار قرار گرفتند (ذهبی، همان، ۲۶۰). با اینکه گفته‌اند: بربهاری تا زمان مرگش در اختفا به سر برد (صفدی، ۱۴۶/۱۲)، ولی صولی در ۳۲۶ق او را دیده، و با او گفت‌وگو کرده است (نک: ص ۹۷). گزارش دیگری نیز نشان می‌دهد که وی در همین اوان (ح ۳۲۶-۳۲۷ق) به صورت علنی فعالیت می‌کرده است (همو، ۱۳۵-۱۳۶). صولی در جایی از مرگ بربهاری به سبب فرونشستن فتنه‌ها ابراز خرسندی می‌کند

(ص ۲۱۲).

منابع متمایل به حنابله آورده‌اند که وقتی ابوالحسن اشعری به بغداد وارد شد، نزد بربهاری آمد و از ردیه‌هایش بر معتزله و ادیان دیگر سخن گفت، ولی بربهاری عقاید او را نپذیرفت و به او گفت که ما فقط از عقاید احمد بن حنبل پیروی می‌کنیم. از این‌رو، اشعری کتاب *الابانة عن اصول الدیانة* (ه‍م) را نوشت، اما باز هم بربهاری کتاب او را نپذیرفت، به همین دلیل، اشعری دیگر در بغداد آفتابی نشد و چندی بعد آنجا را ترک کرد (ابن ابی یعلیٰ، ۱۸/۲). اما ابن عساکر این روایت را مجعول می‌داند (ص ۳۹۰-۳۹۳).

باورها و اندیشه‌ها: بربهاری عقاید خود را در کتابی به نام *شرح السنة* تدوین کرده بود (نک‍: ذهبی، همان، ۲۵۸؛ صفدی، ۱۴۷/۱۲) که بخشهایی از آن اکنون موجود است و نشان می‌دهد که وی کاملاً در چارچوب باورهای اصحاب حدیث (ه‍ م) خاصه احمد بن حنبل (ه‍ م) سیر می‌کند. بربهاری بر آن بود که در مواجهه با *قرآن* کریم و روایات و به طور کلی در مواجهه با دین و آثار دینی باید از هرگونه تفکر، تعقل و اظهار نظر خودداری کرد، چه، تعقل و تفکر در این میدان کاملاً بی‌اعتبار است و دو واژهٔ «چرا» و «چگونه» را در برابر آیات و روایات باید کنار گذاشت، زیرا اساساً فرایند پرسش و بحث و جدل موجب ایجاد تردید و سرانجام منشأ گمراهی است و از آنجا که هیچ‌یک از اصحاب پیامبر(ص) پرسشهایی از این دست مطرح نمی‌کردند، پس طرح پرسش و گفت‌وگو در الٰهیات بدعت است. در این باره بی‌کم و زیاد تنها باید در همان حدی که نقل شده است، اظهار کرد (ابن ابی یعلیٰ، ۱۹/۲). اگر هم به آیه یا روایتی متشابه بر خوردیم که از نظر عقل مبهم و غیر قابل فهم است، باید آن را بی‌چون و چرا تصدیق کرد و به هیچ وجه دست به تفسیر نزد، زیرا ایمان به این امور واجب است (همو، ۲۳/۲، ۳۹).

از این روست که بربهاری علم کلام را که تار و پود آن را تفکر، تعقل و جدل تشکیل می‌دهد، یکسره باطل اعلام می‌کند و کلام را علمی می‌داند که جز زندقه، کفر، شک، بدعت (ه‍ م)، گمراهی و سرگردانی، چیزی به دنبال ندارد (همو، ۲۷/۲). او نظر در کتابهای مربوط به علم کلام یا همنشینی با متکلمان را به شدت نهی می‌کند (همو، ۳۴/۲). به عقیدهٔ او حتیٰ نباید اصطلاحات و تعبیرات متکلمان را به کار برد، چون این تعبیرها هم اموری تازه (بدعت) است که وارد ادبیات دینی شده است (همو، ۳۶/۲-۳۷). وی علوم باطنی را هم بی‌اعتبار و بدعت‌آمیز می‌خواند، چه، کتاب و سنت آن را تأیید نمی‌کند (همو، ۳۵/۲).

بربهاری بر آن بود که کاربرد روشهای عقلانی در الٰهیات و پیدایش علم کلام، بزرگ‌ترین لطمه را به دین وارد کرد، زیرا موجب تفرقهٔ مسلمانان گردید و اسلام و سنت غریب افتاد (همو، ۲۹/۲). پس دین یعنی تقلید و پیروی صرف از آنچه پیامبر(ص) یا صحابه گفته‌اند (همو، ۱۸/۲-۱۹، ۲۹-۳۰). فرقه‌هایی همچون قدریه، معتزله، شیعه، جهمیه و مرجئه که روش تقلید را در دین کنار نهاده‌اند، همگی بدعت‌گذار و گمراهند (همو، ۳۸/۲، ۴۰). هر کس ادعا کند که مطلبی دربارهٔ دین ناگفته مانده است، گمراه و مفتری است (همو، ۱۹/۲). وی همچنین تفکر دربارهٔ خدا را هم به استناد روایتی از پیامبر اکرم(ص) بدعت می‌دانست، چه، تفکر دربارهٔ خدا تردیدزاست و باید از هر گونه تردیدی در این زمینه دوری کرد (همو، ۲۳/۲). خدا واحد، قدیم، ازلی و ابدی است، بینا، شنوا و داناست و دو دستش باز است؛ با اینکه به عرش تکیه زده و در آسمان است ــ و پیامبر(ص) به هنگام معراج به آسمان رفت و او را نزد عرش دید ــ اما علمش را به همه جا گسترده است و آشکار و نهان و بزرگ و کوچک را می‌داند (همو، ۱۹/۲، ۲۴-۲۶، ۲۷، ۳۲). ایمان به قضا و قدر الٰهی واجب است و شریعت ما را از اینکه دربارهٔ قدر بحث کنیم، منع کرده، زیرا قدر راز خداست؛ باید دانست که هر حادثه‌ای اعم از خوب و بد یا خیر و شر از جانب خدا مقدر شده است (همو، ۲۴/۲-۲۵). خداوند سخن می‌گوید، همان طور که با موسیٰ در کوه طور سخن گفت و صوت خدا به گوش او رسید (همو، ۲۶/۲). *قرآن*، کلام، تنزیل و نور خداست؛ مخلوق نیست، زیرا از خدا ناشی شده است و هر چه از خدا نشأت بگیرد، قدیم است و چون و چرا کردن در باب کلام الٰهی کفر است (همو، ۱۹/۲-۲۰). خدا در روز قیامت همچون ماه دو هفته دیده می‌شود و مؤمنان او را در قیامت با چشم خویش می‌بینند و خداوند بدون میانجی به حسابشان رسیدگی می‌کند (همو، ۲۰/۲، ۲۷). هیچ بنده‌ای در برابر خداوند، هیچ‌گونه حقی ندارد و اگر کسی به بهشت رود، تنها از رهگذر رحمت اوست و اگر مشیت او اینگونه اقتضا کند که همهٔ انسانها را چه خوب و چه بد، به دوزخ ببرد، هیچ ظلمی از او سرنزده است و هیچ کس را نرسد که در کارهای خدا چون و چرا کند (نک‍: انبیاء/۲۱/۲۳).

به گفتهٔ بربهاری ایمان که کاستی و فزونی می‌گیرد، عبارت است از گفتار، کردار و قصد (ابن ابی یعلیٰ، ۲۰/۲). از نظر وی، اسلام بنده وقتی به کمال می‌رسد که صرفاً پیرو، تصدیق کننده و سرسپرده باشد (همو، ۱۹/۲). هیچ مسلمانی از دین بیرون نمی‌رود، مگر آیه‌ای از *قرآن* یا حدیثی از پیامبر(ص) را رد کند، یا برای کسی جز خدا نماز گزارد، یا برای غیر خدا ذبح کند (همو، ۲۲/۲-۲۳).

دربارهٔ مسائل سیاسی بربهاری چنین می‌گوید: بر هیچ کس روا نیست که امام نداشته باشد. هر کس باید به همراه امام، حج برود و جهاد کند؛ خواه این امام نیکوکار باشد، خواه بدکار. هر کس حاکم مسلمانان باشد، باید در برابر او کرنش کرد و از او فرمان برد. خلیفهٔ مسلمانان باید از قبیلهٔ قریش باشد و امت بر خلافت هر کس اجماع کرد و رضا داد، او امیر مؤمنان است. هیچ کس حق ندارد که بر پادشاه یا حاکم بشورد، یا با او ستیزه کند، زیرا این کار موجب گسسته شدن وحدت مسلمانان می‌شود (همو، ۲۱/۲، ۳۶). بربهاری برترین مردم را پس از پیامبر(ص) به ترتیب خلفای راشدین و پس از آنها چند تن دیگر از صحابه می‌داند و معتقد است که همگی اصحاب پیامبر(ص) از سایر مردم برترند و کسی را نرسد که از بدیها و خطاهای آنان سخن بگوید (همو، ۲۱/۲، ۳۴، ۳۵-

۳۶).

مآخذ: ابن ابی یعلی، محمد، *طبقات الحنابلة*، به کوشش محمد حامد فقی، قاهره، ۱۳۷۱ق/۱۹۵۲م؛ ابن اثیر، *الکامل*؛ همو، *اللباب*، بیروت، دارصادر؛ ابن جوزی، عبدالرحمان، *مناقب الامام احمد بن حنبل*، به کوشش عبدالمحسن ترکی، هجر، ۱۴۰۱ق/۱۹۸۱م؛ همو، *المنتظم*، به کوشش محمد عبدالقادر عطا و مصطفی عبدالقادر عطا، بیروت، ۱۴۱۲ق؛ ابن عساکر، علی، *تبیین کذب المفتری*، بیروت، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م؛ ابن کثیر، *البدایة*؛ ابوعلی مسکویه، احمد، *تجارب الامم*، به کوشش آمدرُز، قاهره، ۱۳۳۲ق/۱۹۱۴م؛ تنوخی، محسن، *نشوار المحاضرة*، به کوشش عبود شالجی، بیروت، ۱۳۹۱ق/۱۹۷۱م؛ خطیب بغدادی، احمد، *تاریخ بغداد*، قاهره، ۱۳۴۹ق/۱۹۳۱م؛ ذهبی، محمد، *تاریخ الاسلام*، حوادث سالهای ۳۲۱-۳۳۰ق، به کوشش عمر عبدالسلام تدمری، بیروت، ۱۴۱۳ق/۱۹۹۲م؛ همو، *سیراعلام النبلاء*، به کوشش شعیب ارنؤوط، بیروت، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م؛ همو، *العبر*، به کوشش فؤاد سید، کویت، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م؛ سمعانی، عبدالکریم، *الانساب*، به کوشش عبدالله عمر بارودی، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ صفدی، خلیل، *الوافی بالوفیات*، به کوشش رمضان عبدالتواب، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ صولی، محمد، *الاوراق*، اخبار الراضی بالله، به کوشش هیورث دن، قاهره، ۱۳۵۵ق/۱۹۳۶م؛ *العیون و الحدائق*، به کوشش نبیله عبدالمنعم داوود، بغداد، ۱۹۷۳م؛ *قرآن کریم*؛ کبیسی، حمدان عبدالمجید، *عصر الخلیفة المقتدر بالله*، نجف، ۱۳۹۴ق/۱۹۷۴م؛ همدانی، محمد، *تکملة تاریخ الطبری*، به کوشش آلبرت یوسف کنعان، بیروت، ۱۳۸۱ق/۱۹۶۱م.

ناصر گذشته

بِرْتِلْس[1]، یوگنی ادواردویچ (آذر ۱۲۶۹- مهر ۱۳۳۶/دسامبر ۱۸۹۰ - اکتبر ۱۹۵۷)، خاورشناس بنام روسی، از برجسته‌ترین کارشناسان ادبیات ملل آسیای مرکزی و صاحب پژوهشهای فراوان در ادب و تصوف ایرانی و تاریخ فرهنگ و ادبیات آسیای مرکزی.

وی که از تباری دانمارکی بود، در سن‌پترزبورگ زاده شد و در مسکو درگذشت. در آغاز، کوتاه مدتی به حشره‌شناسی گرایش یافت و سپس به حقوق روی آورد. با آنکه تحصیلات خویش را در حقوق و موسیقی به سطحی عالی رساند (*ایرانیکا*، IV/166؛ GSE, III/218)، شوق وافر او بیشتر متوجه زبان و ادبیات فارسی و ترکی بود. در ۱۲۹۷ش/۱۹۱۸م دانشجوی کنسرواتوآر و بخش خاورشناسی دانشگاه دولتی پتروگراد شد و در آنجا از استادان بزرگی چون ژُماسکویچ، فریمان، بارتولد و اولنبرگ بهره گرفت (*ایرانیکا*، همانجا).

برتلس پس از آنکه تحصیلات خود را در بخش زبانهای شرقی آن دانشگاه به پایان رساند، در موزهٔ آسیایی آکادمی علوم شوروی سابق ـــ که سالها بعد به «مؤسسهٔ مطالعات خاورشناختی آکادمی علوم» تغییر نام یافت ـــ شغلی به وی داده شد و تا پایان عمر، به مدت ۳۷ سال، در همین موزه به تحقیق و تتبع پرداخت (ایزدی، ۱۱). برتلس ضمن پژوهش در این مرکز، پس از یک سال، به معلمی زبان و ادب فارسی در «مؤسسهٔ زبانهای زنده» منصوب گردید و در ۱۳۰۷ش/۱۹۲۸م به توصیهٔ بارتولد به عنوان استاد زبان و ادبیات فارسی در دانشگاه دولتی پتروگراد برگزیده شد (*ایرانیکا*، همانجا).

برتلس در ۱۳۱۱ش/۱۹۳۲م، بجز مسئولیتهای پیشین، ریاست بخش زبان‌شناسی شعبهٔ تاجیکیِ آکادمی علوم شوروی را نیز برعهده گرفت. در سالهای ۱۹۳۹، ۱۹۴۴ و ۱۹۵۵م، به ترتیب عضو وابستهٔ آکادمی علوم شوروی، فرهنگستان ایران، و مجمع عربی دمشق گردید (GSE، *ایرانیکا*، همانجاها). در ۱۳۲۱ش/۱۹۴۲م که ارتش آلمان به لنینگراد حمله کرد، با انتقال مؤسسهٔ مطالعات خاورشناسی آکادمی علوم به تاشکند، برتلس نیز به این شهر منتقل گردید و چون این مؤسسه در ۱۳۲۹ش/۱۹۵۰م به مسکو انتقال یافت، برتلس به ریاست بخش شرق‌شناسی آن برگزیده شد (*ایرانیکا*، همانجا). وی با دانش و تجربه‌ای که طی سالها کسب کرده بود، بیش از دو دهه در اوایل سدهٔ ۲۰م، یکی از استادان مسلم خاورشناسی و راهنمای دو سه نسل از مستشرقان اتحاد جماهیر شوروی، و نویسندهٔ مقالاتی بسیار در *دائرة المعارف اسلام*، *اسلامیکا* و نیز نشریه‌های وزین دوران خود گردید. حاصل سالها مطالعه و پژوهش این محقق ۲۹۵ تألیف بود (ایزدی، همانجا).

از نخستین کارهای برتلس در زمینهٔ فرهنگ و ادب فارسی، می‌توان از ترجمه و نشر گزیده‌ای از داستانهای *گلستان* سعدی (۱۹۲۲م)، ترجمهٔ قطعاتی از *هفت پیکر* نظامی (۱۹۲۳م)، نشر دو غزل از باباکوهی شیرازی (۱۹۲۴م)، مقاله‌ای با عنوان «دربارهٔ تفسیری بر غزل عطار» (۱۹۲۴م) و «تئاتر ایرانی» (۱۹۲۴م) یاد کرد (*کتاب‌شناسی*، ...، ۱۱۰-۱۱۱). وی در ۱۹۲۴م رباعیات شیخ نجم‌الدین کبریٰ را با مقدمه‌ای در «مجلهٔ آکادمی علوم روسیه» منتشر ساخت که چندی بعد به کوشش ولی‌الله شادان به فارسی ترجمه شد و در مجلهٔ *یادگار* (۱۳۲۶ش، س ۴، ش ۱ و ۲) به چاپ رسید. کارهای بعدیِ او اینهاست: نشر متن فارسیِ *بختیارنامه* (۱۹۲۶م)، «زندگی‌نامهٔ قاآنی» (۱۹۲۷م)، «گزارشی دربارهٔ مطالعات ایران‌شناسی و ترک‌شناسی در روسیه میان سالهای ۱۹۱۴-۱۹۲۰م»، «نوایی و عطار» (۱۹۲۸م)، *شرح تاریخ ادب فارسی* (۱۹۲۸م) و دهها مقاله و کتاب دیگر مثل تصحیح یا ترجمه و نشر پاره‌ای از آثار کهن فارسی با همکاری دیگران مانند منتخبات *ناصرخسرو*، *جامع التواریخ* رشیدی، ج ۳ (برای فهرستی کامل‌تر از آثار او، نک: *کتاب‌شناسی*، ۱۱۰-۱۲۳؛ عقیقی، ۹۵۸/۳-۹۵۹).

از کارهای تحقیقی برتلس در حوزهٔ زبان و ادب فارسی، یکی چاپ انتقادی *خمسهٔ* نظامی و *شاهنامهٔ* فردوسی و تحقیقات وی در باب این دو شاعر بزرگ، و دیگری پژوهشهای گستردهٔ او در باب ادبیات عرفانی ایران است. برتلس به مناسبت هشتصدمین سالگرد تولد نظامی گنجوی در ۱۳۲۰ش/۱۹۴۱م به اتفاق گروهی از همکارانش به تهیهٔ چاپی انتقادی از خمسهٔ این شاعر بزرگ همت گماشت. متن انتقادی *اسکندرنامه* را نیز در دو بخش شامل *شرفنامه* و *اقبال‌نامه* در ۱۳۲۶ش/۱۹۴۷م منتشر کرد، اما مرگ به‌برتلس امان نداد که دیگر منظومه‌های نظامی را به چاپ برساند (*ایرانیکا*، IV/167). رسالهٔ او با عنوان *نظامی* در ۱۹۴۸م برندهٔ جایزهٔ دولتی اتحاد جماهیر شوروی شد (GSE، همانجا). تحقیقات متعدد و مفصل او دربارهٔ سخنگوی گنجه

1. Bert(h)els

موردتأیید و توجه پژوهشگران است. کار تصحیح *شاهنامه* نیز که از سوی برتلس آغاز شده بود، به پایان نرسید و دو مجلد نخستین این اثر نیز پس از درگذشت او انتشار یافت. *شاهنامهٔ* ۹ جلدی موردپژوهش او سالها بعد زیرنظر عبدالحسین نوشین تکمیل و منتشر شد. این چاپ انتقادی پس از سالها، هنوز شاید از معتبرترین چاپهای *شاهنامهٔ* فردوسی به شمار آید (*ایرانیکا*، IV/168).

برتلس در مقام فردوسی‌شناس برجسته، به همراه هیأت نمایندگان روسیه در جشن هزارهٔ فردوسی که در ۱۳۱۳ش/۱۹۳۴م در ایران تشکیل شد، شرکت جست («یوگنی...»، ۹۶). مقاله‌ای که وی بدین مناسبت نوشته بود، همان سال در «نشریهٔ فرهنگستان علوم شوروی» به‌چاپ رسید. سال بعد، برتلس کتابی با عنوان «فردوسی و سروده‌هایش» منتشر کرد (*کتاب‌شناسی*، ۱۱۵). این اثر به کوشش سیروس ایزدی در ۱۳۶۹ش به فارسی ترجمه شد.

بخشی از کارهای تحقیقی برتلس مربوط به ترجمه یا معرفی و چاپ پاره‌ای از آثار ادبی، تاریخی یا عرفانیِ فارسی، و بخش دیگر شامل مقالات مختلف او، از جمله در زمینهٔ تصوف و ادب صوفیانه است. وی توجه خاصی به متون عرفانی داشت و به همین سبب، به چاپ متن انتقادی یا ترجمهٔ پاره‌ای از آثار متصوفه اقدام کرد، از این قبیل است: متن انتقادی *دیوان* باباکوهی، متن کامل منظومهٔ *سیر العباد الی المعاد* اثر سنایی، اشعار خواجه عبدالله انصاری، متن *مختارنامهٔ* عطار، متن *جام جهان نمای* فخرالدین عراقی، متن *لمعات* همو، متن *سعادت‌نامهٔ* شیخ محمود شبستری، متن مثنوی عصمت بخاری، متن *دیوان* بابافغانی، شرح *الٰهی نامهٔ* عطار، شرح *اشترنامهٔ* عطار، ترجمهٔ منظومهٔ عرفانی *بلبل‌نامهٔ* عطار (ایزدی، ۱۲)، ترجمهٔ *اسرار التوحید* محمد بن منور، *طوطی‌نامهٔ* ضیاء نخشبی، *نورالعلوم* ابوالحسن خرقانی («یوگنی»، همانجا) و چاپ متن و ترجمهٔ روسی مثنوی کوتاه *دستورنامهٔ* نزاری قهستانی شاعر اوایل سدهٔ ۸ق (مصفا، ۲۵۲-۲۵۷؛ بولدیرف، ۳-۴).

یکی از ۶ مجموعهٔ گزیده آثار این ایران‌شناس پرکار که تا ۱۹۶۵م، ۴ مجلد آن به چاپ رسید (*ایرانیکا*، IV/169)، مشتمل بر تحقیقات عمدهٔ وی در زمینهٔ تصوف، معرفی نسخه‌های خطی تألیفات صوفیه و بررسی مندرجات آنها، و نیز بازنمایی مفاهیم اصطلاحات صوفیانه و شرح زندگی و آثار صوفیان تا ظهور ادبیات عرفانی است (ایزدی، همانجا). برخی از آثار برتلس دربارهٔ عرفان و تصوف اسلامی خالی از اشکال نیست. محققاً نمی‌توان او را از این لحاظ در ردیف مستشرقان تصوف‌شناسی چون ریتر آلمانی و لوئی ماسینیون و هانری کربن فرانسوی قرار داد. حسینی طباطبایی به پاره‌ای از آراء نادرست و برداشتهای غلط وی از مفاهیم صوفیانه و تعلیمات کلامی و جهان‌بینی اسلامی اشاره کرده است (ص ۱۴۳-۱۴۵).

اگرچه عمده مشغلهٔ فکری برتلس ادبیات کهن فارسی بود، اما نسبت به فارسی امروزی نیز عنایتی خاص داشت. او در مطالعات خود بدین نکته رسیده بود که برای کسب تسلط در ادبیات کهن ایران، نمی‌توان از شناخت زبان فارسی کنونی بی‌نیاز بود («یوگنی»، همانجا). مقالات «رمان تاریخی فارسی در سدهٔ بیستم»، «پیرامون تبدیل نگارش فارسی به لاتین» و *کتاب درسی فارسی* (*کتاب‌شناسی*، ۱۱۴، ۱۱۵) حکایت از همین اعتقاد دارد.

کارهای تحقیقی برتلس در زمینهٔ زبان و ادب ترکی، در مقایسه با تحقیقات وی دربارهٔ ادب فارسی چشمگیر نیست.

مآخذ: ایزدی، سیروس، مقدمه بر *تصوف و ادبیات تصوف* برتلس، تهران، ۱۳۵۶ش؛ بولدیرف، الکساندر، مقدمه بر *زندگی و آثار نزاری* چنگیز غلام علی بای بوردی، ترجمهٔ مهناز صدری، تهران، ۱۳۷۰ش؛ حسینی طباطبایی، مصطفی، *نقد آثار خاورشناسان*، تهران، ۱۳۷۵ش؛ عقیقی، نجیب، *المستشرقون*، قاهره، ۱۹۶۴م؛ *کتاب‌شناسی خاورشناسان روسیه و ...*، به کوشش گروه مؤلفان، تهران، ۱۳۷۲ش؛ مصفا، مظاهر، مقدمه بر *دیوان حکیم نزاری قهستانی*، تهران، ۱۳۷۱ش؛ «یوگنی ادواردویچ برتلس»، *پیام نو*، تهران، ۱۳۲۳ش، س ۱، شـ ۲؛ نیز: GSE; *Iranica*.

مجدالدین کیوانی

بَرْتَنگی، نک: پامیر، گویشها.

بُرْج، نک: صورفلکی.

بُرْجُ الْبَراجِنه، شهری ساحلی در ۷ کیلومتری جنوب شرقی بیروت، واقع در استان جبل لبنان. جزء اول نام این شهر (برج) از واژه‌ای یونانی[1] به معنای مکانی مرتفع برای دیدبانی گرفته شده، و جزء دوم آن (براجنه) نام قومی عرب است که در اواسط سدهٔ ۹ق/۱۵م به این منطقه مهاجرت کردند. این منطقه به علت وقوع جنگهای دریایی خالی از سکنه بود، اما پس از مهاجرت این قوم، روستایی با نام «البرج» در آنجا به وجود آمد که ساکنان آن به کشاورزی اشتغال داشتند (مرهج، ۱۸۷/۲؛ فریحه، ۳۲). صالح بن یحییٰ در سدهٔ ۹ق در کتاب خود از آنجا با نام قریة البرج یاد کرده است (ص ۱۷۴).

در اوایل سدهٔ ۱۲ق/۱۸م به دنبال اجرای اصلاحات ارضی از سوی دولت عثمانی، شیعیان و مسیحیان برای زراعت و دامپروری به این منطقه که زمینهای آن از سوی امیران شهابی به آنان واگذار می‌شد، مهاجرت کردند (مرهج، ۱۸۷/۲-۱۸۸؛ شهابی، ۸۱/۱؛ داوود، بش؛ توما، II/654-655). آبیاری زمینهای کشاورزی در برج‌البراجنه اغلب از طریق حفر چاه صورت می‌گیرد (*لبنان*، ۴۷۵/۲).

در ۱۲۹۹ش/۱۹۲۰م پس از الحاق جبل عامل و بقاع به لبنان، موج مهاجرت شیعیان از این دو منطقه به دیگر نقاط لبنان رو به فزونی نهاد. آنان در شمال و جنوب لبنان، از جمله در برج‌البراجنه ساکن شدند؛ چنانکه امروزه در حدود ۹۰٪ از ساکنان برج‌البراجنه را شیعیان تشکیل می‌دهند. در ۱۳۷۹ش/۲۰۰۰م جمعیت آن حدود ۳۵۰ هزار تن بوده است (جانسن، 170؛ هانف، ۵۵۰؛ داوود، بش). کارخانه‌های متعددی در نزدیکی برج‌البراجنه وجود دارد و انجمنهای فرهنگی ـ اجتماعی، پزشکی ـ درمانی و خیریه در اینجا به فعالیت می‌پردازند (مرهج،

1. purgos

۱۸۸/۲-۱۸۹).

پس از جنگ ۱۳۲۷ش/۱۹۴۸م (اعراب و اسرائیل) و در پی احداث اردوگاهی از سوی صلیب سرخ جهانی برای اسکان آوارگان فلسطینی که از عکا به برج البراجنه پناه آورده بودند، نام این شهر بر سر زبانها افتاد. اردوگاه در دو کیلومتری فرودگاه بین‌المللی بیروت و در زمینی به مساحت ۳۷'۵۰۰ م۲ بنا گردید (جلول، ۱۷؛ هانف، ۲۴۹؛ آنروا[1]، .npn).

اردوگاههای فلسطینیان از جمله برج‌البراجنه در طول جنگهای خانگی لبنان زیر آتش بمباران اسرائیلیها، و تهاجمات دیگر گروهها و سازمانهای درگیر در جنگهای داخلی لبنان قرار داشت؛ تا اینکه در ۱۳۶۷ش/۱۹۸۸م این اردوگاه به دست نیروهای سوری افتاد (هانف، ۳۷۱-۳۷۲، ۳۸۹-۳۹۰؛ نیز دربارهٔ جنگها، نک: حجازی، ۱۵-۱۷؛ جانسن، 212؛ «جنگها...[2]»، II/581, 854؛ فیسک، 235, 609؛ شیف، 221؛ یونیسپال[3]، .npn). در خلال سالهای جنگ حدود یک چهارم جمعیت اردوگاه ناگزیر از تغییر مکان شدند. جمعیت این اردوگاه در ۱۳۵۴ش/۱۹۷۵م حدود ۲۰ هزار و در سالهای ۱۳۷۵ و ۱۳۷۹ش/۱۹۹۶ و ۲۰۰۰م به ترتیب ۱۳'۵۱۵ و ۱۸'۵۳۷ تن بوده است (هانف، ۲۴۹؛ آنروا، نیز المشرق[4]، .npn).

مآخذ: جلول، فیصل، نقد السلاح الفلسطینی، بیروت، ۱۹۹۴م؛ حجازی، حسین و محمد العلی، الحرب علی المخیمات من الوقائع الی الدلالات، نیکوزیا، ۱۹۸۷م؛ داوود، حسن، «بلدة برج‌البراجنة التی اتسعت لتغطی الرمل کله»، المستقبل، بیروت، ۸ فوریهٔ ۲۰۰۰؛ شهابی، حیدراحمد، لبنان فی عهدالامراء الشهابیین، به کوشش اسد رستم و فؤاد افرام بستانی، بیروت، ۱۹۶۹م؛ صالح بن یحیی، تاریخ بیروت، به کوشش فرنسیس هورس و کمال سلیمان صلیبی، بیروت، ۱۹۶۹م؛ فریحه، انیس، اسماء المدن و القری اللبنانیة، بیروت، ۱۹۵۶م؛ لبنان، مباحث علمیة و اجتماعیة، به کوشش اسماعیل حقی، بیروت، ۱۹۷۰م؛ مرهج، عفیف بطرس، اعرف لبنان، بیروت، ۱۹۷۱م؛ هانف، تئودُر، لبنان تعایش فی زمن الحرب، ترجمهٔ موریس صلیبا، پاریس، ۱۹۹۳م؛ نیز:
almashriq. hiof.no / lebanon /300/300/307/ pal-camps/ burj-el-barajneh/; Fisk, R., *Pity the Nation Lebanon at War*, Oxford, 1992; Johnson, M., *Class & Client in Beirut*, London, 1986; *Libanius, les guerres du Liban au fil des jours*, Beirut, Centre Libanais de documentation et de recherches; Schiff, Z. and E. Ya'ari, *Israel's Lebanon War*, tr. I. Friedman, New York, 1984; Touma, T., *Paysans et institutions*, Beirut, 1986; UNISPAL, domio. un.org/UNISPAL. NSF/be65 b 75 f931 fa 99505256727 0057 d45e/8d4b15f056cff44ef 8525697500695501! Open Document; unrwa, www.un.org/ unrwa/ refugees/ lebanon/burjelbarajneh.html.

نوشین صاحب

بُرْجِ طُغْرُل، از مشهورترین برجْ آرامگاههای ایران، مدفن طغرل اول سلجوقی (د ۴۵۵ق/۱۰۶۳م) و برخی دیگر از افراد این خاندان که در ری واقع شده است. به نوشتهٔ قزوینی رازی، طغرل در ری درگذشت و در «گورخانه‌ای پر زینت و آلت»، مدفون شد (ص ۶۳۱؛ نیز نک: ظهیرالدین، ۲۲؛ راوندی، ۱۱۲؛ بنداری، ۳۱-۳۲؛ برای اختلاف در محل دفن طغرل، نک: ابن خلکان، ۶۷/۵). در برخی متون از دفن افراد دیگر آل سلجوق، همچون تتش الب ارسلان (د ۴۸۸ق/۱۰۹۵م) و طغرل سوم (د ۵۹۰ق/۱۱۹۴م) نیز در آرامگاه طغرل اول یاد شده است. از این‌رو، می‌توان از آن به‌عنوان آرامگاه خانوادگی سلجوقیان یاد کرد (نک: مجمل...، ۴۶۵؛ کریمان، ۱۸۲/۲؛ نیز «شرف»، ۶-۷؛ بنجامین، ۵۳).

برج طغرل از دیرباز، جهانگردان و پژوهشگران را به خود جلب کرده است. از این‌رو، به ویژه در سفرنامه‌ها به نام برج طغرل یا برج ری اشاره شده است (پرتر، I/360؛ دیولافوا، 133, 136؛ موریه، 232, 233). برج طغرل نمونهٔ شاخص آنگونه برج آرامگاههایی است که همچون گنبد قابوس با میل آغاز می‌شود (شرودر، 1022). نقشهٔ برج از گونه‌ای است که در سده‌های ۴-۸ق/۱۰-۱۴م رایج بوده است (نک: هیلنبراند، «برج...[5]»، 237؛ شیبانی، ۹). تناسبات درست و تزیینات کاملاً دقیق آن، باعث شده است که این برج از جملهٔ جذاب‌ترین و بی‌عیب‌ترین برج‌آرامگاهها به شمار آید (هیلنبراند، ری...، 82). در ساختمان برج از آجر استفاده شده است و نقشهٔ داخلی آن مدور، و شکل خارجی آن ستاره‌ای به ترتیب به قطر ۱۱ و ۱۶ متر با ۲۴ ترک (تحقیقات میدانی؛ قس: ذکاء، ۴۳۳؛ هیلنبراند، همانجا) و ارتفاع آن حدود ۲۰ متر است (ذکاء، ۴۳۸). برج بر پی و بنیادی از قلوه سنگ و آجر برپا شده که از دیده پنهان است. در حال حاضر پیرامون بنا به شعاع بیش از یک متر محوطه‌سازی شده که به نظر می‌رسد در تعمیرات سالهای اخیر ایجاد شده باشد (هیلنبراند، همانجا؛ تحقیقات میدانی). نمای خارجی برج فاقد ازاره است، پره‌ها از پایین برج آغاز، و در بالا در زیر تزیینات طاسهای بزرگ و کوچک رُخبام برج محو می‌شود (مشکوتی، ۲۱۵؛ تحقیقات میدانی).

برج در حال حاضر دارای دو ورودی جنوب شرقی و شمال غربی است. سر در ورودی جنوب شرقی یا سر در اصلی پر نقش و نگار، و تا اندازه‌ای از بدنهٔ برج بیرون آمده است. سعی معمار بر آن بوده که به تناسب و تقارن نقشهٔ پره‌ای برج صدمه‌ای وارد نیاید. از این‌رو، ورودی را در فضای میان دو پره ایجاد کرده است، اما در کل نقشه از هماهنگی و توازن گنبد قابوس برخوردار نیست. این ورودی طاقی ضربی دارد که از داخل، نوع چیدن آجرها به شکل جناغی است. بر پیشانی سر در، تزیینات زیبایی وجود داشته که پس از تعمیر، اثری از آن باقی نمانده است. جای آنها لوحی مرمری با تاریخ ۱۳۰۱ق در قاب‌بندی مستطیل نصب شده است. به نوشتهٔ لوحه تعمیر این بنا به فرمان ناصرالدین شاه و زیرنظر امین‌السلطان، با اجرای ابوالحسن معمارباشی صورت گرفته است («شرف»، ۸؛ اورسل، ۲۲۳؛ کمال‌الدوله، «هفتم»؛ پرتر، همانجا، تحقیقات میدانی). در همان زمان به دستور همو باغی نیز پیرامون برج احداث گردید (اعتمادالسلطنه، ۸۵؛ کرزن، ۴۶۴/۱؛ جکسن، ۴۹۱).

این ورودی با ترکیبی ماهرانه و طاقچه‌سازیها نمایشگر شیوهٔ کاملاً معمارانه است. قاب‌بندیهای تو در تو نمونهٔ ساده‌تری از تزیینات مشابه آن در یادمان سمیران (طارم) است. در گذشته ردیفی از طاسهای

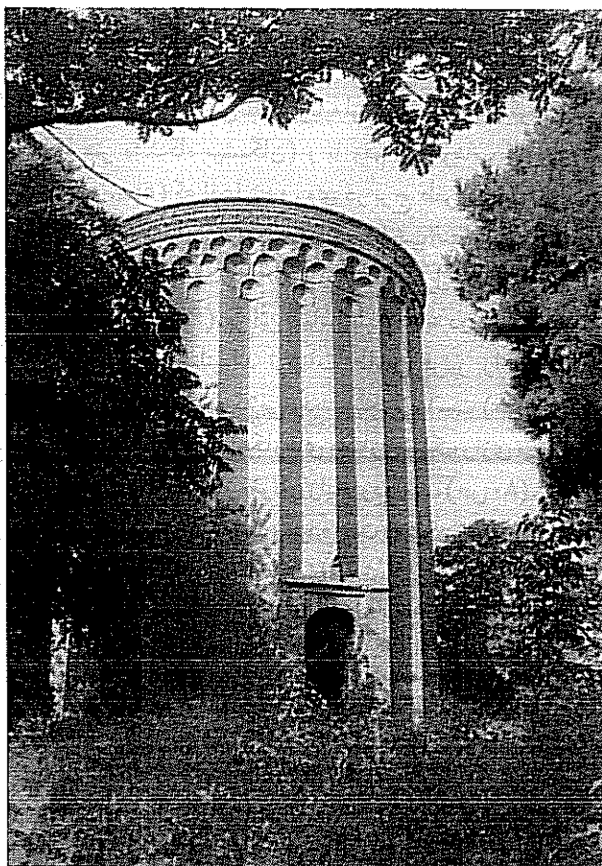
1. unrwa 2. *Libanius*... 3. UNISPAL 4. almashriq 5. «The Flanged...»

تقریباً با سطح صاف در قاب بالای سر در قرار داشته است، شکلی که این برج را به یادمانهای دیگر سلجوقی در شمال غرب ایران، مانند جامع دماوند، بنای پیر تاکستان و برج نقاره‌خانه در ری پیوند می‌دهد (هیلنبراند، ری، 83).

در نقشه‌ای که پاسکال کست (۱۲۵۶-۱۲۵۷ق/ ۱۸۴۰-۱۸۴۱م) از برج ارائه داده، پلکان در دل یکی از پره‌ها مقابل ورودی نشان داده شده است؛ در همین محل است (نک: ذکاء، ۴۳۳) که در گزارش کارلا سرنا که در فاصلهٔ سالهای ۱۲۹۴-۱۲۹۵ق/۱۸۷۷-۱۸۷۸م در ایران به سر برده، ورودی دومی ایجاد شده بوده که در زمان اقامت او در تهران تنها خمیدگی طاق آن دیده می‌شده است (ص ۲۰۵). این ورودی ظاهراً به هنگام تعمیرات سال ۱۳۰۱ق به در دیگری برای برج تبدیل شده است. در قسمت بالای ورودی شمالی غربی بنا، پلکانی دیده می‌شود که اکنون حدود ۷ متر از سطح زمین فاصله دارد، زیرا با ایجاد در دوم، ورودی پلکان از پایین قطع شده است. با توجه به ارتفاع زیاد، ورود به آن، تنها با نردبان امکان‌پذیر است (تحقیقات میدانی).

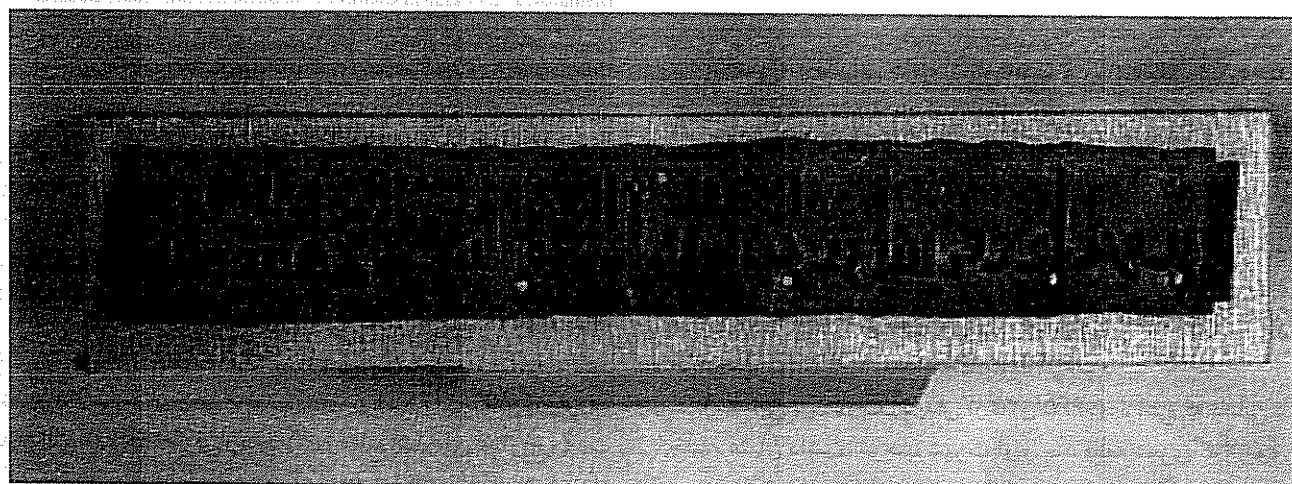
تزیین بالای بدنهٔ خارجی شامل ۳ ردیف طاسهای بزرگ و کوچک است که در واقع باید آنها را مقرنس ابتدایی دانست. گودی کم درون این تزیینات در مقایسه با عمق مقرنس بسیار کمتر و تقریباً مسطح است (نک: هیلنبراند، همانجا). اینگونه تزیین نخستین‌بار در گنبد قابوس به کار رفته است، اما در بناهای دیگر دورهٔ سلجوقی هم کمیاب نیست. نمونه‌های دیگر را در نمای خارجی زیرگنبد، مانند گنبد علی ابرقو (۴۸۸ق/۱۰۹۵م)، بالای سر در ورودی برج سه گنبدِ اورمیه (۵۸۰ق/ ۱۱۸۴م)، مؤمنه خاتون در نخجوان (۵۸۲ق)، و روی ساقهٔ گنبد در مسجد جمعهٔ اردبیل (سدهٔ ۶ق/ ۱۲م) می‌توان دید؛ همچنین در گوشه‌سازی گنبد، به گنبد شمالی مسجد جامع اصفهان، مسجد جامع گلپایگان (سدهٔ ۶ق) و جامع اردستان (سدهٔ ۶ق)، می‌توان اشاره کرد (گدار، 195، I(1)/139, 155, 159, I(2)؛ پوپ، VIII/345، نیز ۲۵۹).

در بالای تزیینات طاسی دو ردیف آجرچین از مثلثهای بیرون آمده و



برج طغرل

بالای آنها، تزییناتی ساده به چشم می‌خورد که قرنیز را کامل کرده‌اند. این بخش در تعمیرات دورهٔ ناصری جای‌گزین کتیبه‌ای ارزشمند شده که به خط کوفی بر گرداگرد برج در بالای تزیینات طاسی وجود داشته است. بخشهایی از کتیبهٔ از میان رفته در تصاویری که پیش از تعمیر برج کشیده‌اند، مشخص است و سیاحانی مانند موریه (ص 233) و پرتر (I/360) و دیگر کسانی که برج را دیده‌اند، از آن یاد کرده‌اند (نیز نک:



کتیبه‌ای که گفته می‌شود: بر روی در برج طغرل نصب شده بوده است

دیولافوا، 133، تصویر).

برخی از پژوهشگران تاریخ ساخت برج طغرل را رجب ۵۳۴/ مارس ۱۱۴۰ می‌دانند. این نظریه برپایهٔ لوح آهنی با نوشتهٔ کوفی (متعلق به موزهٔ هنر دانشگاه میشیگان) و با رقم عبدالوهاب قزوینی است (موزه...[1]، .npn) که ادعا شده روی در برج طغرل نصب بوده است (مایلز، 46-45؛ گرابار، 37)؛ در حالی که صاحب *النقض* به هنگام تألیف کتاب خود در حدود سال ۵۶۰ق گورخانهٔ طغرل را بنایی صد ساله می‌داند (قزوینی، ۶۳۱)، بر این اساس بنیاد بنا به دو دههٔ آغازین سدهٔ ۵ق باز می‌گردد. هیلنبراند تزیینات طاسی قرنیز را بهترین سند تاریخ‌گذاری فرض کرده که بی‌تردید سلجوقی است (همان، 85)، و پیرنیا نیز آن را در شمار شاهکارهای معماری سبک رازی می‌داند که تا نیم سده پیش از تاخت و تاز مغولان رایج بوده است (ص ۸۰).

این بنا با شمارهٔ ۱۴۷ به ثبت رسیده است (مشکوتی، ۲۱۵).

مآخذ: ابن خلکان، *وفیات*؛ اعتمادالسلطنه، محمدحسن، *چهل سال تاریخ ایران*، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۶۳ش؛ اورسل، ارنست، *سفرنامه*، ترجمهٔ علی‌اصغر سعیدی، تهران، ۱۳۵۳ش؛ بنجامین، ساموئل گریل ویلز، *ایران و ایرانیان*، ترجمهٔ محمدحسین کردبچه، تهران، ۱۳۶۳ش؛ بنداری اصفهانی، فتح، *زبدة النصرة*، قاهره، ۱۹۷۴م؛ پوپ، آرتور، *معماری ایران*، ترجمهٔ غلامحسین صدری‌افشار، تهران، ۱۳۷۰ش؛ پیرنیا، کریم، *مجموعهٔ مقالات و مصاحبه‌ها*، یزد، ۱۳۷۷ش؛ جکسن، ا. و. و.، *سفرنامه*، ترجمهٔ منوچهر امیری و فریدون بدره‌ای، تهران، ۱۳۵۷ش؛ ذکاء، یحیی و محمدحسن سمسار، *تهران در تصویر*، تهران، ۱۳۶۹ش؛ راوندی، محمد، *راحة الصدور و آیة السرور*، به کوشش محمداقبال، تهران، ۱۳۳۳ش؛ سرنا، کارلا، *سفرنامه، آدمها و آیینها در ایران*، ترجمهٔ علی‌اصغر سعیدی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ «شرف»، س ۱۳۰۲ق، شم ۲۹، دورهٔ *روزنامه‌های شرف و شرافت*، تهران، ۱۳۵۵ش؛ شیبانی، زرین‌تاج، «بررسی و تحقیقی پیرامون برج علاءالدوله»، *اثر*، تهران، ۱۳۶۷ش، شم ۱۵ و ۱۶؛ ظهیرالدین نیشابوری، *سلجوق‌نامه*، تهران، ۱۳۳۲ش؛ قزوینی‌رازی، عبدالجلیل، *النقض*، به کوشش جلال‌الدین محدث ارموی، تهران، ۱۳۳۱ش؛ کرزن، جرج، *ایران و قضیهٔ ایران*، ترجمهٔ غلامعلی وحید مازندرانی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ کریمان، حسین، *ری باستان*، تهران، ۱۳۵۴ش؛ کمال‌الدولهٔ قاجار، محمدحسن، *جهان نمای مظفری*، تهران، چ سنگی؛ *مجمل التواریخ و القصص*، به کوشش محمدتقی بهار، تهران، ۱۳۱۸ش؛ مشکوتی، نصرت‌الله، تهران، ۱۳۴۹ش؛ تحقیقات میدانی مؤلف؛ نیز:

Dieulafoy, J., *La Perse la Chaldée et la Susiane*, Paris, 1887; Godard, A., *Āthār-é Irān*, Haarlem, 1936; Grabar, O., «The Earliest Islamic Commemorative Structures», *Ars Orientalis*, Berlin, 1966, vol. VI; Hillenbrand, R., «The Flanged Tomb Tower at Bastām», *Art et société dans le monde iranien*, Paris, 1982; id, *Rayy, the Tomb Towers of Iran to 1550*, Unpublished; Miles, C.G., «Appendix», *Ars Orientalis*, Berlin, 1966, vol. VI; Morier, J., *A Journey Through Persia, Armenia and Asia Minor to Constantinople*, London, 1812; Pope, A.U., *A Survey of Persian Art*, Tehran etc., 1967; Porter, K.R., *Travels in Georgia, Persia, Armenia, Ancient Babylonia*, London, 1821; Schroeder, E., «The Seljuq Period», *A Survey of Persian Art*, Tehran etc., 1967, vol. III; University of Michigan, Museum of Art, images, umdl, umich. edu/cgi/i/image/image-idex? lasttype=simple & view=el....

مهناز علیزاده

بُرْجُلانی، ابوجعفر محمد بن حسین (د ۲۳۸ق/۸۵۲م)، معروف به ابوالشیخ، زاهد، صوفی و محدث. در منابع اشاره‌ای به تاریخ ولادت و دوران نخستین زندگی او نشده است. او را به محلهٔ برجلانیهٔ بغداد (خطیب، ۲۲۲/۲) و همچنین به قریه‌ای در نزدیکی واسط عراق نسبت داده‌اند و به سبب اقامتش در بغداد، نسبت بغدادی نیز به او داده شده است (سمعانی، ۱۳۹/۲). ابن ابی یعلیٰ در *طبقات الحنابله* از او یاد کرده است (۲۹۰/۱-۲۹۱).

برجلانی را اهل زهد و عالم به احادیث مربوط به آن دانسته‌اند، چنانکه در این باب احمد بن حنبل، پیروانش را به‌او ارجاع می‌دهد (ابن ابی‌حاتم، ۳(۲)/۲۲۹؛ خطیب، ۲۲۳/۲). ابراهیم بن اسحاق حربی نیز وی را ستوده است (همانجا) و ابن حبان او را ثقه و صاحب حدیث می‌داند (۱۲۴/۹)؛ با این حال، در توثیق یا تجریح وی سکوت شده است (ذهبی، ۵۲۲/۳).

برجلانی از محضر استادانی چون حسین بن علی جعفی، زید بن حباب، طلق بن غنام و دیگران استفاده کرده است (ابن ابی حاتم، همانجا) و از جمله شاگردان او، ابویعلیٰ موصلی (سمعانی، همانجا) و ابراهیم بن جنید بوده‌اند؛ همچنین ابن ابی الدنیا از او روایات بسیاری نقل کرده است (ابن ابی حاتم، همانجا؛ نیز نک: ه د، ۶۵۰/۲). از بزرگان صوفیه نیز کسانی چون ابوالعباس ابن مسروق طوسی با وی مصاحبت داشته‌اند (سلمی، ۲۳۷-۲۳۸).

برجلانی تألیفات بسیاری در زمینهٔ زهد داشته است (ابن ابی حاتم، همانجا؛ ابن ابی یعلیٰ، ۲۹۰/۱) که از آن جمله می‌توان به کتاب *الزهد و الرقائق* اشاره نمود (خطیب، ۲۲۲/۲). دیگر آثار او عبارتند از: ۱. *الصبر*، ۲. *الصحبة*، ۳. *الطاعة*، ۴. *المتیمین*، ۵. *الهمة*، ۶. *الجود و الکرم* (ابن ندیم، ۲۳۶). نسخه‌ای از کتاب *الجود و الکرم* او در کتابخانهٔ ظاهریهٔ دمشق موجود است (ظاهریه، ۲۰۰).

مآخذ: ابن ابی حاتم، عبدالرحمان، *الجرح و التعدیل*، حیدرآباد دکن، ۱۳۶۱ق؛ ابن ابی یعلیٰ، محمد، *طبقات الحنابلة*، به کوشش محمد حامد فقی، قاهره، ۱۳۷۱ق/۱۹۵۲م؛ ابن حبان، محمد، *الثقات*، حیدرآباد دکن، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ ابن ندیم، *الفهرست*؛ خطیب بغدادی، احمد، *تاریخ بغداد*، قاهره، ۱۳۴۹ق/۱۹۳۱م؛ ذهبی، محمد، *میزان الاعتدال*، قاهره، ۱۹۶۳م؛ سلمی، محمد، *طبقات الصوفیة*، به کوشش نورالدین شریبه، حلب، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ سمعانی، عبدالکریم، *الانساب*، حیدرآباد دکن، ۱۹۶۳م؛ ظاهریه، خطی (مجامیع).

مریم فلاحتی

بُرْجُمی، خاندانی عرب از بنی تمیم. به روایت کلبی اینان چند عشیره از فرزندان تمیم بودند که رو به نابودی نهاده بودند؛ یکی از ایشان از دیگران خواست که چون انگشتان دست (براجم) گرد هم آیند، تا نیرو یابند. چون گرد آمدند، براجم خوانده شدند (ص ۱۹۴؛ نیز نک: سمعانی، ۱۳۶/۲؛ ابن اثیر، ۱۰۷/۱؛ اشرف، ۱۵، ۶۰). نام بسیاری از برجمیها، از آغاز اسلام تا قرن ۳ق/۹م به مناسبتهای مختلف در منابع دیده می‌شود. از این میان، ۳ تن شهرت بیشتری یافته‌اند که بر حسب زمان، نقل می‌شود:

۱. ضابئ بن حارث (د پیش از ۳۵ق/۶۶۵م). نزاعی که ضابئ با خلیفه عثمان داشت، موجب شهرت او و چند قطعه شعری که از وی

1. University...

بازمانده، گردیده است. این ماجرا را ابوعبیده مَعْمَر بن مُثَنّیٰ (د ۲۱۰ق/ ۸۲۵م) در اواخر قرن ۲ق، نخستین‌بار و با تفصیل بسیار روایت کرد (۲۲۰/۱ـ۲۲۹). پس از اندکی، ماجرای قتل فرزندش عُمَیر به دست حجاج بن یوسف در کتابها ثبت شد و با ماجرای پدرش پیوند خورد. از همان آغاز قصیده‌ای از ضابئ را اصمعی (د ۲۱۶ق/۸۳۱م) در جُنگ خود نهاد. در قرن ۳ق، ماجرای وی و نیز قطعات و ابیاتی از او در کتابها منتشر شد. روایات مربوط به ضابئ را ابن شبه (د ۲۶۲ق/۸۷۶م) به‌تفصیل، و سپس ابن قتیبه، طبری، ابوالفرج اصفهانی و در زمانهای متأخرتر، ابن خلکان، صفدی، عبدالرحیم عباسی، عبدالقادر بغدادی و دیگران تکرار کرده‌اند. اساس این روایات پیوسته یکی است و تنها در جزئیات تفاوت دارند.

ماجرا با سگی شکاری به نام قُرحان آغاز می‌شود که ضابئ برجمی از طایفهٔ بنی عبدالله بن هوذه به عاریت گرفته بود و از بازپس دادن آن سرباز می‌زد. چون آن قوم سگ خود را به زور باز ستاندند، برجمی شعری در هجای ایشان سرود (نک‍: همو، ۲۲۰/۱). شکایت آنان موجب شد که عثمان او را به مدینه فراخواند و به زندان اندازد. از زندان بود که قطعهٔ بائیه خود را (۶ بیت، نک‍: همانجا) سرود. بنا به روایت ابوعبیده، وی به فرمان عثمان دو بار گرفتار شد. نخست در قبیلهٔ جرول (بنی نهشل) و سپس در زندان مدینه.

حادثهٔ بسیار پر معنایی که در این هنگام رخ داد، آن بود که ضابئ برجمی در اندیشهٔ قتل عثمان برآمد. پیداست که این ماجرا باید انگیزه‌ای سیاسی ـ قبیله‌ای داشته باشد، زیرا زندان و جریمه‌ای ناچیز نمی‌باید شاعر را به قتل خلیفهٔ اسلام برانگیخته باشد؛ به خصوص که می‌دانیم طبری به جای بنی عبدالله، «قومی از انصار» آورده است (۴۰۲/۴). نیز می‌دانیم هنگامی که خانهٔ عثمان به محاصره درآمد و انصار برای دفاع از او پا پیش نهادند (نک‍: هـ د، انصار)، وی کاردی تدارک دیده بود و موازی ساق‌پا، یا زیر کفش پنهان کرده بود تا همینکه عثمان به بازدید از زندانیان می‌آید، به او حمله آورد. اما توطئه فاش شد، یا عثمان خود به فراست قصد او را دریافت. آنگاه ضابئ را تازیانه زدند و به زندان بازگرداندند (ابوعبیده، ۲۲۱/۲؛ نیز نک‍: ابن شبه، ۱۰۲۴ـ ۱۰۲۵؛ ابن قتیبه، *الشعر...*، ۲۰۲ـ۲۰۴؛ مرصفی، ۹۰/۴؛ بلاذری، ۸۴/۵ـ ۸۵؛ ابوهلال، ۶۵/۲؛ طبری، همانجا؛ صفدی، ۳۴۹/۱۶؛ ابن حجر، ۲۷۶/۲). ظاهراً عثمان دربارهٔ او با دیگران مشاوره کرد و گروهی به قتل او نظر دادند (ابن شبه، ۱۰۲۵)، اما به نوشتهٔ همهٔ منابع، او را به زندان بازگرداندند تا همانجا درگذشت. البته شاعر اطمینان داشت که به دست عثمان کشته خواهد شد. قطعه شعری ۱۳ بیتی که در زندان سروده، و گویا از شهرتی نیز برخوردار بوده است، سراسر شامل بیم از قتل نابهنگام است. شگفت‌ترین بیت این قطعه بیت پنجم آن است که شاعر در آن، به اقدام گستاخانهٔ خویش اشاره می‌کند و از اینکه نتوانسته عثمان را به قتل رساند، تأسف می‌خورد (نک‍: ابوعبیده، ۲۲۱/۱؛ بیشتر منابع این قطعه یا بخشی از آن را نقل کرده‌اند)؛ پس شاید زخمناکی و چرکینی اندام که به مرگش انجامید (همانجا)، در این ماجرا بی‌تأثیر نبوده باشد.

عمر ابن شبه (همانجا) یک روایت دیگر هم بر این داستان افزوده که در منابع بعدی نیز تکرار شده است. گویند او با مرکب خود موجب مرگ کودکی شد، به همین سبب به زندان عثمان افتاد و بائیهٔ معروف خود را در آنجا سرود (قس: ابن سلام، ۱۷۲). این قطعه، یکی از اشعار برگزیدهٔ اصمعی نیز بوده است (نک‍: ص ۲۱۳) و ظاهراً وی نخستین کسی است که تنها قصیدهٔ بازمانده از او را برای ما حفظ کرده است (ص ۲۰۶ـ۲۱۱). این قصیدهٔ ۳۹ بیتی برخلاف دیگر اشعار بازمانده از او هیچ رابطه‌ای با ماجراهای زندگی او ندارد و ساختار، واژگان و حال و هوای جاهلی بر آن حکم‌فرماست. سرآغاز آن، تغزل معروف جاهلی (نسیب) و گریه بر ویرانه‌های منزلگه یار است. آنگاه وصف بیابان، حیوانات (به خصوص گاو وحشی) و نیز ناقهٔ شاعر و خلاصه وصف دلاوریهای خود او در جنگ به دنبال می‌آید. برخی از ابیات همین قصیده شواهد شعری شده‌اند (مثلاً ابن قتیبه، *کتاب المعانی...*، ۷۳۵، ۷۵۵، ۷۶۳؛ ابن داوود، ۲۱۰؛ ابن منظور، ۳۱۶/۷، ۱۵۳/۹). ابن ندیم اشاره می‌کند که مدائنی کتابی با عنوان *خبر ضابئ بن الحارث البرجمی* تألیف کرده بوده است (ص ۱۱۵).

فرزند ضابئ برجمی که عمیر نام داشت، فدای گستاخیهای پدر شد و نامش به‌عنوان اولین‌کسی که حجاج در عراق به‌قتل رسانید(ابوهلال، همانجا)، ماندگار گشت. حجاج در آغاز کار (ح ۷۵ق/۶۹۴م)، به جمع‌آوری سپاهی پرداخت که می‌بایست در جنگ با ازرقیان به یاری مهلب می‌رفت. عمیر که در آن هنگام کهنسال بود، از رفتن عذر خواست؛ اما همینکه هویت او را بر حجاج آشکار ساختند، بازش طلبید؛ هم اشعار پدر را دربارهٔ عثمان به یادش آورد و هم اشاره شد که خود وی نیز هنگامی که به نزدیک جسد عثمان شده بود، به انتقام خون پدر، چنان اندام او را به لگد کوفت که دنده‌هایش شکست. آنگاه حجاج فرمان داد بی‌درنگ گردن عمیر را زدند (ابن شبه، ۱۰۲۷؛ ابن قتیبه، *الشعر*، ۲۰۴؛ بلاذری، ۸۴/۵؛ مرصفی، ۷۷/۴ـ۷۸؛ ابوهلال، ۶۷/۲ـ۶۸؛ طبری، ۲۰۴/۶ـ۲۰۷، ۲۰۸؛ ابن عبدربه، ۲۷۹/۵؛ ابوالفرج، ۲۴۴/۱۴ـ ۲۴۵).

در روایت ابوالفرج اصفهانی آمده است که پس از قتل عمیر، مردم و به خصوص قبیلهٔ برجمی دست به آشوب زدند (همانجا).

مآخذ: در پایان مقاله. آذرتاش آذرنوش

۲. یحیی بن زیاد بن ابی حزابه (د ح ۱۷۰ق/۷۸۶م)، شاعر آغاز عصر عباسی (بلاذری، ۲۵۴/۳؛ طبری، ۱۱/۸؛ قس: مرزبانی، ۴۹۸؛ به تقلید از او، زرکلی، ۱۴۵/۸؛ نیز صولی، ۳۰۹، که ابی جرایه و ابی جراده آورده‌اند). تنها می‌دانیم که او با عیسی بن موسیٰ، برادرزادهٔ سفاح و ولی‌عهد منصور رابطه داشت؛ چون عیسیٰ از خلع خویشتن و قبول ولایت‌عهدی مهدی سرباز زد، به وی شراب زهرآلود دادند و چون عیسیٰ از مرگ رهایی یافت، برجمی ۵ بیت در این باب سرود (بلاذری،

همانجا؛ صولی، ۳۰۹ـ۳۱۰؛ مرزبانی، همانجا). همین ابیات است که نام ابن ابی حزابه را ماندگار کرده است.

۳. **ابوشبل عاصم (عُصَم یا عصمة) بن وهب**، شاعر هرزه‌گوی عهد عباسی. *الاغانی* کامل‌ترین منبعی است که روایات و اخبار مربوط به او را نقل کرده، اما از جزئیات زندگی او چیزی به دست نداده است (ابوالفرج، ۱۹۶/۱۴ـ۱۹۷). دیگر منابع نیز تنها به ذکر اشعاری پراکنده از وی اکتفا کرده‌اند. او در تاریخی که هیچ معلوم نیست، ظاهراً در کوفه به دنیا آمد و در بصره ادب آموخت. به همین سبب او را گاه کوفی (ابن معتز، ۳۸۰) و گاه بصری (مرزبانی، ۱۲۳؛ تنوخی، ۵۷/۵) خوانده‌اند. وی هنوز نوجوان بود که شعر خود را بر مازنی عرضه کرد، اما سخت با اعتراض وی مواجه شد (ابوالفرج، همانجا).

ابوشبل بعدها از راه مدح و هجا روزگار می‌گذرانید. وی مردی هرزه درا، عیاش و شراب‌خواره بود و طبعی لطیف داشت (همو، ۱۹۳/۱۴؛ شابشتی، ۵۱). او در زمان متوکل (حک ۲۳۲ـ۲۴۷ق/۸۴۷ـ۸۶۱م) راهی سامرا شد و او را به قصیده‌ای مدح گفت و چنان در خلیفه تأثیر گذاشت که به ازای هر بیت هزار درهم صله ستاند. همین قصیده را بعدها احمد بن مکی به آواز برای متوکل خواند و او نیز ۲۰ هزار درهم پاداش گرفت (ابوالفرج، ۱۹۳/۱۴ـ۱۹۴؛ نویری، ۶۳/۴). وی یک‌بار نیز در مجلس عبیدالله بن یحیی بن خاقان حضور داشت و چون سخن از بخشندگی برمکیان رفت، وی در دو بیت زیبا عبیدالله را از برمکیان ارجمندتر خواند و ۵ هزار درهم، یک اسب و لگام و خلعت گرفت (ابوالفرج، ۱۹۸/۱۴ـ۱۹۹).

بسیاری از حکایتهای مربوط به ابوشبل را محمد پسر مرزبان بن فیروزان نقل کرده است. همو اشاره می‌کند که شاعر نزد پدر او گاه نوادر خود را برای شادی او نقل می‌کرده است (مثلاً نک: ابن معتز، ۳۸۱؛ ابوالفرج، ۱۹۷/۱۴ـ ۱۹۸؛ نویری، ۶۵/۴). ابوشبل با محمود وراق نیز دوستی بسیار داشت و یار شراب‌خواریها و هرزه‌دراییهای او بود (ابن معتز، ۳۸۰؛ ابوالفرج، ۱۹۷/۱۴ـ۱۹۸؛ شابشتی، همانجا).

وی همچنان که شیوهٔ اهل مجون بود، از اینکه ممدوحان خود را به سبب اندک کدورت، به سختی هجا گوید، ابایی نداشت؛ مثلاً چون پنداشت که مالک بن طوق صلهٔ کافی به او نداده، در شعری او را به ناسزا گرفت. بعدها مالک امیر اهواز شد و او را به حضور خواند و سرزنش کرد. شاعر نیز که دانست در مقدار صله اشتباه کرده، پوزش خواست. نکتهٔ جالب توجه در این حکایت آن است که امیر قدرتمند، نه‌تنها چندان دلگیر نشده بود، که حتی شاعر را وعده کرد تا آخر عمر هرچه خواهد، او را خواهد بخشید (ابن معتز، ۳۸۱؛ ابوالفرج، ۱۹۴/۱۴ـ ۱۹۵؛ نویری، ۶۳/۴ـ۶۴).

کسان دیگری که ابوشبل آنان را هجو گفته است، اینانند: ۳ بیت در هجو هبة‌الله بن ابراهیم (ابوالفرج، ۱۹۸/۱۴)، ۲ بیت در هجو کنیز هاشم ضریر نحوی (همو، ۲۰۲/۱۴؛ شابشتی، ۵۲)، ۵ بیت در هجو محمد بن حماد (ابوالفرج، ۲۰۴/۱۴)، ۶ بیت در هجو ابوعمرو شیبانی (یاقوت، ۸۰/۶ـ۸۱)، ۵ بیت در هجو غلام عبیدالله بن یحیی بن خاقان به نام نسیم (ابوالفرج، ۲۰۳/۱۴).

گویند که وی عمر بسیار کرد (مرزبانی، همانجا). ابوعمر احمد بن منجم ۵ بیت دربارهٔ فرو ریختن دندانهای وی سروده، ابوشبل نیز در ۴ بیت به پیری خود و دوری جستن خوب رویان از وی اشاره کرده است (وشاء، ۱۵۰؛ ابوالفرج، ۲۰۰/۱۴ـ۲۰۱؛ ابن شجری، ۲۴۳؛ برای دیگر اشعار او، نک: صولی، ۲۵۴؛ ابوالفرج، ۱۹۴/۱۴ـ۱۹۵، ۱۹۸، ۲۰۱ـ۲۰۹؛ مرزبانی، تنوخی، همانجاها؛ شابشتی، ۵۰؛ ثعالبی، ۳۱۴؛ نویری، ۶۴/۴). مجموعهٔ ابیاتی که از او باقی مانده ۱۴۵ بیت است.

اشعار او، همه قطعاتی است که وزنهای کوتاه و سبک دارد و در مناسبتهای گوناگون ــ و تقریباً همیشه در فضای هجا و مجون و مسخرگی ــ سروده شده است. برخی از آنها مانند شعر بسیاری از شاعران آن عصر، سخت شرم‌آور است. این مجموعهٔ شعر، البته بهرهٔ چندانی از هنر شاعری ندارد، اما به سبب سادگی زبان و روح زندگی که در مضامین آنها پدیدار است، از لطف و گاه فواید جامعه شناختی تهی نیست؛ مثلاً در قطعه‌ای که در سوگ طبیبی کم خرد سروده، او و داروهای او را به ریشخند می‌گیرد و خواننده را با گوشه‌هایی از زندگی درونی عراق در آن روزگار آشنا می‌کند (ابوالفرج، ۱۹۵/۱۴). در این میان، دو قطعهٔ نسبتاً مفصل به راستی چشمگیر است: یکی قصیدهٔ ۵۱ بیتی در رثای چراغی است که قوچی به شاخ خود شکسته است (همو، ۲۰۴/۱۴ـ ۲۰۸) و دیگری در ۲۳ بیت در رثای کاغذی که کسی از وی دزدیده بود (همو، ۲۰۹/۱۴ـ۲۱۰).

مآخذ: ابن اثیر، علی، *اللباب*، قاهره، ۱۳۵۷ق؛ ابن حجر عسقلانی، احمد، *الاصابة*، بیروت، دارالکتب العلمیه؛ ابن داوود، محمد، *الزهرة* (النصف الاول)، به کوشش نیکل، بیروت، ۱۳۵۱ق/۱۹۳۲م؛ ابن سلام جمحی، محمد، *طبقات (فحول) الشعراء*، به کوشش محمود محمدشاکر، قاهره، ۱۳۹۴ق/۱۹۷۴م؛ ابن شبه، عمر، *تاریخ المدینة المنورة*، به کوشش فهیم شلتوت، قم، دارالفکر؛ ابن شجری، هبة‌الله، *الحماسة*، حیدرآباد دکن، ۱۳۴۵ق؛ ابن عبدربه، احمد، *العقد الفرید*، به کوشش عبدالمجید ترحینی، بیروت، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۳م؛ ابن قتیبه، عبدالله، *الشعر و الشعراء*، لیدن، ۱۹۰۲م؛ همو، *کتاب المعانی الکبیر*، حیدرآباد دکن، ۱۹۴۹م؛ ابن معتز، عبدالله، *طبقات الشعراء*، به کوشش عبدالستار فراج، قاهره، ۱۳۷۵ق/۱۹۵۶م؛ ابن منظور، *لسان*؛ ابن ندیم، *الفهرست*؛ ابوعبیده، معمر، *النقائض* (نقائض جریر و فرزدق)، به کوشش بوان، لیدن، ۱۹۰۸م؛ ابوالفرج اصفهانی، *الاغانی*، قاهره، وزارة الثقافة و الارشاد القومی؛ ابوهلال عسکری، حسن، *الاوائل*، به کوشش محمد مصری و ولید قصاب، دمشق، ۱۹۷۵م؛ اشرف رسولی، عمر، *طرفة الاصحاب*، به کوشش سترستن، بیروت، دارصادر؛ اصمعی، عبدالملک، *الاصمعیات*، به کوشش احمد محمد شاکر و عبدالسلام هارون، قاهره، دارالمعارف؛ بلاذری، احمد، *انساب الاشراف*، به کوشش عبدالعزیز دوری، بیروت، ۱۳۹۸ق/۱۹۷۸م؛ تنوخی، محسن، *الفرج بعدالشدة*، به کوشش عبود شالجی، بیروت، دارصادر؛ ثعالبی، عبدالملک، *ثمار القلوب*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۴ق/۱۹۶۵م؛ زرکلی، *اعلام*؛ سمعانی، عبدالکریم، *الانساب*، به کوشش عبدالرحمان یمانی، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۳م؛ شابشتی، علی، *الدیارات*، به کوشش کورکیس عواد، بغداد، ۱۳۸۶ق/۱۹۶۶م؛ صفدی، خلیل، *الوافی بالوفیات*، به کوشش وداد قاضی، ویسبادن، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۲م؛ صولی، محمد، *الاوراق*، اشعار اولاد الخلفاء، به کوشش هیورث دن، قاهره، ۱۳۵۵ق/۱۹۳۶م؛ طبری، *تاریخ*؛ کلبی، هشام، *جمهرة النسب*، به کوشش ناجی حسن، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۶م؛ مرزبانی، محمد، *معجم الشعراء*، به کوشش ف. کرنکو، قاهره، ۱۳۵۴ق؛ مرصفی، سید، *رغبة الآمل*،

تهران، ۱۹۷۰م؛ نویری، احمد، *نهایة الارب*، قاهره، وزارة الثقافة و الارشاد القومی؛ وشاء، محمد، *الموشی*، بیروت، ۱۳۸۵ق/۱۹۶۵م؛ یاقوت، *ادبا*.

رضوان مساح

بَرجَوان، ابوالفتح، حاکم مصر از ۳۸۷ تا ۳۹۰ق/۹۹۷ تا ۹۹۹م در دستگاه خلافت فاطمیان. نام او را در برخی منابع ارجوان آورده‌اند (مثلاً ابن اثیر، ۱۱۸/۹ بب؛ رودراوری، ۲۲۱/۳). از اصل و نسب وی اطلاعی در دست نیست، جز آنکه بعضی از مورخان او را صقلبی (اسلاو) یا صقلّی (سیسیلی) دانسته‌اند (مقریزی، *الخطط*، ۱۲/۲، ۲۸۵؛ نیز نک: مناوی، ۲۴۵)؛ از این‌رو، بعید می‌نماید که خواجه‌ای سیاه بوده باشد (نک : ابن‌خلکان، ۲۷۰/۱؛ صفدی، ۱۱۰/۱۱؛ مقریزی، همان، ۲۸۵/۲؛ قس: ابن قلانسی، ۵۵؛ ابن عبری، ۷۳). برجوان از غلامان دربار فاطمی بود و از چنین پایگاهی به بلند پایه‌ترین مقامات سیاسی و نظامی مصر دست یافت.

زندگی برجوان را می‌توان به ۳ دوره تقسیم کرد: در دورهٔ اول در دستگاه عزیز فاطمی ترقی کرد، تا غلام خاص او شد (رودراوری، همانجا)؛ دورهٔ دوم زندگی برجوان با مرگ عزیز در ۳۵۶ق آغاز گردید که خلیفه به هنگام مرگ، سرپرستی و رسیدگی به کارهای فرزند و جانشین خود، الحاکم‌بامرالله را به او سپرد (همانجا؛ ابن قلانسی، ۴۴). با مرگ عزیز میان مغاربه (بربرها) و مشارقه (ترکان، دیلمان و...) نزاع در گرفت (ابن میسر، ۵۳؛ ابن‌دواداری، ۲۵۷/۶؛ ابن خلدون، ۷۵/۴) و این نزاع به غلبهٔ قبیلهٔ بربر کتامه، به رهبری ابومحمد حسن بن عمار بر دستگاه حکومت مصر انجامید که ولایت عهدی پسر عزیز را نمی‌خواستند و اگر مراقبتهای برجوان نبود، بیم آن می‌رفت که آن پسر خردسال را به قتل برسانند (ابن قلانسی، ۴۵؛ ابن اثیر، همانجا).

غلبهٔ کتامه بر حکومت از یک سو کشمکش درونی بربرها را بر سر مناصب به دنبال داشت و از سوی دیگر موجب رنجش موالی (ترکان و دیلمیان) شد که امتیازات خود را از دست داده بودند. موالی چارهٔ کار را در آن دیدند که به برجوان روی آورند و او را به رهبری برگزینند (ابن خلدون، همانجا). برجوان برای مقابله با بربرها نخست از منگوتکین، حکمران ترک دمشق یاری خواست (رودراوری، ۲۲۲/۳؛ ابن قلانسی، همانجا؛ ابن خلدون، ۷۱/۴)، و سرانجام به یاری جَیش بن صَمصامه، حکمرانِ معزول طرابلس که از حسن بن عمار بریده، و به او پیوسته بود، توانست بربرها را از صحنهٔ قدرت بیرون راند (ابن قلانسی، ۴۸؛ ابن خلدون، همانجا). نقشهٔ حسن‌بن عمار برای قتل برجوان نیز ناکام ماند و او همراه با قبیلهٔ کتامه به صحرا گریخت (رودراوری، ۲۲۵/۳؛ ابن قلانسی، ۴۸-۴۹).

با فرار بربرها، دورهٔ سوم زندگی برجوان از ۳۸۷ق آغاز شد. از آنجا که وی دیگر رقیبی نداشت، به منصب وساطه (هم ردیف وزیر) که قبلاً بر عهدهٔ حسن‌بن عمار بود، دست یافت و عملاً قدرت را در اختیار گرفت (همو، ۴۹؛ مقریزی، همان، ۱۴/۲؛ قلقشندی، ۵۶۱/۳-۵۶۲) و به‌سامان‌دهی اوضاع مملکت پرداخت. او با فرماندهی جیش بن صمصامه، شورش اهالی صور و دمشق را فرونشاند و به جنگ با بیزانس دست یازید و آنها را شکست داد و عهدنامهٔ صلح ۱۰ ساله‌ای با امپراتور بیزانس، باسیل منعقد کرد (رودراوری، ۲۲۶/۳، ۲۳۰؛ ابن‌قلانسی، ۵۰-۵۴؛ ابن اثیر، ۱۲۰/۹-۱۲۲). وی همچنین ولایات برقه و طرابلس را فتح کرد (همو، ۱۲۲/۹).

در این دوره از برجوان که به یاری کاتب خود، ابوالعلا فهدبن ابراهیم رشتهٔ امور کشور را در دست داشت، غالباً با القاب استاد، متولی نظر، و صاحب یاد کرده‌اند (ابن قلانسی، ۵۴؛ ابن صیرفی، ۲۷؛ ابن خلکان، همانجا؛ ابن دواداری، ۲۵۶/۶؛ ذهبی، ۱۹۶؛ ابن میسر، ۵۵؛ مقریزی، *اتعاظ...*، ۲۶/۲؛ ابن‌عبری، ۷۳-۷۴). استیلای برجوان بر کشور و مداخلهٔ او در امور خلیفهٔ نوجوان سبب رنجش الحاکم شد. ریدان که از غلامان بلندپایهٔ خلیفه و چتردار او بود، الحاکم را از برجوان بیم می‌داد و چنین تلقین می‌کرد که وی راه کافور را در پیش گرفته است و با او همان خواهد کرد که کافور با آل اخشید کرد (رودراوری، ۲۳۰/۱-۲۳۱)؛ پس الحاکم، ریدان را مأمور قتل برجوان کرد.

برخی منابع قتل برجوان را در ۳۹۰ق (ابن صیرفی، ابن خلکان، همانجاها؛ ابن دواداری، ۲۶۵/۶)، وبرخی دیگر در ۳۸۹ق (ابن‌قلانسی، ۵۵؛ ابن عبری، ۷۴) دانسته، و غالباً یادآور شده‌اند که برجوان به ضرب کارد در باغ الحاکم به قتل رسید؛ اما ابن ایاس (۱۹۸/۱) بر آن است که برجوان در حمام کشته شد. پس از قتل او اموالش را هم مصادره کردند (ابن صیرفی، ۲۸؛ ابن ایاس، ابن خلکان، همانجاها). گفته‌اند که برجوان به شعر و موسیقی نیز علاقه‌مند بود (مقریزی، همانجا). یکی از محله‌های قاهره تا روزگار مقریزی «حارةبرجوان» نامیده می‌شد (همو، *الخطط*، ۳/۲).

مآخذ: ابن‌اثیر، *الکامل*؛ ابن ایاس محمد، *بدائع الزهور*، به کوشش محمد مصطفی، قاهره، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۲م؛ ابن خلدون، عبدالرحمان، *تاریخ*، به کوشش خلیل شحاده، بیروت، ۱۴۰۱ق/۱۹۸۱م؛ ابن خلکان، *وفیات*؛ ابن دواداری، ابوبکر، *کنزالدرر*، به کوشش صلاح الدین منجد، قاهره، ۱۳۸۰م؛ ابن صیرفی، علی، *الاشارة الی من نال الوزارة*، به کوشش عبدالله مخلص، قاهره، ۱۹۲۴م؛ ابن عبری، غریغوریوس، *تاریخ الزمان*، ترجمهٔ اسحاق ارمله، بیروت، ۱۳۸۶ق/۱۹۸۶م؛ ابن قلانسی، حمزه، *ذیل تاریخ دمشق*، به کوشش آمد رُز، بیروت، ۱۹۰۸م؛ ابن میسر، محمد، *اخبارمصر*، به کوشش هانری ماسه، قاهره، ۱۹۱۹م؛ ذهبی، محمد، *تاریخ الاسلام*، حوادث ۳۸۱-۴۰۰ق، به کوشش عمر عبدالسلام تدمری، بیروت، دارالکتاب العربی؛ رودراوری، محمد، *ذیل تجارب الامم*، به کوشش آمد رُز، قاهره، ۱۳۳۴ق؛ صفدی، خلیل، *الوافی بالوفیات*، ویسبادن، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۲م؛ قلقشندی، احمد، *صبح الاعشی*، به کوشش محمدحسین شمس‌الدین، بیروت، دارالفکر؛ مقریزی، احمد *اتعاظ الحنفاء*، به کوشش محمد حلمی محمد احمد، قاهره، ۱۳۹۰ق/۱۹۷۱م؛ همو، *الخطط*، قاهره، ۱۳۱۲ق؛ مناوی، محمد حمدی، *الوزارة و الوزراء*، قاهره، دارالمعارف.

نادیا برگ نیسی

بُرج و بارو، نک: *ذیل*.

بَرجی، ابوالقاسم محمدبن یحییٰ غسّانی (۷۱۰-۷۸۶ق/۱۳۱۰-۱۳۸۴م)، قاضی، کاتب و ادیب اندلسی. وی در بَرجه در نزدیکی غرناطه

(نک: یاقوت، ۵۵۱/۱) به دنیا آمد و در همانجا به تحصیل علم پرداخت (ابن خلدون، ۶۴).

برجی نزد پدر و دیگران قرائات هفتگانه را آموخت و حدیث را از ابواسحاق ابن ابی العاص بر اساس مسندهای پنجگانه فرا گرفت. از دیگر استادان وی می‌توان طنجالی، ابوجعفر ابن زیات، عبدالمهیمن حضرمی، ابن جابر وادی آشی، ابن هدیهٔ قرشی، مجاصی، خلیل مکی و عبدالله یافعی را نام برد (بابا تنبکتی، ۴۵۰/۱). برجی شعر نیز نیکو می‌سرود وخطی خوش داشت (ابن خطیب، *الاحاطة*...، ۲۹۴/۲؛ ابن قاضی، ۳۱۱/۱؛ مقری، ۶۹/۶).

به گفتهٔ ابن‌خلدون (ص ۶۴-۶۵)، وی در ۷۴۰ق/۱۳۳۹م راهی بجایه در افریقیه شد و به خدمت امیر حفصی، ابوزکریا بن سلطان ابویحییٰ، درآمد و دبیری وی را عهده دار شد. پس از درگذشت ابوزکریا به خدمت پسر وی امیر محمد کمربست و همچنان در آن مقام بود تا سلطان ابوالحسن علی بن عثمان، دهمین سلطان مرینی (حک ۷۳۲-۷۴۹ق/ ۱۳۳۲-۱۳۴۸م) به افریقیه حمله برد و بر بجایه دست یافت و امیر محمد و خانواده‌اش را به تلمسان، در مغرب میانه تبعید کرد و برجی نیز ناگزیر راهی تلمسان شد. وی که گویا در آن زمان شهرتی کسب کرده بود، در آنجا به خدمت سلطان ابوعنان (حک ۷۴۹-۷۵۹ق/۱۳۴۸-۱۳۵۸م)، پسر سلطان ابوالحسن که در آن زمان در بجایه حکومت می‌راند، درآمد و عهده‌دار کتابت وی شد. برجی یک بار نیز حج گزارد (ابن خطیب، همانجا؛ ابن‌خلدون، ۶۵؛ ابن قاضی، مقری، همانجاها).

بجز اینها، برجی به عنوان سفیر به سرزمینهایی چون مصر و قشتاله فرستاده شد (ابن خطیب، *الکتیبة*...، ۲۵۱؛ ابن قاضی، ۳۱۲/۱؛ مقری، ۷۴/۶)؛ از جمله وی در ۷۵۶ق/۱۳۵۵م از جانب ابوعنان به مصر رفت تا در مراسم خاص «مولودی خوانی و تقدیم مدح نامهٔ سلطان به مزار حضرت رسول(ص)» شرکت کند (دربارهٔ این مراسم، نک: عبادی، ۳۸۲؛ طنجی، ۲۴۸). در بازگشت، وصفهای وی از شگفتیها و دیدنیهای مصر برای سلطان و حاضران بسیار جالب توجه بوده است (ابن‌خلدون، ۲۴۸؛ مقری، ۲۵۵/۵-۲۵۶؛ ابن‌خطیب، *الاحاطة*، ۲۹۵/۲-۲۹۹).

در ۷۴۹ق/۱۳۴۸م ابوعنان خود زمام امور را به دست گرفت و برجی را همراه خود به فاس در مغرب اقصیٰ برد. ابوعنان این بار مقامی را که شایستهٔ برجی بود، به وی نداد، زیرا محمدبن ابی عمرو ادارهٔ امور را در دست داشت و برجی تنها به همکاری با وی بسنده کرد، تا آنکه ابوعنان کشته شد (ابن خلدون، ۶۵) و او به خدمت پسرش محمد دوم (حک ۷۵۹-۷۶۰ق/۱۳۵۸-۱۳۵۹م) درآمد و قاضی فاس شد. پس از آن به خدمت برادر ابوعنان، ابوسالم علی دوم (حک ۷۶۰-۷۶۲ق) درآمد و کار کتابت وی را به عهده گرفت، تا اینکه ابن مرزوق ابوعبدالله محمد ابن احمد بر ابوسالم غالب آمد و برجی از کار برکنار شد. وی پس از این فقط به کار قضا در سپاه پرداخت، تا سرانجام چشم از جهان فروبست (ابن‌خطیب، همان، ۲۹۴/۲؛ ابن خلدون، همانجا؛ ابن‌قاضی، ۳۱۱/۱).

برجی با ابن خطیب (د ۷۷۶ق/۱۳۷۴م) معاصر بود و در شعری او را مخاطب قرار داده، و برای یکی از دوستانش از وی شفاعت خواسته است (ابن خطیب، *الکتیبة*، ۲۵۱-۲۵۲). در هیچ یک از منابع به دیوان وی اشاره‌ای نشده است، اما اشعاری که از وی باقی مانده، حدود ۱۰۲ بیت است؛ از جمله یک قصیدهٔ بائیه در ۸۲ بیت است که به مناسبت تولد حضرت رسول (ص) سروده، و در حضور ملک مصر برخوانده است (همان، ۲۵۲-۲۵۴، نیز *الاحاطة*، ۲۹۵/۲-۲۹۹، ۷۰/۶-۷۲؛ برای بقیهٔ اشعار وی، نک: همو، *الکتیبة*، ۲۵۱-۲۵۲؛ ابن قاضی، ۳۱۱/۱-۳۱۲).

مآخذ: ابن خطیب، محمد، *الاحاطة فی اخبار غرناطة*، به کوشش محمد عبدالله عنان، قاهره، ۱۳۹۴ق؛ همو، *الکتیبة الکامنة*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۶۳م؛ ابن‌خلدون، *التعریف*، به کوشش محمد بن تاویت طنجی، قاهره ۱۳۷۰ق؛ ابن قاضی مکناسی، احمد، *جزوة الاقتباس*، رباط، ۱۹۷۳م؛ بابا تنبکتی، احمد، *نیل الابتهاج*، به‌کوشش عبدالحمید عبدالله هرامه، طرابلس، ۱۴۰۹ق/۱۹۸۹م؛ طنجی، محمدبن تاویت، تعلیقات بر *التعریف* (نک: هم، ابن خلدون)؛ عبادی، احمد مختار و عبدالعزیز اهوانی، حاشیه بر *نفاضة الجراب* ابن خطیب، قاهره، دارالکاتب العربی؛ مقری، احمد، *نفح الطیب*، به کوشش احسان عباس، ۱۳۸۸ق/۱۹۶۸م؛ یاقوت، *بلدان*.

رضوان مساح

بُرْجی، ممالیک، نک: ممالیک مصر.

بِرْجیس، نک: مشتری.

بُرْخوار و مِیمه، شهرستانی در استان اصفهان که مرکز آن شاهین شهر نام دارد. این شهرستان دارای ۳ بخش و ۸ شهر و ۶ دهستان است (نک: *تقسیمات*...، ۱۲). برخوار و میمه از شمال به شهرستانهای کاشان، نطنز و استان مرکزی، از جنوب به اصفهان، خمینی شهر و نجف‌آباد، از شرق به اردستان، و از غرب به گلپایگان و نجف‌آباد محدود است (*سرشماری*، نقشه؛ جعفری، ۱۶۹).

رشته کوههای کرکس در شمال و شمال شرقی این شهرستان واقع است و رودخانه‌های چندی که خشک رودهایی بیش نیستند، نیز در این شهرستان قرار دارند که مهم ترین آنها رود جوشقان، *سُه*، رود محمود آباد و دستکن است (همانجا). برخوار و میمه دارای آب و هوایی خشک و معتدل است (*فرهنگ*، ۵۰). بنا بر سرشماری ۱۳۷۵ش، برخوار ومیمه دارای ۲۱۸٬۴۳۴ نفرجمعیت بوده است که ۸۳٬۴۰۳ نفر آن در شاهین شهر، مرکز این شهرستان زندگی می‌کردند (*آمارنامه*...، ۳۷؛ سرشماری، چهل وهشت).

این شهر جدید التأسیس مهاجران بسیاری را از جاهای مختلف ایران پذیرفته، و همچنان در حال توسعه است (*جغرافیا*...، ۳۱۷/۱). اقتصاد برخوار ومیمه بر کشاورزی، دامداری و قالی‌بافی و کار در کارخانه‌ها متکی است (*فرهنگ*، همانجا).

شهرستان برخوار و میمه از مناطق کهن ایران است که در تاریخ اساطیری ایران هم به آن اشاره شده است و گفته‌اند بهمن‌بن اسفندیار ۳ آتشکده در اصفهان ساخت که یکی از آنها در یکی از روستاهای برخوار قرار داشت (حمزه، ۳۲؛ *مجمل التواریخ*...، ۵۴). برخوار در

سدهٔ ۳ق یکی از رستاقهای اصفهان به شمار می‌رفته است (یعقوبی، ۴۱؛ ابن خرداد به، ۲۰). ابن حوقل از برخوار به عنوان منطقه‌ای آباد که آب آن از کاریز تأمین می‌شده، و محصولاتش پنبه و غلات بوده، یاد کرده است (۳۶۶/۲). در سدهٔ ۸ق برخوار دارای ۳۲ پاره‌دیه بوده، و گز بزرگ ترین آنها به شمار می‌رفته است (حمدالله، ۵۱). این منطقه تا سدهٔ ۱۲ق آبادیهای معتبر و زمینهای کشاورزی فراوان داشته است که با حملهٔ افغانها ویران، و از شمار مناطق آباد و جمعیت آن کاسته شد و تا اواخر دورهٔ قاجاریه نیز روستاهای آن ویران باقی ماند (اصفهانی، ۳۰۳).

هر چند که تاریخ این منطقه به پیش از اسلام می‌رسد، اما اثر تاریخی مهمی از آن ایام بر جای نمانده است. کهن‌ترین اثر تاریخی آن به زمان سلجوقیان بر می‌گردد که عبارت است از مسجد ومنارهٔ سین در روستای سین که دارای یکی از قدیم ترین کاشیکاریهای دورهٔ اسلامی در ایران است. با توجه به دو کتیبهٔ کوفی این بنا، منار به ۵۲۶ ق و ساختمان به ۵۲۹ق تعلق دارد (*دایرةالمعارف* ...، ۸۵؛ مشکوتی، ۲۹؛ همایی، ۱۱). مسجد و منارهٔ واقع در گز ــ یکی از شهرهای این شهرستان ــ هم اصلاً از آثار دورهٔ سلجوقی است که در زمان شاه اسماعیل و دیگر شاهان صفوی مرمت شد و بخشهایی به آن افزوده گردید. این مسجد دارای کتیبه‌ای به تاریخ ۱۰۸۵ق و دو سنگاب قدیمی است (*دایرةالمعارف*، ۹۲؛ مشکوتی، ۳۱). در شهر گز همچنین یک کاروانسرای شاه عباسی نیز دیده می‌شود (همو، ۵۳؛ هنرفر، ۸۶۳).

مآخذ: *آمارنامهٔ استان اصفهان* (۱۳۷۵ش)، سازمان برنامه و بودجهٔ استان اصفهان، تهران، ۱۳۷۶ش؛ ابن حوقل محمد، *صورةالارض*، به کوشش کرامرس، لیدن، ۱۹۳۹م؛ ابن خردادبه، عبیدالله، *المسالک و الممالک*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۳۰۶ق؛ اصفهانی، محمد مهدی، *نصف جهان فی تعریف الاصفهان*، به کوشش منوچهر ستوده، تهران، ۱۳۶۸ش؛ *تقسیمات کشوری* (۱۳۷۹ش)، دفتر تقسیمات کشوری، وزارت کشور، تهران، شم ۲؛ جعفری، عباس، *دایرةالمعارف جغرافیایی ایران*، تهران، ۱۳۷۹ش؛ *جغرافیای کامل ایران*، وزارت آموزش و پرورش، تهران، ۱۳۶۶ش؛ حمدالله مستوفی، *نزهةالقلوب*، به کوشش لسترنج، لیدن، ۱۳۳۱ق/۱۹۱۳م؛ حمزهٔ اصفهانی، *تاریخ سنی ملوک الارض و الانبیاء*، بیروت، ۱۹۶۱م؛ *دایرةالمعارف بناهای تاریخی ایران در دورهٔ اسلامی* (مساجد تاریخی)، به کوشش محمد مهدی عقابی، تهران، ۱۳۷۸ش؛ *سرشماری عمومی نفوس ومسکن* (۱۳۷۵ش)، نتایج تفصیلی، شهرستان برخوار و میمه، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۷۶ش؛ *فرهنگ جغرافیایی آبادیهای کشور* (اصفهان)، ادارهٔ جغرافیایی ارتش، تهران، ۱۳۶۷ش، ج ۷۱؛ *مجمل التواریخ و القصص*، به کوشش محمد تقی بهار، تهران، ۱۳۱۸ش؛ مشکوتی، نصرت الله، *فهرست بناهای تاریخی و اماکن باستانی ایران*، تهران، ۱۳۴۹ش؛ همایی، جلال الدین، *تاریخ اصفهان* (هنر و هنرمندان)، به کوشش ماهدخت بانو همایی، تهران، ۱۳۷۵ش؛ هنرفر، لطف الله، *گنجینهٔ آثار تاریخی اصفهان*، اصفهان، ۱۳۴۴ش؛ یعقوبی، احمد، *البلدان*، نجف، ۱۳۳۷ق/۱۹۱۸م.

شیوا جعفری

بَرْخوردارِ فَراهی، متخلص به ممتاز، فرزند محمود ترکمان، ادیب، شاعر و قصه‌پرداز سدهٔ ۱۱ق/۱۷م که در دستگاه حاکمان صفوی به منشیگری روزگار می‌گذراند. دربارهٔ او دانسته‌هایی اندک در دست است که بیشترین آنها برگرفته از مقدمهٔ وی بر کتاب *محبوب القلوب* است. زمان تولد او را اوایل سدهٔ ۱۱ق حدس زده‌اند (ظهورالدینوف، ۲۳؛ ذکاوتی، ۴، ۵) و زادگاهش را به تحقیق، شهر فراه دانسته‌اند (ظهورالدینوف، همانجا).

برخوردار، چنانکه خود می‌نویسد، مقدمات علوم را در زادگاه خود فراگرفت و سپس به نویسندگی و شاعری روی آورد (ص ۹). او پس از مدتی از فراه خارج شد و به مرو شاهجهان رفت و به خدمت اصلان‌خان حاکم آن شهر درآمد و زندگی آسوده‌ای را آغاز کرد، ولی پس از دو سال آنجا را ترک گفت و روانهٔ اصفهان گردید (همو، ۱۰) و منشی حسن قلی خان قورچی، حاکم اصفهان (۱۰۰۷-۱۰۲۹ق/۱۵۹۹-۱۶۲۰م) شد (همانجا؛ ذکاوتی، ۱).

برخوردار در اصفهان به پیشنهاد یکی از دوستانش، مجموعه‌ای از حکایات شفاهی وکتبی فراهم آورد و آن را *رعنا و زیبا* نام نهاد (ص ۱۲؛ صفا، ۱۸۰۲/۵) و به مرور ایام، قصه‌هایی بدین مجموعه افزود تا شمار آنها را به ۴۰۰ رساند و این مجموعه را *محفل آرا* نامید (ص ۱۳). در این زمان هوای خراسان به سرش افتاد. ابتدا به زادگاه خود فراه بازگشت و پس از مدتی راهی هرات شد و از آنجا به مشهد و سپس به اُلکای «دُرون» (از توابع درگز) رفت (همو، ۱۳-۱۴) و چون در منشیگری، مهارتی به دست آورده، و منشآتش هم اشتهار یافته بود (نفیسی، ۳۶۲/۱)، به خدمت منوچهر بن قرجقای که در ۱۰۳۵ق/۱۶۲۶م، از طرف شاه عباس به حکومت آن سامان رسیده بود، درآمد و مدت ۳ سال در این کار بماند (برخوردار، ۱۴؛ اسکندربیک، ۱۰۴۰/۳؛ ظهورالدینوف، همانجا؛ صفا، ۱۸۰۳/۵).

در همین احوال یکی از اقوام کُرد ساکن خراسان به نام چمشکزک بر الکای درون تاخت (برخوردار، ۱۷؛ مردوخ، ۹۸). در این تهاجم اموال بسیاری از مردم، از جمله *محفل آرا*، منشآت و دیگر نوشته‌های برخوردار به یغما رفت (برخوردار، ۲۲-۲۳).

برخوردار پس از این واقعه، در هرات و خبوشان (قوچان) اقامت گزید و در هرات، قصهٔ «شمسه و قهقهه» (بخشی از کتاب *محفل آرا*) را بار دیگر تدوین، و به حاکم آن شهر، یعنی صفی قلی شاملو هدیه کرد؛ اما به سبب فتنه‌انگیزی تنگ‌نظران، ظاهراً مورد بی‌مهری قرار گرفت و به ناگزیر هرات را ترک گفت و به خبوشان بازگشت (ظهورالدینوف، ۲۴).

برخوردار به تشویق دوستان خود، در خبوشان بار دیگر دست به کار بازنویسی و تدوین کتاب از دست رفتهٔ خود، *محفل آرا* شد و آنچه از کتاب به خاطر داشت، بازنوشت وکتابی جدید (در یک مقدمه، ۵ باب و یک خاتمه)، فراهم آورد و نام *محبوب القلوب* بر آن نهاد (نک‍: همانجا).

از پایان زندگی برخوردار و زمان مرگ او اطلاعی در دست نیست، ولی مقبرهٔ او در قریهٔ «یزده» در اطراف شهر فراه (دست‌کم تا پیش از جنگهای داخلی افغانستان) موجود بوده است (مایل هروی، ۷۹).

مهم‌ترین اثر برخوردار، کتاب *محبوب القلوب* است. از او دیوانی تاکنون دیده نشده است و ظاهراً سروده‌های او، همانهاست که در

لابه‌لای قصه‌های *محبوب‌القلوب* آمده است (نک: جم). نفیسی کتابی به نام *احسن السیر* (تاریخ عمومی از آغاز تا دورهٔ صفوی) را به وی نسبت می‌دهد و بر آن است که این کتاب به دستور شاه اسماعیل اول، تدوین شده است (همانجا). سخن نفیسی بنیادی استوار ندارد، زیرا به گفتهٔ استوری (I(1)/535)، *احسن السیر* در سالهای ۹۳۰-۹۳۷ق/۱۵۲۴-۱۵۳۱م، یعنی دست‌کم حدود ۷۰ سال پیش از تولد فراهی تألیف شده است.

مآخذ: اسکندربیک منشی، *عالم‌آرای عباسی*، تهران، ۱۳۵۰ش؛ برخوردار فراهی، *محبوب القلوب ـ محفل آرا ـ رعنا و زیبا* (دورهٔ کامل کتاب)، تهران، ۱۳۳۶ش؛ ذکاوتی قراگوزلو، علیرضا، مقدمه بر *داستانهای محبوب القلوب* برخوردار فراهی، تهران، ۱۳۷۳ش؛ صفا، ذبیح‌الله، *تاریخ ادبیات در ایران*، تهران، ۱۳۷۰ش؛ ظهورالدینوف، ابوبکر، «روزگار و آثار میرزا برخوردار فراهی»، *خراسان*، کابل، ۱۳۶۳ش، س ۴، شم ۲؛ مایل هروی، غلامرضا، حواشی و تعلیقات بر *جغرافیای* حافظ ابرو، تهران، ۱۳۴۹ش؛ مردوخ کردستانی، محمد، *تاریخ*، تهران، ۱۳۷۹ش؛ نفیسی، سعید، *تاریخ نظم و نثر در ایران و در زبان فارسی*، تهران، ۱۳۴۴ش؛ نیز:
Storey, C. A., *Persian Literature*, London, 1927.

علی میرانصاری

بَرْداسْکَن، نام شهرستان و شهری در استان خراسان در جنوب غربی مشهد.

شهرستان برداسکن: این شهرستان از شمال به سبزوار، از جنوب به فردوس و طبس، از خاور به کاشمر و از باختر به کویر نمک محدود است و از یک شهر، دو بخش به نامهای مرکزی و انابد، و ۴ دهستان تشکیل شده که ۱۱۹ آبادی را در بر می‌گیرد (*سرشماری ...*، پانزده، نیز نقشه). نواحی شمالی برداسکن کوهستانی، و نواحی جنوبی و مرکزی آن جلگه‌ای است (فرهنگ ...، ۱۱). به همین‌سبب، اختلاف دما در مناطق مختلف آن بسیار است (گابریل، ۲۱۸). میانگین بارندگی سالانهٔ آن ۱۵۰ میلی‌متر، و آب و هوای آن به سبب نزدیکی با کویر خشک است. دمای مرکز شهرستان، در تابستان به ۴۵° و در زمستان به ۵° سانتی‌گراد می‌رسد (فرهنگ، ۱۲).

بخش شمالی برداسکن را کوههای باغ دشت، پتوگودژ دارو، بغل باغ، سیر، زینو، بیـژ ورد، تک حوض، کال موشی، قلعه تـوت و زنگالـو فراگرفته است. رشته کوهی نیز در غرب این شهرستان وجود دارد که مهم ترین قله‌های آن اینهاست: گورچماق، گورتیجو، شاداب و زرد (همان، ۱۱). رودخانه‌های فصلی و کاریزهای متعددی در این شهرستان جریان دارند، اما مهم ترین رود دائمی آن که بخش اعظم اراضی آن را مشروب می‌سازد، رودخانهٔ برداسکن است که از دامنه‌های کوه ۲'۱۵۰ متری بیژورد واقع در ۲۱کیلومتری شمال برداسکن سرچشمه می‌گیرد و از شمال به جنوب جریان می‌یابد و در سر راه خود روستاهای بیژورد، حاجی آباد، کبودان و نظام آباد را مشروب می کند و وارد شهر برداسکن می‌شود و پس از عبور از این شهر بـا رودخانهٔ سیـر تلاقی می‌کند و رودخانهٔ شور منطقهٔ برداسکن را به وجود می‌آورد. این رودخانه، فصلی و کم آب، و جریانهای سیلابی آن تند و شدید است و سفره آبهای زیرزمینی دشت برداسکن را تغذیه می‌کند (افشین، ۲/۳۹۰).

ویژگیهای اجتماعی و اقتصادی: جمعیت شهرستان برداسکن براساس سرشماری ۱۳۷۵ش، ۶۴'۰۶۵ نفر بوده است که از این شمار ۲۷/۱۱٪ آنها در مناطق شهری و بقیه در مناطق روستایی سکنیٰ داشته‌اند (*سرشماری*، شانزده). اقتصاد منطقه بر کشاورزی استوار و از رواج نسبی برخوردار است و به روش سنتی انجام می‌شود. مهم ترین فرآورده‌های کشاورزی آن عبارتند از گندم، جو، پنبه، زیره، تره‌بار و بنشن. افزون بر این، برخی گیاهان که مصرف صنعتی و دارویی دارند، نیز در منطقه می‌رویند که مهم ترین آنها گل‌گاوزبان، شاتره، ترنجبین و کتیراست. پوشش گیاهی مناسب برای چرای دام نیز وجود دارد و پرورش گوسفند و گاو و شتر به شیوهٔ سنتی از دیگر فعالیتهای اقتصادی مردم شهرستان است. پشم حاصل از دامداری به مصرف قالی‌بافی می‌رسد که از اشتغالات سنتی خانوارهاست (فرهنگ، ۱۱-۱۲). باغداری نیز از رواج نسبی برخوردار است و مهم ترین محصولات آن انگور، سیب، انجیر، آلو، زردآلو، گلابی و هلوست.

شهرستان برداسکن دارای معادن نسبتاً مهمی همچون معدن سرب، مس، قلع و روی است و معدن تکنار در کوههای قله توت در ۴۰ کیلومتری شهر برداسکن و معدن زنگالو در ۷۰کیلومتری شمال باختری مرکز شهرستان از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. فرآورده‌های این معدنها به خارج صادر می‌گردد (همان، ۱۱).

شهر برداسکن: این شهر که مرکز شهرستان برداسکن است، در ۴۵کیلومتری غرب کاشمر واقع شده، و ارتفاع آن از سطح دریا ۹۸۵متر است. شهر در ۵۷° و ۵۶' طول شرقی و ۳۵° و ۱۲' عرض شمالی قرار گرفته است (جعفری، ۱۷۰؛ مفخم، ۶۲). جمعیت آن بر اساس سرشماری ۱۳۷۵ش، ۱۷'۰۸۲ نفر بوده است (*سرشماری*، چهل).

پیشینهٔ تاریخی: اگر چه ناحیه و شهر ترشیز (کاشمر امروزی) که برداسکن از توابع آن است، از پیشینهٔ تاریخی بسیار درازی برخوردار است (نک: خسروی، ۲۰-۲۱، ۳۰-۳۱، ۴۷؛ حکیم، ۳۷۳-۳۷۴)، اما نام برداسکن در منابع کهن دیده نمی‌شود. نخستین منابع تاریخی که از برداسکن نام برده‌اند، به حدود ۱۵۰ سال پیش می‌رسد. از منابع فارسی نخستین بار اعتماد السلطنه از آن نام برده، و آن را قصبه‌ای با ۴ هزار نفر جمعیت و منزل چهارم از راه طبس بـه نیشابور معرفی کرده است (۱/۳-۷۰). همچنین مک گرگور که در اواخر سدهٔ ۱۳ق/۱۹م از خراسان به سوی شمال غربی افغانستان در حرکت بوده، برداسکن را روستایی با آب خوب و آزوقه و راه هموار وصف کرده است (۲/۱۹۵).

در اطراف این شهر آثاری از ۴ قلعهٔ بسیار کهن موجود است که پیشینهٔ آنها به قبل از اسلام می‌رسد (فرهنگ، ۱۲). روستای کشمر که محل سروکهنسال و معروفی بوده است و به گفتهٔ فردوسی نشاندهٔ دست زردشت بوده (نک: خسروی، ۲۳)، و حمدالله مستوفی آن را به جاماسب حکیم نسبت داده است (ص ۱۴۳)، در فاصلهٔ اندکی از برداسکن قرار دارد.

از دیگر بناهای تاریخی مهم این شهر می‌توان منارهٔ فیروزآباد را نام برد که در ۱۷کیلومتری شهر برداسکن واقع است. این مناره که از آجر ساخته شده، ۱۸متر ارتفاع دارد و مربوط به سدهٔ ۷ق/۱۳م است (مشکوتی، ۹۱؛ خسروی، ۱۱۴ـ ۱۱۵). همچنین مقبره یا برج علی‌آباد که به برج کشمر نیز معروف است و در فاصلهٔ اندکی از روستای کشمر واقع شده، از آثار باستانی با ارزش برداسکن به شمار می‌رود (همانجاها). این بنا نیز از یادگارهای سدهٔ ۷ق است (گابریل، ۲۱۵). دیگر آثار تاریخی شهر اینهاست: مزار امام‌زاده سیدالحسینی در جنوب غربی روستای سرنخواب در ۴۵ کیلومتری غرب برداسکن؛ مزار خانقاه در ۲۴کیلومتری شمال برداسکن؛ مزار امام زاده سیدابراهیم و نیز مزار بی‌بی‌حوا در شمال جادهٔ برداسکن به شهرآباد؛ مزار کوشه در سمت جنوبی جادهٔ مذکور و نیز مزار امام زاده سید هاشم در قریهٔ انابد (خسروی، ۱۲۹).

مآخذ: اعتماد السلطنه، محمدحسن، *مطلع الشمس*، تهران، ۱۳۵۵ش؛ افشین، یدالله، *رودخانه‌های ایران*، تهران، ۱۳۷۳ش؛ جعفری، عباس، *گیتاشناسی ایران* (دائرةالمعارف جغرافیایی ایران)، تهران، ۱۳۷۹ش؛ حکیم، محمدتقی، *گنج دانش (جغرافیای تاریخی شهرهای ایران)*، به کوشش محمد علی صوتی و جمشید کیانفر، تهران، ۱۳۶۶ش؛ حمدالله مستوفی، *نزهة القلوب*، به کوشش لسترنج، لیدن، ۱۳۳۱ق/۱۹۱۳م؛ خسروی، محمدرضا، *تاریخ کاشمر*، مشهد، ۱۳۷۲ش؛ *سرشماری عمومی نفوس و مسکن* (۱۳۷۵ش)، استان خراسان، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۷۶ش؛ *فرهنگ جغرافیایی آبادیهای کشور* (کاشمر)، ادارهٔ جغرافیایی ارتش، تهران، ۱۳۶۳ش، ج ۴۲؛ گابریل، آلفونس، *عبور از صحاری ایران*، ترجمهٔ فرامرز نجد سمیعی، مشهد، ۱۳۷۱ش؛ مشکوتی، نصرت الله، *فهرست بناهای تاریخی و اماکن باستانی ایران*، تهران، ۱۳۴۹ش؛ مفخم پایان، لطف الله، *فرهنگ آبادیهای ایران*، تهران، ۱۳۳۹ش؛ مک‌گرگور، سی. م.، *شرح سفری به ایالت خراسان و شمال غربی افغانستان*، ترجمهٔ اسدالله توکلی طبسی، مشهد، ۱۳۶۸ش.

محمد سیدی

بَرْدْسیر، شهرستان و شهری در استان کرمان که از آن به مشیز نیز یاد می‌شود.

وجه تسمیه: بردسیر معرب بردشیر مأخوذ از به اردشیر است. این نام در زبان پهلوی «وِهْ اَرْتَخْشیر» بوده که بعدها به «وه اردشیر» و «بِه‌اردشیر» تبدیل شده است (نک: نولدکه، ۶۱؛ بارتولد، 137؛ لسترنج، 303). برخی از جغرافی‌نویسان نام بردسیر را به معنای منطقهٔ سردسیر در مقابل گرمسیر آورده‌اند (نک: زین‌العابدین، ۱۳۴). تا قرن ۸ق/۱۴م نام بردسیر بر مرکز ولایت کرمان (شهر کنونی کرمان) اطلاق می‌شد. پس از این تاریخ، نام کرمان نیز در منابع به‌جای بردسیر به‌کار برده می‌شده است (نک: شبانکاره‌ای، ۱۸۸). ظاهراً از قرن ۱۰ق به بعد نام بردسیر دیگر برای اطلاق به مرکز ایالت به‌کار برده نشد (EI^2, V/150). بردسیر به تدریج به ناحیهٔ کوهستانی غربی کرمان (بلوک بردسیر) و در نهایت به‌صورت عام به آبادی مشیز اطلاق شده است (وزیری، *جغرافیا*...، ۱۳۳).

شهرستان بردسیر: این شهرستان از شمال به شهرستانهای کرمان و رفسنجان، از شرق به شهرستان کرمان، از جنوب به شهرستان بافت، و از مغرب به شهرستانهای رفسنجان و سیرجان محدود است (*سرشماری*...، نقشه). شهرستان بردسیر از یک بخش، ۶ دهستان و ۳ شهر به نامهای بردسیر، گلزار و نگار تشکیل شده است (*نشریه*...، ۴۲). این شهرستان در دره‌ای با جهت شمال غربی ـ جنوب شرقی در جنوب غربی کرمان واقع است. دره دارای شیب ملایمی است که ارتفاع آن میان ۱٬۹۷۰ و ۲٬۳۰۰ متر از سطح دریا تغییر می‌کند (میرحیدر، ۴۶۹). کوه کله گاو در شمال غربی درهٔ بردسیر، کوههای بالدراز و کله قرمز در حد شمالی دره، کوههای جوپار در حد شرقی دره، کوه هزار در جنوب درهٔ بردسیر (همو، ۴۶۹ـ۴۷۰)، کوه توم بلوچی در مغرب کوه هزار، کوه سنگ صیاد و کوههای اهورک و نارپ در مغرب آن، کوه چهل تن در گوشهٔ جنوب غربی دره، کوه پنج در مغرب درهٔ بردسیر، کوه شاه یا لاله‌زار در جنوب دره، و کوه بیدخون (بیدخان) در جنوب شرقی شهرستان واقع است (همو، ۴۷۰؛ رزم‌آرا، ۱۰۲ـ ۱۰۳).

از رودهای مهم این شهرستان لاله‌زار است که از کوههای لاله‌زار و بیدخون سرچشمه می‌گیرد؛ سپس با پیوستن رودخانه‌های فصلی پرشمار به آن و آبیاری نمودن زمینهای جنوب شهر بردسیر به نام رود آب بخشا از حدود یک کیلومتری شرق بردسیر عبور می‌کند. این رود در جهت شمال باختری ادامه می‌یابد و سپس به نام کبوترخان در زمینهای شرق رفسنجان فروکش می‌نماید (*فرهنگ*...، ۳۶؛ میرحیدر، ۴۷۲). بعد از لاله‌زار، رود چاری از لحاظ اهمیت دومین رود درهٔ بردسیر است (همانجا). از آبهای راکد شهرستان می‌توان به دریاچهٔ ترشاب و دریاچهٔ حلبی‌ساز اشاره کرد (*جغرافیا*...، ۹۴۳/۲). کاریزها و چاههای ژرف زیادی نیز در اطراف بردسیر وجود دارد (*فرهنگ*، همانجا).

آب و هوای این شهرستان معتدل و کوهستانی، و زمستانهای آن سرد است. این شهرستان میدان وزش بادهای موسمی و فصلی است (*جغرافیا*، همانجا).

جمعیت شهرستان در سرشماری ۱۳۷۵ش، ۶۵٬۷۴۵ نفر بوده است که از این شمار ۳۹/۶۱٪ در نقاط شهری و ۵۷/۹۵٪ در نقاط روستایی سکنیٰ داشته‌اند (*سرشماری*، شانزده). تیره‌های گودری، کماجی، خضری و کورکی از طایفهٔ افشار در اطراف این شهرستان به شیوهٔ چادرنشینان زندگی می‌کنند (*فرهنگ*، ۳۷).

کشاورزی عمده‌ترین فعالیت و درآمد اقتصادی مردم این شهرستان را تشکیل می‌دهد. مهم‌ترین فرآورده‌های کشاورزی بردسیر گندم، جو، چغندرقند، پنبه، دانه‌های روغنی، سیب‌زمینی، پسته، میوه و تره‌بار است. در بیشتر مزارع همراه با کشاورزی، دامداری به ویژه پرورش گوسفند رواج دارد. مهم‌ترین صادرات بردسیر اینهاست: غلات، چغندرقند، مواد لبنی، پشم، پنبه، قالی، گلیم و جاجیم (همانجا؛ *جغرافیا*، ۹۴۴/۲؛ میرحیدر، ۴۷۵). این شهرستان به سبب قرار گرفتن در مسیر راه کرمان ـ سیرجان ـ بندرعباس، از اهمیت ارتباطی فراوان برخوردار

است (جغرافیا، همانجا).

شهر بردسیر: این شهر در ۵۶° و ۳۴′ طول شرقی و ۲۹° و ۵۵′ عرض شمالی، و در ارتفاع ۲٬۰۴۰ متری از سطح دریا واقع است (پاپلی، ۹۶). جمعیت شهر بردسیر طبق سرشماری ۱۳۷۵ش، ۲۵٬۵۲۴ نفر بوده است (*سرشماری*، چهل).

آثار تاریخی: سابقهٔ تاریخی شهرستان بردسیر به دورهٔ پیش از اسلام برمی‌گردد و براساس کشفیات باستان‌شناسی، قدمت سکنیٰ در تل ابلیس (در ۱۸ کیلومتری جنوب شرقی شهربردسیر نزدیک روستای علی‌آباد) حدود ۷ هزار سال تخمین زده شده است (نک: میرحیدر، ۴۶۶-۴۶۹). در روستای نگار (قنات باغ‌نگار) در ۱۸ کیلومتری جنوب شرقی بردسیر که راه اصلی کرمان به بافت از آن می‌گذرد، ویرانه‌های مسجدی کهن با مناره‌ای از دورهٔ سلجوقی به‌نام برج نگار، با کتیبه‌ای به خط کوفی در آن قرار دارد. ظاهراً این ویرانه‌ها با مقر شهر تاریخی خَنّاب (ابن اثیر، ۵۴۷/۹: جناب؛ مقدسی، ۳۴۷: خوناوب) مطابقت دارد که در مسیر راه سیرجان و بم قرار داشته است. به نوشتهٔ مقدسی این شهر در قرن ۴ق/۱۰م مسجد جامعی در میان بازار داشته، و دارای کشتزارهای فراوان بوده است (ص ۳۴۸).

آبادی کوچک غویرا (یا غُبیرا) در حدود ۴۵ کیلومتری شرق شهر بردسیر نیز دارای آثار تاریخی است. به گفتهٔ مقدسی غبیرا دارای کهن‌دژی بوده، و مسجد جامع آن در میان شهر، و بازار آن در بیرون شهر توسط ابن الیاس ساخته شده بوده است (همانجا). روستای قلعه عسکر در حدود ۶۴ کیلومتری جنوب شهر بردسیر دارای کاروانسرایی قدیم (از دورهٔ قاجاریه) است (وزیری، *جغرافیا*، ۱۳۵). بردسیر زیارتگاهی به نام بقعهٔ پیر برحق جارسوز از قرن ۷ق/۱۳م دارد که احتمالاً روی آتشکده‌ای بنا شده است (فرهنگ، همانجا). این بقعه دارای تزیینات گچبری و خطوط کوفی و نقاشیهای بسیار جالب، و آرامگاه ۳ تن از مشاهیر است (همانجا).

پیشینهٔ تاریخی: از مشیز نخستین‌بار در اوایل سدهٔ ۶ق/۱۲م در *عقدالعلیٰ* با عنوان مرغزار مشیز یاد شده است (افضل‌الدین، ۹۸). در دورهٔ سلاجقهٔ کرمان، آبادی مشیز مرغزار پهناوری بود که همه ساله احشام و اسبها را در آنجا به چرا می‌بردند و امرای ولایت در آنجا به ییلاق می‌رفتند (نک: محمد بن ابراهیم، ۸۱). قرارگیری این شهر بر سر راههای اصلی، آن را به محل کشاکش و نزاع در برخی مقاطع تاریخی تبدیل کرد (مثلاً نک: ناصرالدین، ۳۳-۳۴، ۷۵-۷۶؛ مرعشی، ۵۴، ۶۸-۶۹).

در ۱۲۰۵ق/۱۷۹۱م لطفعلی‌خان زند از راه سیرجان وارد مشیز شد و محمدقلی‌خان آرشلوی مشیزی، رئیس بلوک بردسیر از وی استقبال کرد (وزیری، *تاریخ*، ۳۴۳). در ۱۲۰۸ق آقامحمدخان قاجار برای تصرف قلعهٔ مشیز با لطفعلی‌خان جنگید و او را شکست داد و لطفعلی‌خان ناچار به کرمان گریخت (هدایت، ۲۵۳/۹). در ۱۲۵۷ق/ ۱۸۴۱م قلعهٔ مشیز به تصرف آقاخان محلاتی درآمد و از آنجا فتح‌نامه به اطراف و اکناف فرستاد (همو، ۲۴۸/۱۰، ۲۶۰).

میرزاآقاخان کرمانی از آزادی‌خواهان عصر مشروطیت، در قلعهٔ مشیز از دهات بلوک بردسیر متولد شد (باستانی، ۲۳۰). مقارن دورهٔ قاجار، مشیز قلعهٔ معروفی به نام ابردژ داشت. این قلعه مقر عامل حکمران کرمان و ضابط املاک خالصهٔ بلوک بردسیر بود (وزیری، *جغرافیا*، ۱۳۶؛ رزم‌آرا، ۱۰۵). به گفتهٔ وزیری در همین دوره، بلوک بردسیر دارای محصولات کشاورزی انبوهی بود که به ویژه نخود آن از طریق بندرعباس به هندوستان صادر می‌شد (همانجا).

مآخذ: ابن اثیر، *الکامل*؛ افضل‌الدین کرمانی، احمد، *عقد العلیٰ*، به کوشش علی‌محمد عامری نائینی، تهران، ۱۳۵۶ش؛ باستانی‌پاریزی، محمدابراهیم، *تعلیقات بر جغرافیای کرمان* (نک: هم، وزیری)؛ پاپلی یزدی، محمدحسین، *فرهنگ آبادیها و مکانهای مذهبی کشور*، مشهد، ۱۳۶۷ش؛ *جغرافیای کامل ایران*، وزارت آموزش و پرورش، تهران، ۱۳۶۶ش؛ رزم‌آرا، علی، *جغرافیای نظامی کرمان*، تهران، ۱۳۲۳ش؛ زین‌العابدین شیروانی، *بستان السیاحة*، تهران، ۱۳۱۵ق؛ *سرشماری عمومی نفوس و مسکن (۱۳۷۵ش)، نتایج تفصیلی، شهرستان بردسیر*، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۷۶ش؛ شبانکاره‌ای، محمد، *مجمع الانساب*، به کوشش هاشم محدث، تهران، ۱۳۶۳ش؛ *فرهنگ جغرافیایی آبادیهای کشور* (سیرجان)، ادارهٔ جغرافیایی ارتش، تهران، ۱۳۶۲ش، ج ۱۰۵؛ محمد بن ابراهیم، *سلجوقیان و غز در کرمان*، به کوشش باستانی‌پاریزی، تهران، ۱۳۴۳ش؛ مرعشی صفوی، محمدخلیل، *مجمع التواریخ*، به کوشش عباس اقبال آشتیانی، تهران، ۱۳۲۸ش؛ مشیزی (بردسیری)، محمدسعید، *تذکرهٔ صفویهٔ کرمان*، به کوشش باستانی‌پاریزی، تهران، ۱۳۶۹ش؛ مقدسی، محمد، *احسن التقاسیم*، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۷م؛ میرحیدر، دُرّه، «گزارشی از یک مطالعهٔ جغرافیایی»، *مجلهٔ دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران*، تهران، ۱۳۴۶ش، س ۱۴، شم ۴؛ ناصرالدین منشی کرمانی، *سمط العلی*، به کوشش عباس اقبال آشتیانی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ *نشریهٔ دفتر تقسیمات کشوری*، معاونت سیاسی اجتماعی وزارت کشور، تهران، ۱۳۷۹ش، شم ۲؛ نولدکه، تئودر، *تاریخ ایرانیان و عربها در زمان ساسانیان*، ترجمهٔ عباس زریاب، تهران، ۱۳۵۸ش؛ وزیری کرمانی، احمدعلی، *تاریخ کرمان*، به کوشش باستانی پاریزی، تهران، ۱۳۴۰ش؛ همو، *جغرافیای کرمان*، به کوشش باستانی‌پاریزی، تهران، ۱۳۵۳ش؛ هدایت، رضاقلی، *ملحقات روضة الصفا*، تهران، ۱۳۳۹ش؛ نیز:

Barthold, W.W., *An Historical Geography of Iran*, tr. S. Soucek, Princeton, 1984; EI[2]; Le Strange, G., *The Lands of the Eastern Caliphate*, London, 1966.

ابوالحسن مبین

بَرْدُالْعَجوز، یا ایام العجوز، اصطلاحی که بر ۵ یا ۷ روز از روزهای سرد پایان زمستان اطلاق می‌شود. در فرهنگ و ادبیات ایران این ایام را بردعجوز (سعدی، ۱۰۱؛ *آنندراج*، ۶۵۹/۱)، روزگار عجوز و سرمای پیرزن (بیرونی، *التفهیم*، ۲۶۲-۲۶۳) می‌نامیدند و امروز هم در تداول عام مردم تهران آن را سرما پیرزن می‌خوانند. برخی، عجوز (پیرزن) را عَجُز (= آخر، دنباله) خوانده‌اند، زیرا که این روزها به آخر زمستان می‌افتد (همانجا؛ طبرسی، ۵۱۶/۹). بردالعجوز از ۲۶ شباط (دومین ماه زمستان و پنجمین ماه سریانی) آغاز می‌شود. اگر سال کبیسه باشد، ۴ روز آن در شباط و ۳ روزش در آذار (آخرین ماه زمستان و ششمین ماه سریانی) می‌افتد، و الا ۳ روز آن در شباط و ۴ روزش در آذار خواهد بود (بیرونی، *الآثار...*، ۲۵۴). در گاه شماری ایران، سرما پیرزن با ۳ روز آخر بهمن و ۴ روز اول اسفند تطبیق می‌کند (*آنندراج*،

همانجا؛ *لغت‌نامه*...، ذیل برد).

اعراب برای هر یک از این ۷ روز نام خاصی به کار می‌برند: صِنّ، روزی که سرما در آن شدت می‌گیرد؛ صِنَّبْر، باد سرد و شدت سرما (نک: همان، ذیل صنبر)؛ وَبْر، زداینده آثار این روزها؛ آمِر، مردم را به ترس از خود امر می‌کند؛ مُؤتَمِر، برای آزار مردم مشاوره می‌کند؛ مُعَلِّل، به بهانهٔ کاستن از سرمای خود، مردم را فریب می‌دهد؛ مُطفِئُ الجَمر، سرمای این روز چنان سخت است که آتش را خاموش می‌کند. این روز را مُکفِئ القِدر، یعنی روزی که باد سرد آن آتش زیر دیگ را خاموش می‌کند (نک: مسعودی، ۴۱۱/۳؛ نیز بیرونی، همانجا)، نیز خوانده‌اند (قس: میدانی، ۴۶۲).

یعقوب بن اسحاق کندی کتابی دربارهٔ ایام العجوز نوشته که بیرونی ضمن اشاره به آن، به نقل از وی سبب دگرگونی و سردشدن هوا در این روزها را رسیدن آفتاب به تربیع اوجش دانسته است (بیرونی، *التفهیم*، ۲۶۳). منجم گنابادی این حالت را فقط زمانی که اوج آفتاب در اواخر جوزا باشد، درست می‌داند (نک: باب پانزدهم، شرح ایام عجوز).

ایام عجوز را با ایام نحس و شومی تطبیق داده‌اند که بنابر اشارات *قرآن کریم*، قوم عاد بر اثر تندباد سردی که ۷ شب و ۸ روز بر ایشان وزید، نابود شدند (الحاقة /۶۹/ ۷-۸؛ نیز نک: فصلت /۴۱/ ۱۶: ایام نَحِساتٍ؛ قمر/۵۴/ ۱۹: یَوْمِ نَحْسٍ). بنابر روایات از میان این قوم، تنها پیرزنی باقی ماند که بر آنها عزاداری می‌کرد و او نیز روز هشتم درگذشت (بیرونی، *الآثار*، ۲۵۴-۲۵۵؛ قزوینی، ۷۲؛ طبرسی، همانجا؛ خواندمیر، ۳۴؛ میرخواند، ۷۶؛ ابوالفتوح، ۳۸۶/۵).

از قدیم در فرهنگ عامهٔ مردم کشورهایی مانند ایران، عراق، شبه جزیرهٔ عربستان، و کشورهای اطراف و نزدیک دریای مدیترانه مانند ترکیه، سوریه، لبنان، مصر، لیبی، مراکش و الجزایر به این ایام اشاره شده (نک: EI², I/793)، و نامهایی خاص برای آنها به کار رفته است؛ مثلاً آن را در ترکیه، ایران، سوریه، لبنان و مصر ایام العجوز یا بردالعجوز می‌خوانند؛ بربرهای مراکش آن را عجوز (پیرزن)، و در شمال مراکش «یوم السیىء» یا «ایام النسیء» می‌گویند. در مصر، تونس، الجزایر و مراکش به این ایام «طقس البارد» یا «طقس السیئ» و یا «فترة العنزة» هم می‌گویند (همانجا). ایام العجوز در میان کردها به «زیپ» (افندی، ۱۲۰) و نزد مردم لرستان و ایلام به «دایا» معروف است (اسدیان، ۲۱۱).

اصطلاح بردالعجوز اشاره به افسانه‌هایی است که در آنها یک پیرزن نقش اصلی را دارد. مثلاً پیرزنی دورهٔ سردی را پیش بینی می‌کند، یا پیرزنی از سرما می‌میرد. همچنین در فرهنگ عامهٔ مردم داستانهایی دربارهٔ پیرزن و گوساله‌اش، پیرزن و بزش، و پیرزن و رمه‌اش هست که از اعصار دور به ما رسیده است و همه با پدیده‌های خاص هواشناسی ارتباط دارند (نک: EI²، همانجا). ایرانیان این سرما را مظهر پیرزنی می‌دانند که دو پسر به نام اَهمن و بهمن دارد. اهمن و بهمن نیز هر یک ۱۰ روز را به‌خود اختصاص داده‌اند. پس از چلهٔ کوچک زمستان، اهمن از اول ماه اسفند و بهمن از یازدهم اسفند آغاز می‌گردد. با تمام شدن دورهٔ ۲۰ روزهٔ اهمن و بهمن، بـه اضافهٔ ۵ روز (پنجهٔ دزدیده، پنجهٔ مسترقه) که برای جبران کسری سال شمسی در قدیم بـه آخر سال می‌افزودند، سرما پیرزن از ۲۶ اسفند آغاز می‌شود (انجوی شیرازی، ۱۳۹/۲). از جمله افسانه‌های مربوط به بردالعجوز آن است که گفته‌اند پیرزنی چند شتر ماده داشت؛ با گرم شدن هوا و نیاز شترها به سرما برای جفت گیری، پیرزن نزد حضرت محمد(ص) می‌رود و کمک می‌خواهد. پیغمبر از خداوند می‌خواهد تا سرما را باز گرداند. با آمدن دوبارهٔ سرما، شترهای پیرزن جفت‌گیری می‌کنند (ماسه، I/182؛ ساعدی، ۳۶-۳۷؛ مکری، ۲۶). پندار کردها در مورد ایام‌العجوز مبتنی بر افسانه‌ای است که در آن اهمن و بهمن، فرزندان سرما پیرزن، پس از اینکه دورهٔ عمرشان به سر می‌رسد، می‌میرند و پیرزن به کوه می‌رود و به عزاداری می‌پردازد و به مردم می‌گوید اگر فرزندانم نیستند، من زنده‌ام و به خانه‌های شما می‌آیم و سرما می‌آورم. او از خشم زیورهای خود را پاره می‌کند و به زمین می‌ریزد که سبب بارانها و تگرگهای اواخر زمستان و اوایل بهار می‌شود (برای اطلاع بیشتر، نک: همو، ۲۴-۲۵). کردها در این ایام از خانه بیرون نمی‌روند، زیرا این ایام را نحس می‌دانند (افندی، همانجا).

مردم لرستان و ایلام معتقدند که «دایا» (سرما پیرزن) دارای دو فرزند به نام اَمِییل و مَمِییل است؛ و مردم همدان برآنند که «ننه پیره‌زن» دو پسر به نامهای اهمن و بهمن و یک دختر به نام «آفتاب به حوت» دارد. هنگامی که ننه پیرزن فرزندانش را از دست می‌دهد، از شدت غم و اندوه به دنبال آنها به کوه می‌رود. چون آنها را نمی‌یابد، جارویی آتش می‌زند و می‌گوید: «کواهمنم، کوبهمنم، دنیا رو آتش می‌زنم!». در افسانهٔ لرها، سرما پیرزن کندهٔ نیم سوخته‌ای را به هوا پرتاب می‌کند؛ اگر به خشکی بیفتد، خشکسالی خواهد شد و اگر در آب بیفتد، سالی پربرکت در پیش است (اسدیان، ۲۱۱-۲۱۳؛ انجوی شیرازی، ۱۳۹-۱۴۰).

مردم فارس می‌پندارند که سرماپیرزن پس از شدت بخشیدن به سرما، خود را آرایش می‌کند و در «آبْزَک» (تاب) می‌نشیند تا عمو نوروز از راه برسد و از او خواستگاری کند؛ اما خوابش می‌برد و زمانی برمی‌خیزد که سال تحویل شده است و از عمو نوروز هم خبری نیست. در چلهٔ پیرزن یک روز باد می‌آید، می‌گویند پیرزن رُفت و روب می‌کند؛ یک روز تگرگ می‌آید، می‌گویند گلوبند پیرزن پاره شده است (فقیری، ۱۳۸).

در میان اعراب افسانه‌های بسیاری مربوط به ایام العجوز هست. مثلاً پیرزنی پسرانش را از سرمای شدید با خبر ساخته، آنها را از چیدن پشم گوسفندانشان نهی می‌کند. پسران به گفتهٔ مادر اعتنا نمی‌کنند و گوسفندانشان را از دست می‌دهند (علی، ۶۲۷/۴). افسانهٔ دیگر دربارهٔ پیرزن بیوه‌ای است که از پسرانش اجازه می‌خواهد تا ازدواج کند. پسران از او می‌خواهند که ۸ شب از خانه بیرن بماند تا با خواستهٔ او

موافقت کنند. پیرزن در شب هفتم در بیرون از خانه می‌میرد. از این رو، سرمای این روزها را بردالعجوز گفته‌اند (همانجا).

مآخذ: *آنندراج*، محمد پادشاه، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۳۵ش؛ ابوالفتوح رازی، حسین، *روح الجنان و روح الجَنان*، قم، ۱۴۰۴ق؛ اسدیان خرم آبادی، محمد و دیگران، *باورها و دانسته‌ها در لرستان و ایلام*، تهران، ۱۳۵۸ش؛ افندی بایزیدی، محمود، *آداب و رسوم کردان*، به کوشش الکساندر ژابا، ترجمهٔ عزیز محمد پور داشبندی؛ انجوی شیرازی، ابوالقاسم، زمستان، *جشنها و آداب و معتقدات*، تهران، ۱۳۵۴ش؛ بیرونی، ابوریحان، *الآثار الباقیة*، به کوشش ادوارد زاخاو، لایپزیگ، ۱۹۲۳م؛ همو، *التفهیم*، به کوشش جلال‌الدین همایی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ خواندمیر، غیاث‌الدین، *حبیب‌السیر*، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ ساعدی، غلامحسین، *خیاو یا مشکین‌شهر*، تهران، ۱۳۵۴ش؛ سعدی، *گلستان*، به کوشش غلامحسین یوسفی، تهران، ۱۳۶۸ش؛ طبرسی، فضل، *مجمع البیان*، به کوشش هاشم رسولی محلاتی و فضل‌الله یزدی طباطبایی، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ علی، جواد، *المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام*، بیروت / بغداد، ۱۹۷۶م؛ فقیری، ابوالقاسم، *ترانه‌های محلی*، شیراز، ۱۳۴۲ش؛ *قرآن کریم*؛ قزوینی، زکریا، *عجائب المخلوقات*، قاهره، ۱۹۵۶م؛ *لغت نامهٔ دهخدا*؛ مسعودی، علی، *مروج الذهب*، به کوشش باربیه دومنار و پاوه دوکورتی، پاریس، ۱۹۱۷م؛ مکری، محمد، «اهمن و بهمن»، *ماهنو*، تهران، ۱۳۳۱ش، س ۲، شم ۲؛ منجم گنابادی، محمدقاسم، *شرح بیست باب ملامظفر*، چ سنگی، ۱۲۷۴ق؛ میدانی، احمد، *السامی فی الاسامی*، تهران، ۱۳۴۵ش؛ میرخواند، محمد، *روضة‌الصفا*، تهران، ۱۳۳۵ش؛ نیز:
EI[2]; Massé, H., *Croyances et coutumes persanes*, Paris, 1938.

مریم میرفخرایی

بَرْدَعه، یا برذعه، شهری کهن و تاریخی در سرزمین اران (ه م). ویرانه‌های این شهر نزدیک شهر کنونی بردع در جمهوری آذربایجان باقی است («دائرةالمعارف...[1]»، II/145؛ پورداود، ۱۴۲/۲، ۱۵۲). ظاهراً بردعه معرب نام ارمنی پَرتَو است. نامهای دیگری که در متون ارمنی برای این شهر آمده، پروزآپات (= پیروزآباد) (نک: کالان‌کاتواتسی، 39)، بَردَوی (ترور، 21)، پروژکوات (= پیروزکواد) (همو، 266؛ مارکوارت، 118) است. کالان کاتواتسی از شهستان در محل پرتو نام برده (ص 69) که معنای قرارگاه شاهی و نیز شهر بزرگ دارد و مقصود وی شهر پرتو بوده است (سمباتیان، 198). در *حدودالعالم* (ص ۴۱۵)، *نزهةالقلوب* (حمدالله، ۹۱) و *شرفنامه* (نظامی، ۲۷۶-۲۷۷) و برخی دیگر از نوشته‌ها این نام به صورت بردع آمده است. در متون عربی این نام به هر دو صورت برذعه و بردعه آمده است (نک: ابوالفدا، ۶۰). این شهر را «برده‌دار»، و برذعه را معرب نام برده‌دار دانسته، و نوشته‌اند که بعضی شاهان از فراسوی ارمینیه، اسیران و بردگانی به این ناحیه می‌آوردند (نک: یاقوت، ۵۵۸/۱). شاید این نظر درست باشد، زیرا در زبان پهلوی وَرتَک به معنای برده و اسیر آمده است (فره‌وشی، *فرهنگ فارسی...*، ۳۱، *فرهنگ زبان...*، ۵۸۰). نظامی نام کهن بردعه را هَرَوَم نوشته است (*شرفنامه*، ۲۷۷).

شرح بنای بردعه با افسانه‌هایی آمیخته است. دمشقی آن را از بردعة بن ارمینی دانسته است (ص ۲۵۳). بنای آنجا را به فریدون پیشدادی نیز نسبت داده‌اند (باکیخانوف، ۳۱). در اسطوره‌ها آمده است که افراسیاب پس از شکست خوردن از کیخسرو، سرگشته و گریزان به کوهی نزدیک بردع در غاری پناه برد (پورداود، ۱۵۲/۲). پس از کَوَلَک (کبلک، کلبله به عربی قبله) تختگاه کهن اران که از سدهٔ نخست ق م شناخته بود، شهر دیگری پدید آمد که همان پرتو (بردعه) است («تاریخ...[2]»، 78-I/77).

در روایات تاریخی زمان بنای شهر را نیمهٔ دوم سدهٔ ۵م دانسته‌اند (ترور، همانجا). از نوشته‌های ارمنی چنین بر می‌آید که واچه، شاه ارمنستان به فرمان پیروز، شاه ساسانی، شهر بزرگ پروزآپات را بنا نهاد (کالان کاتواتسی، 39؛ ترور، 217). مشخص نیست که پرتو همان شهر پروزآپات است، یا اینکه کاخ و جایگاه پیروز در نزدیکی آن بوده است (همو، 266). گروهی از محققان بنای شهر پرتو را با دوران پادشاهی کواذ (قباد) فرزند پیروز (۴۸۸-۵۳۱م) مربوط دانسته، برآنند که این شهر در زمان کواذ اول به صورت دژ مرزی استواری در برابر هجوم هونها با نام پیروز کواذ بنا شده بود. با بنای این شهر، کولک تختگاه قدیم اران از رونق افتاد (مارکوارت، 118؛ «تاریخ»، I/224)، ولی بعضی معتقدند که پرتو در عهد قباد بازسازی شد (مستوفی، ۱۸۲).

از حفاریهایی که در ۱۳۳۲ش/۱۹۵۳م در این ناحیه آغاز گردید، مشخص شده است که شهر پرتو به فرمان قباد ساخته شد (ترور، همانجا). در سدهٔ ۶م مقر جاثلیق چور (دربند) به پرتو انتقال یافت و این شهر بطرک‌نشین اران شد (همانجا؛ کالان‌کاتواتسی، 57؛ «تاریخ»، I/95). کالان‌کاتواتسی می‌نویسد که در دومین‌سال پادشاهی خسروانوشروان (۵۳۱ - ۵۷۸م)، تختگاه اران به سبب حملهٔ خزران، از چور به پرتو منتقل گردید (ص 71) که در ضمن مرزبان نشین دولت ساسانی بود (ترور، همانجا).

با کشف آثار بسیار کهن، از جمله اشیاء و سکه‌هایی از زمان اسکندر مقدونی، عهد سلوکیان، اشکانیان و دوران آوگوستوس، امپراتور روم، چنین برمی‌آید که این ناحیه پیش از بنای شهر، مسکون بوده است («دائرةالمعارف»، II/145). در آن هنگام از وجود شماری آشوری، یهودی و یونانی نیز در این شهر خبر داده‌اند (کالان کاتواتسی، 77-75). میرزا جمال جوانشیر قراباغی می‌نویسد: «اول شهری که در ولایت قراباغ بنا شد، شهر و قلعهٔ بردع است که در سر رودخانهٔ ترتر (ترثور) و در ۳ فرسخی رود کر واقع است و اهل آن شهر در قدیم ارمنی و یا غیر ملت (غیر مسلمان) بوده‌اند... که در ۳۰۶ق مسلمان شدند» (ص ۴). چنانکه از سرودهٔ نظامی گنجوی برمی‌آید، در روزگار پادشاهی هرمزد چهارم، فرزند خسرو انوشروان، بردع زمستانگاه بانویی از فرمانروایان ارمنستان به نام شمیرا بوده که شاعر او را فرمانروای اران و ارمنستان خوانده، و ترجمهٔ فارسی نام وی را مهین بانو ذکر کرده است (*کلیات...*، ۱۵۴-۱۵۵).

در روزگار خسرو دوم (پرویز) هنگامی که فلاویوس هراکلیوس (هرقل) به قفقاز تاخت، خسرو به بزرگان اران توصیه کرد که «شهر

---

1. *Azarbayjan...* 2. *Istoriya...*

بزرگ پرتو») را ترک گویند و در نواحی استوار به مقاومت دست زنند. گروهی شهر را ترک کردند و در دیگر دژها و استحکامات موضع گرفتند، ولی بسیاری از اهالی از جمله پیشه‌وران که امکان ترک شهر را نداشتند، در پرتو باقی ماندند (کالان کاتواتسی، 77). معلوم نیست که شهر در این واقعه به تصرف رومیان درآمده باشد.

در ۵ق/۶۲۶م خزران که متحد رومیان بودند، از گذرگاه چور گذشتند و خود را به رود کورا رسانیدند. مرزبان ایرانی درصدد تقویت مواضع شهر برآمد، ولی خزران با حملات پی‌درپی، سراسر اران، از جمله بردعه را تصرف کردند و راه گرجستان را در پیش گرفتند (همو، 72). به‌نظر مـی‌رسد که مدت تصـرف اران کـوتاه بود، زیـرا در ۷ق/۶۲۸م، جبغو، خان ترک که با هراکلیوس متحد شده بود، به همراه خزران عازم تصرف اران شد و رسولانی نزد سیما وَشنَسپ مرزبان ایرانی قفقاز فرستاد و خواستار تسلیم شهر شد. مرزبان با خواست آنان موافقت نکرد. ترکان دست به حمله زدند؛ اهالی اران، نخست به بردعه و سپس به کوهستانها گریختند (همو، 90-87؛ رضا، ۱۶۴-۱۶۷؛ آرتامونوف، 57). پس از آن ورازگریگور از دودمان مهرانیان (حک‍ ۷-۱۵ق/۶۲۸-۶۳۶م) زمام امور اران را در دست گرفت (نک: «تاریخ»، I/97-98). در همین سال خزران به بردعه حمله بردند. اهالی ناگزیر شهر را رها کردند، ولی پس از بازگشت خزران، بار دیگر به شهر خود بازگشتند (بارتولد، III/372). جوانشیر فرزند ورازگریگور که مدت ۷ سال در خدمت یزدگرد سوم در پیکار با عربها شرکت کرده بود، پس از شکست دولت ساسانـی، نزد پـدر بازگشت و در بردعـه مقام گزید (کـالان کاتواتسی، 94,98).

در ۲۵ق/۶۴۶م سلمان بن ربیعهٔ باهلی که از سوی خلیفهٔ سوم مأمور فتح اران شده بود، به بردعه رسید و پس از غارت روستاها، شهر را در محاصره گرفت و کنار رود ترتر اردو زد. اهالی پس از مقاومتی اندک تسلیم شدند و به پرداخت جزیه و خراج تن در دادند (بلاذری، ۲۰۳؛ یعقوبی، ۱۶۸/۲؛ اعتمادالسلطنه، ۳۲۸/۱). چنین به نظر می‌رسد که در زمان حملهٔ عرب به فرماندهی سلمان بن ربیعه، در بردعه پادگانی ایرانی مستقر بوده است، زیرا جوانشیر ۷ سال پس از بیعت با عثمان در سالهای ۳۱-۳۲ق/۶۵۲-۶۵۳م به اران بازگشت و فرمانده پادگان ایرانی شهر بردعه را از آنجا بیرون راند و حاکمیت عرب را گردن نهاد (آرتامونوف، 181). پس از عثمان، جوانشیر با کنستانت دوم، امپراتور روم شرقی پیمان اتحاد بست و حمایت او را گردن نهاد (همانجا). این وضع بعدها موجب ناخرسندی معاویه و حکومت شام شد. در نیمهٔ دوم سدهٔ ۱ق/۷م معاویه سپاهی به قفقاز فرستاد. جوانشیر که امیدی به حمایت دولت بیزانس نداشت، از بیم حملهٔ عربها به دربار معاویه رفت (بنیاداف، 77-78).

در دوران خلافت عبدالملک بن مروان (۶۵-۸۶ق/۶۸۵-۷۰۵م)، بردعه به تصرف کامل مسلمانان درآمد. برخی تجدید بنای بردعه را به محمد بن مروان (برادر عبدالملک) نسبت داده‌اند (نک: بلاذری، ۲۰۵).

به‌روزگار منصور خلیفهٔ عباسی (۱۳۶-۱۵۸ق/۷۵۳-۷۷۵م)، آبادانیهایی در شهر بردعه صورت گرفت، چنانکه پس از ری و اصفهان، بزرگ‌ترین شهر منطقه محسوب می‌شد (بارتولد، II(1)/680).

بردعه به روزگار امویان و عباسیان مقر اغلب حکام عرب در ارمینیه بود. پیش از حسن بن قحطبهٔ طایی، یزید بن اسید سلمی عامل خلیفه در ارمنستان و اران بود. وی در شهر بردعه اقامت گزید (ابن اعثم، ۳۶۳/۷). منصور برای جلوگیری از برخورد باخزران از یزید بن اسید خواست تا با دختر خاقان ازدواج کند. با موافقت خاقان، عروس را به بردعه آوردند، ولی بعدها دختر خاقان و فرزندانش در همانجا مردند (همو، ۳۶۴/۷؛ آرتامونوف، 242-241). در عهد هارون‌الرشید، فضل بن خالد برمکی، ابوالصباح را مأمور اخذ خراج کرد، ولی مردم بردعه بر وی شوریدند و او را کشتند (یعقوبی، ۴۲۶/۲).

این شهر تا مدتی ناآرام بود. مهاجرت عربها به قفقاز و اعمال فشار بر اهالی، موجب بروز شورشهای پیاپی به ویژه در نواحی مسیحی نشین می‌شد (بارتولد، VI/233-234). مردم بردعه چند بار بر حکام عرب شوریدند («تاریخ»، I/117). مهاجرت عربها سبب نفوذ زبان عربی شد. مردم آنجا همانند دیگر مردم اران بجز زبان ارانی، به فارسی و عربی نیز سخن می‌گفتند (اصطخری، ۱۹۵).

در اواخر سدهٔ ۳ق بردعه تحت حکومت سمباط ارمنی فرزند آشوت از سلسلهٔ باگراتونی بود که یوسف بن ابی الساج آن را به تصرف آورد (ابن حوقل، ۳۵۰/۱). در ۳۳۲ق (و به قولی ۳۳۳ق/۹۴۵م)، روسها به رود کر رسیدند. مرزبان بن محمد با ۳۰۰ مرد دیلمی و همین اندازه از کردان و صعلوکان جلو ایشان را گرفت و از مردم داوطلب خواست. بجز دیلمیان، آنانکه تاب مقاومت نداشتند، از برابر روسها گریختند و روسها بردعه را گرفتند و مالی گزاف به دست آوردند و زنان و کودکان را به بردگی بردند (ابوعلی مسکویه، ۶۲/۲-۶۷؛ ابن اثیر، ۴۱۲/۸-۴۱۵؛ بارتولد، II(1)/686-688؛ کسروی، ۸۵-۸۷). روسها حدود یک سال بردعه را در تصرف داشتند. سرانجام بیماری طاعون (نک: ابن اثیر، ۴۱۴/۸) در میان آنان شیوع یافت و ناگزیر آن شهر را ترک گفتند (کستلر، ۱۴۶). با حملهٔ روسها، بردعه شکوفایی پیشین را از دست داد و روی به ویرانی نهاد. ابن حوقل که اواسط سدهٔ ۴ق/۱۰م می‌زیسته، دربارهٔ وضع شهر که به احتمال بسیار پس از حملهٔ روسها از آن دیدن کرده، با ابراز تأسف و شگفتی نوشته است که به روزگار وی اختلال شهر بدان پایه رسید که شمار نانواهای شهر به ۵ کاهش یافت، حال آنکه در گذشته بیش از ۱٬۲۰۰ تن بود (۳۳۷/۱).

در ۴۶۰ق/۱۰۶۸م باگرات، فرمانروای ابخاز، به بردعه ــ که سرزمینی اسلامی محسوب می‌شد ــ حمله کرد (حسینی، ۱۰۳). زکریا قزوینی که در سدهٔ ۷ق/۱۳م می‌زیسته، از ویرانی بردعه یاد کرده است (ص ۵۱۲). در جریان حملهٔ مغول، بردعه دچار آسیب فراوان شد، چنانکه از مردم آن کمتر کسی برجای ماند (نک: رشیدالدین، ۳۵۰). بارتولد، نادر شاه را در انهدام نهایی بردعه گناهکار دانسته، و نوشته

است که «... با اجرای کارهایی در جهت آبیاری دشت مغان در قفقاز، خاطره‌ای خوش از خود برجای نهاد، ولی از سوی دیگر انهدام نهایی بردعه به نام او ثبت شده است» (II(1)/782). مؤلف *عالم آرای نادری* در جریان سفر جنگی نادر به قفقاز خلاف این نظر را ابراز داشته، و نوشته است که در رمضان ۱۱۵۷ نادر بر آن شد که بردع را زمستانگاه خود سازد، و بدین‌منظور دستور داد در حوالی بردع در مکانی که از جهت آب و هوا امتیازی داشت، چند هزار دستگاه خانه و سرای مرغوب از نی و چوب ترتیب دادند و سپس از راه آقچه قلعهٔ قزاق عازم گنجه و بردع شدند و در آنجا مقام کردند (محمدکاظم، ۱۰۴۶/۳). این نوشته نمودار آن است که بردعه از آبادانی برخوردار نبوده، و گنجایش پذیرفتن سپاهیان نادر را نداشته است. دیگر آنکه وقتی نادر دستور بنای چند هزار خانه را صادر کرده است، چگونه می‌توان او را به انهدام نهایی بردعه متهم کرد؟

لسترنج می‌نویسد: در سدهٔ ۷ق/۱۳م، زمانی که یاقوت کتاب خود را تألیف کرد، بردعه ویران بود (ص 178). در نخستین سده‌های اسلامی، جغرافی‌دانان مسلمان از آبادانی بردعه و وجود باغها و بوستانها خبر داده‌اند. از محصولات عمدهٔ بردعه ابریشم بوده که به خوزستان صادر می‌شده است. بردعه دارای بازارها، کاروانسراها، مساجد از جمله مسجد آدینه، گرمابه‌ها و دروازه‌های متعدد بوده است. به نوشتهٔ اصطخری (ص ۱۵۶)، ابن حوقل (۳۳۷/۱-۳۳۹) و دیگران، در کنار دروازهٔ کردان بازاری بود که مردم در روزهای یکشنبه گرد می‌آمدند. اصطخری طول و عرض این بازار را یک فرسنگ در یک فرسنگ نوشته است. مردم عراق و خراسان در این بازار که کُرکی نام داشت، جمع می‌شدند (نیز نک: قزوینی، همانجا).

خرابه‌های بردعهٔ قدیم در برابر ایستگاه راه‌آهن داش‌بورون در ۴۵ کیلومتری جنوب ملتقای رودهای کر و ارس نزدیک شهر کنونی بردع باقی است (مینورسکی، ۴۸).

از بزرگان و مشاهیر بردعه می‌توان به محمد بن یحیی بن هلال، محمد ابن عبدالله، ابوبکر مکی بن احمد بن سعدویه، عبدالمجید بن عبیدالله از نوادگان بهزاد بن بهبود، سعید بن عمرو بن عمار، عبدالعزیز بن حسن و ابوعمرو سعید بن قاسم اشاره کرد (سمعانی، ۱۴۶/۲-۱۴۷، ۱۵۲؛ یاقوت، ۵۶۰/۱-۵۶۱).

مآخذ: ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن اعثم کوفی، احمد، *الفتوح*، به کوشش علی شیری، بیروت، ۱۴۱۱ق/۱۹۹۱م؛ ابن حوقل، محمد، *صورة الارض*، به کوشش کرامرس، لیدن، ۱۹۳۸م؛ ابوعلی مسکویه، احمد، *تجارب الامم*، قاهره، ۱۳۳۳ق/۱۹۱۵م؛ ابوالفدا، *تقویم البلدان*، به کوشش رنو و دوسلان، پاریس، ۱۸۴۰م؛ اصطخری، ابراهیم، *مسالک و ممالک*، ترجمهٔ کهن فارسی، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۴۷ش؛ اعتمادالسلطنه، محمدحسن، *مرآة البلدان*، به‌کوشش عبدالحسین نوایی و هاشم محدث، تهران، ۱۳۶۷ش؛ باکیخانوف، عباسقلی، *گلستان ارم*، به کوشش عبدالکریم علی‌زاده و دیگران، باکو، ۱۹۷۰م؛ بلاذری، احمد، *فتوح البلدان*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۸۶م؛ پورداود، ابراهیم، «آتش»، *یسنا*، به کوشش بهرام فره‌وشی، تهران، ۱۳۳۷ش؛ جوانشیر قراباغی، جمال، *تاریخ قراباغ*، باکو، ۱۹۵۹م؛ *حدود العالم*، به کوشش مینورسکی، کابل، ۱۳۴۲ش؛ حسینی، علی، *زبدة التواریخ*، به کوشش محمد نورالدین، بیروت، ۱۴۰۵ق/ ۱۹۸۵م؛ حمدالله مستوفی، *نزهة القلوب*، به کوشش گ. لسترنج، لیدن، ۱۳۳۱ق/ ۱۹۱۳م؛ دمشقی، محمد، *نخبة الدهر*، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ رشیدالدین فضل‌الله، *تاریخ مبارک غازانی*، به کوشش کارل یان، هارتفرد، ۱۳۵۸ق/۱۹۴۰م؛ رضا، عنایت‌الله، *ایران و ترکان در روزگار ساسانیان*، تهران، ۱۳۶۵ش؛ سمعانی، عبدالکریم، *الانساب*، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۳م؛ فره‌وشی، بهرام، *فرهنگ زبان پهلوی*، تهران، ۱۳۴۴ش؛ همو، *فرهنگ فارسی به پهلوی*، تهران، ۱۳۵۸ش؛ قزوینی، زکریا، *آثار البلاد*، بیروت، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م؛ کستلر، آرتور، *خزران*، ترجمهٔ محمدعلی موحد، تهران، ۱۳۶۱ش؛ کسروی، احمد، *شهریاران گمنام*، تهران، ۱۳۵۵ش؛ محمدکاظم، *عالم آرای نادری*، به کوشش محمدامین ریاحی، تهران، ۱۳۶۴ش؛ مستوفی یزدی، محمد مفید، *مختصر مفید*، ویسبادن، ۱۹۸۹م؛ مینورسکی، و.، *تعلیقات بر سفرنامهٔ ابودلف در ایران*، ترجمهٔ ابوالفضل طباطبایی، تهران، ۱۳۴۲ش؛ نظامی گنجوی، *شرف‌نامه*، به کوشش وحید دستگردی، تهران، ۱۳۱۶ش؛ همو، *کلیات خمسه*، تهران، ۱۳۵۱ش؛ یاقوت، *بلدان*؛ یعقوبی، احمد، *تاریخ*، بیروت، دارصادر؛ نیز:

Artamonov, M. I., *Istoriya Khazar*, Leningrad, 1962; *Azarbayjan Sovet ensiklopediyasy*, Baku, 1978; Barthold, W. W., *Sochineniya*, Moscow, vol.II(1), 1963, vol. VI, 1966; Buniyatov, Z., *Azerbaĭdzhan vVII-IXvv.*, Baku, 1965; *Istoriya Azerbaidzhana*, ed. I. A.Guseinov and A.S. Sumbat - zade, Baku, 1958; Kalankatuatsi, M., *Istoriya strani Aluank*, tr. Sh. V., Smbatyan, Erevan, 1984; Le Strenge, G., *The Lands of the Eastern Caliphate*, London, 1966; Marquart, J., *Ērānšahr*, Berlin, 1901; Smbatyan, Sh.V., introd. *Istoriya*... (vide:kalankatuatsi); Trever, K. V., *Ocherki po istorii i kulture Kavkazskoĭ Albanii*, Moscow/Leningrad, 1959.

عنایت‌الله رضا

بَرْدَعی، ابوسعید احمد بن حسین (مق ذیحجهٔ ۳۱۷/ژانویهٔ ۹۳۰)، فقیه و قاضی حنفی و متکلم معتزلی ساکن عراق. اصل او از بردعه شهری در منطقهٔ اران (ه‌م) است (نک: یاقوت، ۵۵۸،۱۸۳/۱؛ سمعانی، ۱۵۲،۱۴۶/۲).

بردعی در سفر حج به بغداد رفت و چون غلبهٔ ظاهریه را در آنجا دید، عزم ماندن کرد. در همین دوران، در مناظره‌ای که با داوود بن علی اصفهانی پیشوای ظاهریان دربارهٔ مسألهٔ بیع «امهات اولاد» داشت، بر او غالب آمد (خطیب، ۹۹/۴-۱۰۰؛ ابواسحاق، ۱۴۱). وی سالیان دراز در بغداد سکنیٰ گزید و در «مشهد دَرب عبده» به تدریس مشغول بود (قرشی، ۲۳۸/۲).

دربارهٔ مشایخ وی گفتنی است که فقه او از طریق اسماعیل بن حماد ابن ابی حنیفه (د ۲۱۲ق/۸۲۷م)، به ابوحنیفه می‌رسد؛ همچنین بردعی نزد مشایخ حنفی ری چون موسی بن نصر رازی (د ۲۶۳ق/۸۷۷م)، علی بن موسی بن نصر و ابوعلی دقّاق رازی فقه آموخته است (خطیب، ابواسحاق، همانجاها؛ قرشی، ۱۶۴/۱، ۶۹/۴؛ لکهنوی، ۱۹، ۲۱). از مشایخ عراقی نیز آنکه بردعی او را به نام آورده، قاضی ابوخازم بصری (د ۲۹۲ق/۹۰۵م) است (همو، ۲۰، به نقل از *الکافی* نسفی).

به هر تقدیر، ریاست حنفیان بغداد پس از ابوخازم به بردعی رسید (نک: قرشی، ۴۹۳/۲). از میان شاگردان وی ابوالحسن کرخی (د ۳۴۰ق/۹۵۱م)، ابوطاهر دبّاس و ابوعمرو طبری (د ۳۴۰ق) قابل ذکرند (ابن ندیم، ۲۰۸؛ خطیب، ابواسحاق، همانجاها؛ قرشی، ۱۶۴/۱). بردعی در ۳۱۷ق برای گزاردن حج به مکه رفت و در جریان قتل عام حجاج توسط ابوطاهر جَنّابی (نک: ابن عماد، ۲۷۴/۲)، در ۱۰ ذیحجه

کشته شد (خطیب، ۱۰۰/۴؛ ذهبی، ۵۲۸).

در بررسی آراء وی، نخست باید متذکر شد که او را از طبقهٔ نهم معتزله و از شاگردان ابوعلی جبایی (د ۳۰۳ق/۹۱۵م) محسوب داشته‌اند (نک: ابن مرتضی، ۱۰۱). وی همانند غالب بصریان و ابوالهذیل، و برخلاف حنفیانی چون ابن عون و علی بن موسی قمی، به «وجوب معرفت معنای نص قبل از وقوع حادثه» قائل بود (عبادی، ۷۲-۷۳). بردعی از آن دسته از عالمان حنفی است که بر لازم الاتباع بودن اقوال صحابه تأکید کرده‌اند؛ بنابر گزارش ابوعمرو طبری، وی قول صحابه را بر قیاس مقدم می‌دانسته، و این دیدگاه را به مشایخ حنفیه منسوب می‌کرده است (سرخسی، *اصول*، ۱۰۵/۲، برای تحلیلی از آن نک: ۱۰۸/۳). همچنین ابوسعید بردعی برخلاف دیدگاه منقول از ابوخازم، اتفاق خلفای راشدین را در صورت وجود قول مخالف، اجماع نمی‌دانست. از فروع فقهی مبتنی بر این نظر باید به مسألهٔ «توریث ذوی الارحام» اشاره کرد؛ بردعی برپایهٔ دیدگاه خود، حکم کردن معتصم خلیفهٔ عباسی را بر رد اموالی که به واسطهٔ ترکاتِ ذوی الارحام در بیت المال جمع شده بود، مخالف قول زید بن ثابت مبنی بر عدم توریث ذوی الارحام و اولویت بیت المال دانست (نک: جصاص، ۴۷۵/۴؛ سرخسی، همان، ۳۱۷/۱؛ نیز *المبسوط*، ۱۳۹/۱۲: نمونه‌ای از آراء خاص فقهی ابوسعید).

از بردعی کتابی با عنوان *مسائل الخلاف* دربارهٔ مسائل اختلافی میان فقهای حنفیه با شافعی برجای مانده که نسخهٔ خطی آن در جامع زیتونهٔ تونس موجود است (نک: زرکلی، ۱۱۴/۱- ۱۱۵؛ GAS, I/439; GALS, I/293).

مآخذ: ابن عماد، عبدالحی، *شذرات الذهب*، قاهره، ۱۳۵۰ق؛ ابن مرتضی، احمد، *طبقات المعتزلة*، به کوشش دیوالد ویلتسر، بیروت، ۱۳۸۰ق/۱۹۶۱م؛ ابن ندیم، *الفهرست*؛ ابواسحاق شیرازی، ابراهیم، *طبقات الفقهاء*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۴۰۱ق/۱۹۸۱م؛ جصاص، احمد، مختصر *اختلاف الفقهاء*، به کوشش نذیراحمد، بیروت، ۱۴۱۷ق/۱۹۹۶م؛ خطیب بغدادی، احمد، *تاریخ بغداد*، قاهره، ۱۳۴۹ق؛ ذهبی، محمد، *تاریخ الاسلام*، حوادث سالهای ۳۰۱-۳۲۰ق، به کوشش عمر عبدالسلام تدمری، بیروت، ۱۴۱۵ق/۱۹۹۴م؛ زرکلی، *اعلام*؛ سرخسی، محمد، *اصول*، به کوشش ابوالوفا افغانی، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۲ق؛ همو، *المبسوط*، بیروت، دارالمعرفه؛ سمعانی، عبدالکریم، *الانساب*، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۳م؛ عبادی، محمد، *طبقات الفقهاء الشافعیة*، به کوشش یوستا ویتستام، لیدن، ۱۹۶۴م؛ قرشی، عبدالقادر، *الجواهر المضیئة*، به کوشش عبدالفتاح محمد حلو، بیروت، ۱۹۸۸م؛ لکهنوی، محمد عبدالحی، *الفوائد البهیة*، قاهره، ۱۳۲۴ق/۱۹۰۶م؛ یاقوت، *بلدان*؛ نیز: GAL,S; GAS.

علی تولّایی

بَرْدَعی، محمد، نک: ابوبکر بردعی.

بَرْدِگی، نک: بندگی، نیز عبد، نیز عتق.

بَرْدْوان، یا بردهامان[1]، شهر و ناحیه‌ای در ایالت بنگال غربی در کشور هندوستان. نام بردوان برگرفته از نام واردهامان[2]، روحانی هندوست. امروزه این شهر را بردهامان نیز می‌نامند (نک: *بریتانیکا*، II/376).

شهر بردوان در ۲۳° و ۱۴′ عرض شمالی و ۸۷° و ۵۱′ طول شرقی در کرانهٔ رودخانهٔ بانکا، و در ۹۵ کیلومتری کلکته واقع است. ادارات دولتی و مراکز تجاری ناحیه در این شهر قرار دارد. جمعیت ناحیهٔ بردوان بنابر آمار ۱۹۹۰م/۱۳۶۹ش برابر با ۵٬۷۴۰٬۰۰۰ نفر بوده است (همانجا؛ «اطلس...[3]»، NITPU: 143, 156).

آثار برجای مانده در بردوان حاکی از پیشینهٔ کهن تاریخی آن است؛ نام بردوان در منابع تاریخی پس از اکبرشاه بابری (سل ۹۶۳-۱۰۱۴ق/ ۱۵۵۶-۱۶۰۵م) یاد شده است. در ۹۸۲ق/۱۵۷۴م بردوان به تصرف نیروهای اکبرشاه درآمد و یکی از محال سرکار شریف در صوبهٔ بنگال شد؛ در دورهٔ جهانگیر بابری (سل ۱۰۱۴-۱۰۳۷ق/۱۶۰۵-۱۶۲۸م) در تیول شیرخان اخفان بود. شاهزاده خرم (شاهجهان بعدی، سل ۱۰۳۷- ۱۰۶۸ق/۱۶۲۸-۱۶۵۸م) پس از شورش بر پدر، بردوان را تصرف کرد. بردوان در سدهٔ ۱۲ق/۱۸م به تصرف مراتهه درآمد و در ۱۱۷۳ق/۱۷۶۰م به شرکت هند شرقی انگلیس واگذار گردید (ابوالفضل، *اکبرنامه*، ۱۱۹/۳-۱۲۰، *آیین اکبری*، ۴۰۶/۱؛ کامگار، ۱۰۰؛ سلیم، ۳۴۰-۳۴۱؛ خان، 28-27؛ «فرهنگ...[4]»، IX/93؛ ایچیسن، II/230؛ اشر، I(4)/237,286).

بردوان خاستگاه و محل زندگی شماری از صوفیان، فقیهان و ادیبان مسلمان و فارسی‌گوی در بنگال است که از برجسته‌ترین آنان می‌توان اینان را نام برد: عبدالله گجراتی، بایزید صوفی، بهرام سقای بردوانی (قدوسی، ۹۷-۹۸، ۱۰۷-۱۰۸)، حفیظ الدین احمد بردوانی (حبیب الرحمان، ۶۵-۶۶)، منشی محمدی خادم بردوانی (همو، ۳۸، ۱۶۷)، سید صدرالدین احمد حنفی قادری بردوانی (همو، ۱۷۱-۱۷۲)، فضل الکریم بردوانی (همو، ۱۶)، مولوی محمد (همو، ۱۱۹)، ولایت حسین بردوانی (همو، ۱۱۳) و شمس‌العلما محمد اسحاق بردوانی (همو، ۱۲۹-۱۳۰).

آثار و بناهای برجامانده در ناحیهٔ بردوان نشان از نفوذ فرهنگ اسلامی در این بخش از سرزمین بنگال و آمیزش آن با فرهنگ بومی آن سرزمین دارد که پیش از دست یافتن بابریان بر این سرزمین آغاز گردیده بود. مسجد مجلس صاحب در ۸۹۸ق/۱۴۹۳م به دستور سلطان شمس‌الدین مظفرشاه (حک ۸۹۶-۸۹۹ق) در این ناحیه ساخته شد و در دورهٔ حکومت سلطان حسین (۸۹۹-۹۲۵ق/۱۴۹۴-۱۵۱۹م) دو مسجدِ پادشاهی و حسین شاهی بنا گردید. مقبرهٔ برخی از صوفیان و دولتمردان در بردوان قرار دارد که شماری از آنها دارای معماری زیبا و باشکوه دورهٔ اسلامی بنگالند؛ از آن جمله‌اند: مقابر عبدالله گجراتی و بهرام سقای بردوانی که در ۹۷۱ق/۱۵۶۴م بنا شده‌اند، مقبرهٔ خواجه انور

1. Bardhaman 2. Vardhamaan 3. *An Atlas...* 4. *The Imperial...*

شهید که از دولتمردان دورۀ عظیم‌الشان (د ۱۱۲۴ق/۱۷۱۲م) بود و مقبره‌اش مجموعه‌ای زیبا و باشکوه از هنر معماری دورۀ بابریان در بنگال است. این مجموعه مشتمل بر مدرسه، استخر و مسجد است و احتمالاً در دورۀ فرخ سیر (حک ۱۱۲۴-۱۱۳۱ق/۱۷۱۲-۱۷۱۹م) تکمیل شد.

در شهر بردوان قصر زیبایی به نام راج باری وجود دارد که جایگاه حکمرانان بردوان بوده است («فرهنگ»، IX/102؛ بریتانیکا، همانجا؛ اشر، 287-286 ,93-92/(4)I؛ نیز NITPU).

مآخذ: ابوالفضل علامی، آیین اکبری، به کوشش بلوخمان، کلکته، ۱۸۷۲م؛ همو، اکبرنامه، به کوشش عبدالرحیم، کلکته، ۱۸۸۶م؛ حبیب‌الرحمان، ثلاثۀ غساله، ترجمۀ عارف نوشاهی، اسلام‌آباد، ۱۴۱۰ق/۱۳۶۸ش؛ سلیم، غلامحسین، ریاض‌السلاطین، به کوشش عبدالحق عابد، کلکته، ۱۸۹۰م؛ قدوسی، اعجاز الحق، تذکرۀ صوفیائی بنگال، لاهور، ۱۹۶۳م؛ کامگار حسینی، مآثر جهانگیری، به کوشش عذرا علوی، علیگره، ۱۹۷۸م؛ نیز:

Aitchison, C. U., *A Collection of Treaties, Engagements and Sanads Relating to India...*, Delhi, 1983; Asher, C. B., *The New Cambridge History of India*, Cambridge, 1992; *An Atlas of India*, Delhi, 1990; *Britannica*,micropaedia,1978;*TheImperial Gazetteer of India*, New-Delhi,1908;Khan,Y.'A.,*The Tá'rîkh-i-Bangála-i Mahábatjangî*, tr. Abdus Subhan, Calcutta, 1982; NITPU, www.wb.nic.in/nitpubody.asp.

مجید سمیعی

بُرْدَه، یا بُرأة، مشهورترین قصیده در مدح حضرت پیامبر(ص). «برده» در اصل گویا بافته‌ای خشن از نوع گلیم بوده که استفاده‌های گوناگون داشته است. روزها آن را به دوش می‌انداختند و بدن را به آن می‌پوشاندند و شبها، جامۀ خواب بوده است. این معانی همه از روایاتی که دربارۀ «بردۀ» حضرت پیامبر(ص) نقل شده، آشکار است (نک: دوزی، ۵۷، بب).

اما رابطۀ برده با شعر عربی، در روزگار حضرت پیامبر(ص) آشکار شده است: کعب بن زهیر پیوسته پیامبر اسلام (ص) را هجو می‌گفت و چون رسول اکرم(ص) خون او را مباح کرد، شاعر به خدمت پیامبر شتافت و قصیده‌ای در اظهار پشیمانی تقدیم آن حضرت کرد. در عوض، حضرت پیامبر(ص)، بردۀ خود را به او بخشید. قصیدۀ کعب که با کلمات «بانت سعاد» آغاز می‌شود، به همین نام شهرت یافته است، نه برده. با اینهمه، ماجرای برده و شَرَفی که نصیب کعب شده بود، در ادبیات عرب شهرتی شگفت یافت و آثار آن در ادب فارسی نیز پدیدار است (مثلاً نک: منوچهری، ۱۱۳، بیت آخر).

حدود ۶۰۰ سال پس از رحلت حضرت پیامبر(ص) ماجرای برده تکرار شد. اما این بار، با آنکه در رؤیا رخ داده بود، چندان شهرت یافت و فراگیر شد که کلمۀ «برده» برای قصیده‌ای که به این مناسبت سروده شده بود، عَلَم گردید.

شرح زندگی بوصیری، برای درک شرایط و احوال اجتماعی و روان‌شناختیی که موجب پدید آمدن قصیده شد، بسیار ضروری است. وی نسبت خود را از قریۀ ابوصیر در مصر یافته است، اما او خود در ۶۰۸ق/۱۲۱۱م در دلاص یا بهشیم زاده شد، حدود ۱۰ سال در قدس زیست و سپس به مدینه رفت؛ پس از آن ۱۳ سال در مکه به تعلیم *قرآن* مشغول شد. آنگاه به بِلْبِیس در کشور خود، مصر بازگشت و آنجا، در حدود سال ۶۵۹ق/۱۲۶۱م در دستگاه دولت، در مقام «مباشر» (کاتب رسمی) به خدمت مشغول شد. ۴ سال بعد، خود مکتب‌خانه‌ای برای تعلیم *قرآن* ایجاد کرد. بوصیری آنجا هم دوام نیاورد و به پشت گرمی ذوق شعری خود، رو به قاهره و درگاه بزرگان نهاد؛ اما چون توفیقی نیافت، دوباره مکتب خانه‌ای به پا کرد و به تعلیم *قرآن* پرداخت. وی عاقبت در ۶۹۴ق/۱۲۹۵م در قاهره درگذشت (ابن شاکر، ۳/۳۶۲ بب؛ صفدی، ۳/۱۰۵ بب؛ نیز نک: هد، بوصیری).

چنانکه ملاحظه می‌شود، بوصیری هیچ‌گاه نتوانست از راه قلم به جایی برسد. شعر او نه فاخر و بلندپایه و پرطمطراق است، و نه لطیف و عاشقانه و شورانگیز. تنها جایی که، به غیر از مدیحۀ معروف، می‌توان شعر او را با لذت خواند، آنجاست که وی به انتقاد از دستگاه اداری مصر، و فساد کارمندان و قاضیان و دیگر طبقات اجتماع می‌پردازد؛ و بدین‌سان، برده از چهرۀ جامعه‌ای که دچار انحطاط گردیده، برمی‌دارد. وی به صراحت اشاره می‌کند که کارمندان، محصولات مردم را می‌دزدند و از این‌راه لباسهای ابریشمین می‌پوشند و باده می‌نوشند؛ کُتّاب، به پارسایی تظاهر می‌کنند، اما شکمهاشان را به مال حرام می‌آکنند؛ قاضیان با تأویلها و تفسیرهای مزورانه، خیانت خود را توجیه می‌کنند؛ قبطیان، ادعای مالکیت مصر را دارند؛ یهودیان ادعاهایی دیگر دارند و مسلمانان با هیچ‌کدام نمی‌سازند. قصیدۀ بسیار مفصلی که ابن شاکر در *فوات* آورده (۳/۳۶۲-۳۶۴)، و آن را مشهور خوانده، آکنده از اینگونه موضوعات است؛ اما قصیده با همۀ اعتباری که از نظر تاریخ و جامعه‌شناسی دارد، شعر ارجمندی به شمار نمی‌آید. بسیاری از قصاید و قطعات مشهور او نیز از همین قبیل است: ماجرای خری که مفتش «شرقیه» به عاریت گرفته بود و پس نمی‌داد، قصیده‌ای با انبوهی اصطلاحات مصری که در شرح تنگدستی خود برای وزیر فرستاد، و نمونه‌های دیگر (نک: مبارک، ۱۸۹ بب).

با اینهمه، قصیده‌ای که به نام «برده» نامزد شده، قصیده‌ای استوار، روان، گویا و دارای نظمی روشن و منطقی است، و بی‌تردید مشهورترین شعری است که در ستایش پیامبر اکرم (ص) سروده شده است، اما اسبابی که دربارۀ سرودن آن نقل کرده‌اند، نیز مهم است، زیرا خود، از جهات گوناگون موجب اعتبار و شهرت بسیار قصیده شده است و از سوی دیگر، علت تسمیۀ آن را به برده آشکار می‌سازد.

گویا آنچنانکه بوصیری خود اشاره کرده، به پیشنهاد زین‌الدین یعقوب از وزرای مصر بود که وی به سرودن چندین قصیده در مدح پیامبر(ص) رو آورد. در همان احوال بیمار شد و نیمی از اندامش فلج گردید. در ایام بیماری قصیده‌ای سرود و نامش را *الکواکب الدریة فی مدح خیر البریة* نهاد و به برکت آن، از خداوند طلب شفا کرد. وی پیوسته آن را می‌خواند و می‌گریست، تا شبی پیامبر(ص) به خوابش آمد، دست

مبارک را بر اندام بیمارش کشید و برده‌ای بر او افکند. نام دیگر قصیده «برأة» به‌معنی شفایابی از همین جا سرچشمه می‌گیرد. اما حکایت معجزه‌آمیز به همین جا ختم نمی‌شود، زیرا براساس روایت، بوصیری که سلامت یافته بود، بامداد از خانه خارج شد و در راه درویشی که او نیز همهٔ آن ماجرا را در خواب دیده بود، قصیدهٔ مدحیه را ــ که هنوز کسی از وجودش خبر نداشت ــ از او طلب کرد (ابن شاکر، ۳/۳۶۸-۳۶۹؛ صفدی، ۳/۱۱۲-۱۱۳). این حکایت، با گذشت زمان، تفصیل بیشتر و افزایش و آرایش بسیار یافته، و مثلاً در بسیاری از شروح، فقیر یا درویشی که بوصیری صبحگاهان دیده بود، به یکی از مشایخ بزرگ به نام شیخ ابورجا تبدیل می‌گردد؛ علاوه بر این، خوابهای دیگری نیز به بوصیری نسبت می‌دهند (نک: شیخ‌الاسلام، ۵-۶).

در روایتی که باز ابن شاکر نقل کرده، و موردتوجه حاجی‌خلیفه بوده است، موضوع برده ستاندن بوصیری موجود نیست؛ به همین سبب حاجی خلیفه با اشاره به روایات گوناگون، این روایت را معقول‌تر می‌پندارد: سعدالدین فارقی که دچار چشم درد شده بود، در خواب می‌بیند که کسی به وجود قصیده‌ای شفابخش به نام «برده» نزد بهاءالدین (وزیر ملک ظاهر) اشاره می‌کند. سپس چون از او قصیدهٔ «برده» را می‌طلبد، وزیر پاسخ می‌دهد که چیزی به نام بُرده ندارد، اما خود او هم به برکات قصیده‌ای که بوصیری سروده، گاه طلب شفا می‌کند. سرانجام قصیده امیر را از چشم درد نجات می‌دهد (حاجی خلیفه، ۲/۱۳۳۱-۱۳۳۲). از این نکته برمی‌آید که قصیده، از آغاز «برده» خوانده نمی‌شده است.

رؤیای شفا یافتن بوصیری، و نیز موضوع قصیده، اندک اندک به آن شعر، خواصی متبرک و معجزه‌آمیز و مقدس بخشید، چندان‌که مثلاً هر بار که قصیده را برای وزیر بهاءالدین می‌خواندند، وی برهنه سر و برهنه پا وایستاده به آن گوش فرا می‌داد (همو، ۲/۱۳۳۱). آنگاه انبوهی رؤیا و نیز معالجات معجزه‌آسا گرداگرد قصیده پدید آمد. شاید صوفیان بیش از همه از آن بهره گرفته‌اند. ایشان حتیٰ قرائت بیت ۵۱ آن را که درود بر حضرت رسول(ص) است، در مناسبتهای گوناگون مستحب می‌شمارند. برخی به امید آنکه حضرت رسول (ص) را مانند بوصیری در خواب ببینند، هر شب آن را قرائت می‌کردند و برای آن آدابی نهاده بودند... (نک: مبارک، ۱۹۹).

این قصیده، در ایران نیز رواج دارد: شیخ‌الاسلام اشاره کرده که خواندن این قصیده ــ اگر شرایط مراعات شود ــ در هر امری سودآور است. وی ۷ شرط برشمرده است که با وضو داشتن آغاز می‌شود و با صلوات گفتن به شیوهٔ بوصیری (بیت ۵۱) خاتمه می‌پذیرد (ص ۶-۷). در کردستان ایران، هنوز هم به مناسبت میلاد حضرت رسول(ص)، مجالس ذکری از آن نوع برپا می‌گردد (حواری نسب، «د»)؛ بطرس بستانی نیز اشاره می‌کند که مسلمانان و دروزیان هم آن را در سوگ مردگان می‌خوانند و به یمن آن، برای ایشان طلب آمرزش می‌کنند (۵/۳۱۲).

قصیده: قصیدهٔ میمیه در بحر بسیط که با مصراع «أمن تذکر جیران بذی سلم» آغاز می‌شود، در روایات معروف، بر ۱۶۱ و گاه ۱۶۲ بیت شامل است. اما گاه ابیات مجعول فراوانی نیز بر آن افزوده‌اند. قصیده با ساختار تشبیب که سرآغاز همهٔ قصاید بزرگ عرب است، شروع می‌شود. اما عشق، معشوق و منزلگه معشوق، همه در فضایی روحانی و دینی غوطه‌ور است. این بخش شامل ۱۲ بیت است. پس از آن، ذکر نفس اماره آغاز می‌شود که نصیحت پیران نمی‌شنود. این نفس، توشه‌ای شایسته برای پیری که اینک چون میهمان بر شاعر وارد شده، آماده نساخته است. بوصیری در این بخش، مردم را حتیٰ از دسیسه‌های گرسنگی و یا شکم‌بارگی هم برحذر می‌دارد. عموماً ۱۶ بیت در این باره سروده شده، و برخی از مصرعهای این بخش به صورت ضرب‌المثل درآمده است (نک: مبارک، ۲۰۴-۲۰۵). در مرتبهٔ سوم، مدح حضرت پیامبر(ص) در ۳۰ بیت آمده است. برخی از ابیات این بخش، در نهایت زیبایی و استواری است. در مرتبت چهارم، سخن از میلاد رسول اکرم(ص) است (در ۱۹ بیت): در اثر میلاد آن حضرت، طاق کسریٰ از هم بشکافت، آتش جاویدان مجوسان فرو مرد، دریاچهٔ ساوه خشکید... نیز در آن آمده است که چگونه درختان به‌او سجده کردند، ابر چگونه بر سر مبارکش سایه افکند، عنکبوت چگونه بر در غار تار و پود بست، و چگونه آن حضرت بیمار و مجنون را شفا بخشید... . پنجم، در ذکر دعا و ستایش (۱۰ بیت) است. در مرتبت ششم، شرف *قرآن*، عظمت و اعجاز آن را در ۱۷ بیت شرح داده است. در مرتبهٔ هفتم، روایت معراج نبوی در ۱۳ بیت است. در مرتبهٔ هشتم، سخن از جهاد و خاصه دلاوریهای حضرت پیامبر(ص) و اصحاب اوست (۲۲ بیت) که از بخشهای بسیار برازندهٔ قصیدهٔ برده و حتیٰ از جملهٔ زیباترین آثار ادب دینی عرب است. مرتبت نهم و دهم (۱۴ بیت + ۹ بیت) در استغفار و توسل به حضرت رسول و مناجات و زاری بر حال خویشتن است (نک: حاجی خلیفه، ۲/۱۳۳۱).

شرحها، تخمیسها، تثلیثها و تشطیرها و ترجمه‌های گوناگون قصیدهٔ برده چندان کثرت یافته است که جمع‌آوری همهٔ آنها به آسانی میسر نیست. هنوز از هر کتابخانهٔ شخصی در کشورهای اسلامی، شماری ترجمه و شرح ناشناخته سر بیرون می‌کشد. جامع‌ترین گزارشی که تاکنون به عربی فراهم آمده، هنوز بخش «برده» در *کشف الظنون* حاجی خلیفه است (۲/۱۳۳۱ بب). وی مجموعاً از ۴۶ شرح نام برده که دو تای آنها فارسی و ۳ تا ترکی است. از تخمیسها نیز به ۱۱ تخمیس اشاره کرده است. نیز در حاشیهٔ کتاب افزوده شده که تخمیسات و تسبیعات قصیده از شمار خارج است، و از قول سهرانی آمده است که وی ۳۵ تخمیس دیده؛ باسه[1] نیز به ۹۰ شرح به زبانهای عربی، فارسی، ترکی و بربری اشاره کرده است (نک: EI^2). بروکلمان ۷۲ شرح به زبانهای گوناگون شرقی، و انبوهی تخمیس، تسبیع و... آورده است (GAL, I/309-311).

1. Basset

ظاهراً نخستین شرح، از آن ابوشامه، فقیه، ادیب و مورخ دمشقی (د ۶۶۵ق/۱۲۶۷م) بوده است که نسخه‌های خطی این شرح در کتابخانهٔ ملی پاریس و کتابخانهٔ مونیخ موجود است. گسترده‌ترین شرح نیز گویا شرح ابوعبدالله محمد ابن مرزوق تلمسانی (د ۸۴۲ق/۱۴۳۸م) است که *الاستیعاب لما فیها من البیان و الاعراب* نامیده شده است. مزیت این شرح مفصل آن است که مؤلف، برخلاف دیگران، تنها به شرح لغوی قصیده بسنده نکرده، بلکه به استخراج معانی صوفیانهٔ شعر نیز پرداخته است.

نخستین ترجمهٔ اروپایی قصیده، از آنِ اوری[1] است که در ۱۷۶۱م متن قصیده و ترجمهٔ لاتینی آن را در لیدن منتشر کرد. به آلمانی، شرح و ترجمهٔ روزنسوایگ[2] در ۱۸۲۴م (وین) و از آنِ رُلفس[3] در ۱۸۶۰م (وین) منتشر شده است. به زبان فرانسه، ترجمه‌هایی از دوساسی[4] (۱۸۲۲م) و باسه (۱۸۹۴م)، به انگلیسی، ترجمهٔ ردهاوس[5] (گلاسکو، ۱۸۸۱م)، و به ایتالیایی، ترجمهٔ گابریلی (فلورانس، ۱۹۰۱م) معروفند (نک: EI²; GAL,I/308-309).

از ترجمه‌های فارسی برده شماری، غالباً به شعر در فهارس معرفی شده که از آن جمله است:

قرن ۸ق: ترجمهٔ ابوالقاسم جنید فرزند بهرام شیرازی (منزوی، خطی، ۲۷۲۳/۴) در موزهٔ بریتانیا؛ ترجمهٔ محیی‌الدین محمد، در ۷۷۹ق (همان، ۲۷۲۴/۴)، نسخهٔ مشهد (نک: آستان...، ۲۴۸/۷ـ۲۴۹)، شرح شرف‌الدین علی یزدی (برای نسخ خطی، نک: منزوی، همان، ۳۴۸۳/۵).

قرن ۹ق: ترجمهٔ محمدحافظ شرف یا محمد شریفا. این ترجمه که با این بیت آغاز می‌شود:

ای ز یاد صحبت یارانت اندر ذی سلم

اشک چشم آمیخته با خون روان گشته به‌هم

بی‌گمان مشهورترین ترجمه‌هاست و نسخه‌های متعددی از آن موجود است (نوشاهی، ۶۰۹ـ۶۱۰). احتمالاً ترجمه‌ای که در بسیاری جایها به جامی نسبت داده شده، همین ترجمه باشد؛ هرچند که نسخه‌هایی از ترجمهٔ قصیده، منسوب به جامی در لنینگراد (منزوی، همان، ۳۴۸۲/۵) موجود است، اما اطلاع روشنی دربارهٔ آنها در فهرست آکادمی علوم شوروی نیامده است؛ حال آنکه در انتهای این نسخه‌ها (ترقیمه)، قصیده به جامی منسوب شده است (نوشاهی، همانجا)؛ نیز گزارش دیگری از ترجمهٔ قصیده، متعلق به غضنفر بن جعفر (سدهٔ ۱۰ق) دانسته شده، حال آنکه در ترقیمه باز نام جامی آمده است (منزوی، *فهرست...*، ۱۷۰۲/۳، خطی، ۳۴۸۳/۵). افزون بر اینها، ۵ نسخه از شرح و ترجمهٔ منسوب به جامی معرفی شده است (همان، ۳۴۸۲/۵). با توجه به آنچه گذشت، به نظر می‌رسد که شرح خاصی به نام جامی موجود نیست و هرچه هست، ترجمه‌هایی است که به او نسبت داده‌اند.

قرن ۱۰: ترجمه‌های تحت‌اللفظی، اما منظوم از کسی به نام نصیر (تاریخ تحریر: ۹۲۸ق) (آستان، ۵/۳)؛ شرح محمدافضل پسر روزبهان معروف به خواجه مولانای اصفهانی (منزوی، همان، ۳۴۸۲/۵، ۳۴۸۴).

قرن ۱۱: شرح غضنفر فرزند جعفر حسینی (همان، ۳۴۸۳/۵، که ۱۳ نسخه از آن معرفی کرده است).

قرن ۱۲: ترجمهٔ کسی به نام سمرقندی، موجود در موزهٔ بریتانیا (همان، ۲۷۲۳/۴)؛ ترجمه‌ای به تاریخ ۱۱۴۵ق، موجود در بادلیان (مرکزی، ۵۵۹)؛ ترجمه‌ای به نام شاه سلطان حسین صفوی (منزوی، همان، ۲۷۲۴/۴).

قرن ۱۳: شرح فرید فرزند فتح‌الله حسینی (همان، ۳۴۸۴/۵).

علاوه بر اینها منزوی (همان، ۳۴۸۲/۵ـ۳۴۸۴) ۴ شرح دیگر با نسخ فراوان معرفی کرده است که تاریخ روشنی ندارند.

اینک فهرست جامعی از تخمیسها، ترجمه‌ها و شرحهای فارسی این قصیده توسط احمد منزوی در دست تدوین و چاپ است. این *فهرستواره* که بیشتر نسخه‌های یاد شده را نیز در بردارد، شامل است بر: ۸ تخمیس، ۱۱ ترجمهٔ منظوم و ۲۵ شرح.

برخی از شروح و ترجمه‌هایی که به فارسی چاپ و منتشر شده است، اینهاست: شرح *قصیدهٔ برده*، از سدهٔ ۹ق، به کوشش علی محدث، تهران، ۱۳۶۱ش که ظاهراً کهن‌ترین ترجمهٔ فارسی است؛ شرح *قصیدهٔ برده*، از حسن علیخان، چ سنگی، هند، ۱۲۸۲ق؛ شرح و ترجمهٔ *قصیدهٔ برده*، از احمد شیخ‌الاسلام مریوانی، ۱۳۳۴ش. این شرح و ترجمهٔ منظوم محمد شریفا، به کوشش حسن سعید به نام *جلوه‌گاه رسالت و امامت* در کرج چاپ شده است؛ *قصیدهٔ مبارکهٔ برده*، با ترجمه و شرح از محمد شیخ‌الاسلام، تهران، ۱۳۶۱ش. در این شرح، ترجمه‌های منظوم محیی‌الدین محمد، میرجان عراقی، محمد شریفا، جامی و گاه کسان دیگر، جا به جا آورده شده است؛ *قصیدهٔ مبارکهٔ برده*، همراه با ترجمهٔ مختصر فارسی، از قیس آل قیس و محمدرضا عادل، تهران، ۱۳۷۱ش؛ همچنین ترجمهٔ *قصیدهٔ مبارکهٔ برده*، همراه با شرح لغات مشکل، از احمد حواری نسب (سنندج، ۱۳۶۸ش).

مآخذ: آستان قدس، *فهرست*؛ ابن شاکر، محمد، *فوات الوفیات*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۷۴م؛ بستانی، بطرس، *دائرة المعارف*، بیروت، دارالمعرفه؛ حاجی خلیفه، *کشف*؛ حواری نسب، احمد، *ترجمهٔ قصیدهٔ مبارکهٔ برده*، سنندج، ۱۳۶۸ش؛ دوزی، ر.، *فرهنگ البسهٔ مسلمانان*، ترجمهٔ حسینعلی هروی، تهران، ۱۳۵۹ش؛ شیخ‌الاسلام، محمد، *قصیدهٔ مبارکهٔ برده*، تهران، ۱۳۶۱ش؛ صفدی، خلیل، *الوافی بالوفیات*، به کوشش س. ددرینگ، بیروت، ۱۳۹۴ق/۱۹۷۴م؛ مبارک، زکی، *المدائح النبویة*، قاهره، ۱۳۵۴ق/۱۹۳۵م؛ مرکزی، *میکروفیلمها*؛ منزوی، *خطی*؛ همو، *فهرست نسخه‌های خطی کتابخانهٔ گنج‌بخش*، لاهور، ۱۳۵۹ش؛ منوچهری دامغانی، *دیوان*، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۲۶ش؛ نوشاهی، عارف، *فهرست نسخه‌های خطی فارسی موزهٔ ملی پاکستان کراچی*، لاهور، ۱۳۶۲ش؛ نیز: EI²; GAL.

آذرتاش آذرنوش

بَرَدیٰ، رودی دائمی در شرق جبل الشرقی دمشق که زمینهای

1. Uri 2. Rosenzweig 3. Rolfs 4. S. de Sacy 5. Redhouse

غوطه را سیراب می‌کند. بردیٰ در اصل نامی آرامی است که عربها نیز آن را به همان شکل به کار برده‌اند (نک: قدامه، ۱۱۹/۱)، اما به گفتهٔ ابوعبید بکری از ریشهٔ بَرد بر وزن فَعَلیٰ و به سبب سردی آبش بدین نام نامیده شده است.

گمان می‌رود این رود همان رود آبانا یا آبانه یا آمانه، به معنای رود «همواره جاری» است (نک: هاکس، ۲) که نعمان سریانی در کتاب مقدس از آن به عنوان بهترین آبهای اسرائیل یاد کرده است (نک: دوم پادشاهان، ۵:۱۲). مصریان قدیم آن را روت می‌نامیدند و نزد یونانیان کریسورواس (به معنای دهانهٔ طلا) نامیده می‌شد (قدامه، همانجا؛ هاکس، ۲ـ۳؛ *بریتانیکا*، I/802). هم‌اکنون این رود از ارتفاع ۱٬۱۰۰ متری، نزدیک روستای ویران قَنوا در ناحیهٔ زبدانی در فاصلهٔ ۵ فرسنگی دمشق به بعلبک و مزرعهٔ کنونی حوش بجد سرچشمه می‌گیرد. این رود از روستای فیجه در دو فرسنگی دمشق می‌گذرد و با آب چشمه‌های اطراف همراه می‌شود و نهری به عرض ۴/۵ تا ۱۵ متر به عمق ۲/۵ متر تشکیل می‌دهد و از آنجا در وادی بردیٰ که در گذشته موسوم به وادی مذهب یا وادی بنفسج (بنفشه) بوده است، جریان می‌یابد. از اینجا چند شاخهٔ فصلی و چشمه‌های دیگر از دو سوی آن اضافه می‌شوند (نک: *المعجم*...، ۲۷۶/۲؛ قدامه، همانجا؛ قساطلی، ۳۴) و روستاهای بسیاری همچون عین‌الخضراء، بسیمه، اشرفیه، جدید و آلهامه را مشروب می‌کند (قدامه، نیز *المعجم*، همانجاها). در ناحیهٔ روستای الهامه متوسط دبی رود ۱۰ مـ ۳ در ثانیه است و در هنگام طغیان به ۷۵ مـ ۳ در ثانیه می‌رسد (همانجا).

رود بردیٰ پیش از رسیدن به تنگهٔ جبل ربوه ۶ شاخه از آن منشعب می‌شود و در ناحیه‌ای به نام نیرب، شاخهٔ اصلی رود به سوی دمشق جریان می‌یابد و وارد شهر می‌شود؛ ۶ شاخهٔ مهم بردیٰ اینهاست: ۱. نهریزید که از شمال آن در دامنهٔ کوه قاسیون منشعب شده است و به روستاها و مناطق شمال شرقی ربوه جریان می‌یابد. ساخت این نهر منتسب به یزید بن معاویه است (نک: اصطخری، ۵۹؛ *المعجم*، ۲۷۷/۲)؛ ۲. توری یا همان ثور که پس از نهریزید منشعب می‌شود و مناطق وسیعی از غوطهٔ دمشق را سیراب می‌کند (نک: یاقوت، ۵۵۶/۱ـ ۵۵۷)؛ ۳. شاخهٔ جنوبی بردیٰ به نام مزاوی که اراضی غربی دُمّر را سیراب می‌کند؛ ۴. دیرانی که خود ۳ شاخه می‌شود و در محله‌های مسکونی حومهٔ دمشق و اراضی اطراف آن جریان دارد؛ ۵ـ۶. قنوات و بانیاس (نک: ابن مبرد، ۲۴ـ ۲۵؛ یاقوت، همانجا؛ قلقشندی، ۹۵/۴؛ *المعجم*، نیز قدامه، همانجاها). شاخه‌های دیگر آن به نام عقربانی، داعیانی و ملیحی از شمال و جنوب نهر بردیٰ منشعب می‌شوند و با شاخه‌های فرعی فراوان خود در مناطق وسیعی از دمشق و اطراف آن جریان دارند (نک: *المعجم*، ۲۷۸/۲؛ قدامه، همانجا).

این رود پس از ورود به شهر دمشق و گذشتن از میان آن در ناحیهٔ تکیهٔ سلیمانیه در زیرزمین جریان می‌یابد و در میدان شهدا نهر مجدول و عقربانی از آن جدا شده، و دوباره در سطح زمین در محلهٔ باب توما و سپس غوطه جریان می‌یابد (نک: همانجا). آب بردیٰ پس از خروج از شهر و سیراب ساختن مزارع به مرداب دریاچهٔ عتیبه یا همان دریاچهٔ مرج، در شمال شرقی غوطهٔ دمشق فرو می‌ریزد (همو، نیز *بریتانیکا*، همانجاها؛ «مجله...[1]»، npn.؛ قس: مقدسی، ۱۸۴). طول رود از سرچشمه تا مصب آن ۸۴ کم است (قدامه، نیز *بریتانیکا*، همانجاها). در ۱۳۲۴ق/۱۹۰۶م در منطقهٔ تکیه، سد و نیروگاه آبی بر روی آن ایجاد شد (قدامه، همانجا؛ *المعجم*، ۲۷۶/۲، ۲۷۹).

به‌سبب سرسبزی و آبادانی اراضی اطراف رود بردیٰ از دیرباز تفرجگاهها، مساجد، مدارس و نیز بندها و پلهایی بر روی رود و شاخه‌های آن ساخته می‌شده است (نک: ابن اثیر، ۵۵/۱۱؛ ابن طولون، ۳۷/۱؛ ابن عبدالرزاق، ۹۸؛ شهابی، ۹۷ـ ۹۸؛ کردعلی، ۵۹؛ علاف، ۲۱۷؛ قزوینی، ۱۹۱؛ *المعجم*، ۲۷۶/۲)، از جمله می‌توان از مسجدی یاد کرد که قبهٔ آن از عهد صابئین و یونانیان تا زمان اسلام پا برجا بوده است (نک: ابن حوقل، ۱۷۴ـ ۱۷۵؛ اصطخری، ۶۰؛ ادریسی، ۳۶۷/۱). بی‌گمان در طول تاریخ حوضهٔ این رود گذرگاه اقوام مختلفی بوده است و آگاهی ما از راههایی است که مارکوس آورلیوس و لوکیوس وروس، امپراتوران روم در صخره‌های مشرف بر بردیٰ کشیده بودند (نک: قدامه، ۱۲۰/۱).

مآخذ: ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن حوقل، محمد، *صورة الارض*، به کوشش کرامرس، لیدن، ۱۹۳۷م؛ ابن طولون، محمد، *مفاکهة الخلان فی حوادث الزمان*، به کوشش محمدمصطفی، قاهره، ۱۳۸۱ق/۱۹۶۲م؛ ابن عبدالرزاق، عبدالرحمان، *حدائق الانعام*، به کوشش یوسف بدیوی، دمشق، دارالضیاء؛ ابن مبرد، یوسف، *رسائل دمشقیة*، به کوشش صلاح محمد خیمی، دمشق/بیروت، دار ابن کثیر؛ ابوعبید بکری، عبدالله، *معجم ما استعجم*، به کوشش مصطفی سقا، بیروت، ۱۹۸۳م؛ ادریسی، محمد، *نزهة المشتاق*، قاهره، مکتبة الثقافة الدینیه؛ اصطخری، ابراهیم، *مسالک الممالک*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۷۰م؛ شهابی، قتیبه، *دمشق، تاریخ و صور*، دمشق، ۱۹۸۶م؛ علاف، احمد حلمی، *دمشق فی مطلع القرن العشرین*، دمشق، ۱۹۷۶م؛ قدامه، احمد، *معالم و اعلام*، دمشق، ۱۳۸۵ق/۱۹۶۵م؛ قزوینی، زکریا، *آثار البلاد*، بیروت، دارصادر؛ قساطلی، نعمان، «الروضة الغناء فی دمشق الفیحاء»، همراه *رسائل دمشقیة* (نک: هم، ابن مبرد)؛ قلقشندی، احمد، *صبح الاعشی*، قاهره، وزارة الثقافه؛ *کتاب مقدس*؛ کردعلی، محمد، *غوطة دمشق*، دمشق، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م؛ *المعجم الجغرافی*، به کوشش مصطفی طلاس، دمشق، ۱۹۹۲م؛ مقدسی، محمد، *احسن التقاسیم*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۰۶م؛ هاکس، جیمز، *قاموس کتاب مقدس*، تهران، ۱۳۷۷ش؛ یاقوت، *بلدان*؛ نیز:
Britannica, micropaedia, 1978; EI[2]; *The Herald Magazine*, www.heraldmag.org/olb/dictionaries/0DISBE.htm.
سیمین محقق

بَرْدیجی، ابوبکر احمدبن هارون بن روح بَرذَعی (د ۳۰۱ق/۹۱۴م)، محدث ایرانی ساکن بغداد. وی منسوب به بردیج، یکی از شهرهای جمهوری آذربایجان است؛ برذعه هم که او بدان منتسب است، در ۱۴ فرسخی بردیج قرار دارد (نک: سمعانی، ۳۱۴/۱؛ یاقوت، ۵۵۶/۱). ذهبی تنها کسی است که به بیان تاریخ تولدِ تقریبی بردیجی پرداخته، و حدود سال ۲۳۰ق/۸۴۵م را زمان ولادت او دانسته است (نک: *سیر* ...،

1. *The Herald*...

۱۲۲/۱۴). بردیجی پیش از استقرار یافتن در بغداد (نک: خطیب، ۱۹۴/۵)، برای طلب دانش مسافرتهای بسیار کرد. اطلاعات برگرفته از منابع شرح حال او، از سفرهای شرقی و غربی وی حکایت می‌کند.

ابونعیم که به بیان حضور یافتن بردیجی در اصفهان پرداخته است، می‌گوید: وی حامل روایات عراقی و مصری بود (نک: ۱۱۳/۱)؛ بر پایهٔ این سخن می‌توان گفت: هنگامی که بردیجی به اصفهان رسیده، دورهٔ آموزش در سرزمینهای غربی را پشت سرگذارده بوده است. در کوفه از ابوسعید عبدالله بن سعید اشج (د ۸۷۱/۲۵۷م) و ابوالقاسم هارون بن اسحاق (د ۲۵۸ق)، در بغداد از علی بن حسین بن إشکاب (۲۶۱ق/ ۸۷۵م) و محمد بن عبدالملک دقیقی (د ۲۶۶ق)، در مصر از ابوعبدالله بحربن نصر خولانی (د ۲۶۷ق)، در بیروت از عباس بن ولید بیروتی (د۲۷۱ق/۸۸۴م)، و در حرّان از سلیمان بن سیف حرانی (د ۲۷۲ق/ ۸۸۵م) بهره برد (ذهبی، همانجا؛ ابن عساکر، ۶۴/۶ ـ ۶۵؛ ابن عدیم، ۱۱۹۵/۳). او همچنین در دمشق، حِمص و مِصّیصه به ترتیب از ابوزرعهٔ رازی، محمد بن عوف و یوسف بن سعید مسلم سود جست (همانجاها).

در بیان سفرهای شرقی بردیجی، ابونعیم و ابوالشیخ اصفهانی هر دو به دو بار حضور او در اصفهان اشاره کرده، و گفته‌اند که وی در آنجا از کسانی چون بکّاربن قتیبه قاضی مصری (د ۲۷۰ق)، عبدالله بن شَبیب، سعید بن یحییٰ طویل و موسی بن عبدالرحمان مسروقی کوفی بهره برده است (ابونعیم، همانجا؛ ابوالشیخ، ۱۶۴/۲، ۸۴/۴). همچنین او سفری به نیشابور کرده که در آنجا از محمد بن یحییٰ ذهلی (د ۲۵۸ق) دانش آموخته است (نک: سمعانی، ۳۱۵/۱؛ ابن عساکر، ۶۶/۶). ابن عساکر می‌گوید: بزرگان نیشابور در این زمان از بردیجی بسیار دانش آموخته‌اند (همانجا). از دیگر مشایخ او اسحاق بن یسار نَصیبی، یحیی بن عبدالله کرابیسی، محمد بن اسحاق صاغانی، و یزیدبن جَهْوَر را می‌توان نام برد (طبرانی، ۵۷/۱؛ سهمی، ۲۶۷؛ خطیب، ۱۹۵/۵؛ ذهبی، *تذکرة...*، ۷۴۶/۲ـ۷۴۷).

با توجه به نام استادان بردیجی و زمان وفات آنان می‌توان دریافت که دورهٔ اصلی آموزش وی ربع سوم از سدهٔ ۳ق بوده که دقیقاً یکی از مهم‌ترین زمانها در تاریخ تدوین علم حدیث است.

بردیجی پس از گذراندن دورهٔ آموزش، در حدیث و فقه مهارت یافت و نویسندگان بعدی، از او با صفاتی چون حافظ، ثقه، صدوق و فاضل یاده کرده، او را از ارکان حدیث شمرده‌اند (نک: خطیب، ابونعیم، سمعانی، همانجاها). وی که حامل روایات عراقی و مصری، و البته خراسانی و اصفهانی بود (نک: ابونعیم، همانجا)، شاگردان و راویان بسیاری را تربیت کرد که از آن میان می توان به کسانی چون ابوالقاسم طبرانی، ابن عدی، ابوالشیخ اصفهانی، ابوعلی مستملی، ابوعلی ابن صواف، عبدالله بن محمد معدّل، جعفربن احمدبن سنان واسطی و نیز ابوبکر اسماعیلی اشاره کرد (نک: طبرانی، ابوالشیخ، سهمی، ابونعیم، خطیب، سمعانی، همانجاها؛ ابن عدیم، ۱۱۹۷/۳). همچنین گفته شده است که حاکم نیشابوری در ۳۰۳ق/۹۱۵م در مکه از بردیجی استماع حدیث کرده بوده است (نک: ابن عساکر، ۶۶/۶) که صحیح نمی‌نماید (نک: ذهبی، *تاریخ ...*، ۵۵).

مهم‌ترین سبب اشتهار بردیجی، توانایی وی در علم رجال، و علم الاسماء بوده که با تألیف کتاب طبقات *الاسماء المفردة* دربارهٔ اسامی غریب و نادر در میان صحابه، تابعان و طبقات پس از آنان، آن را تثبیت کرده است. این اثر به ۵بخش تقسیم شده است که با نام صحابه و تابعان آغاز می‌گردد و با دیگر طبقات ادامه می‌یابد. او دربارهٔ هر یک از ۴۲۵نفری که از آنان یاد کرده، به فراخور آگاهی، به این موضوعات دربارهٔ آنها پرداخته است: انتساب به شهر، یا نام شهر محل زندگی (ص ۱۰۸)، یا محل وفات مترجَم (ص ۱۱۶، ۱۲۰)؛ وجود نام وی در سلسلهٔ روایی یا حدیثی خاص (مثلاً ص ۴۴، ۴۵)، یا نام راوی وی (نک: ص ۳۶، ۳۷، جم)؛ یادکرد آثار (ص ۹۹، ۱۱۱)؛ به دست دادن برخی اطلاعات جانبی چنانکه دربارهٔ عُفَیر بن مَعْدان (مؤذن مسجد حمص)، مستنیر بن اخضر (عموی راوی خود) و رزیق بن حکیم (عامل عمر در ایله) چنین کرده است (نک: ص ۸۸، ۱۰۲، ۱۰۳)؛ در اندک مواردی اشاره به مذهب شخص (ص ۶۴، ۱۰۶)؛ در اختیار گذاشتن اطلاعات رجالی چنانکه اَصرم بن حَوشب و خصیب بن جَحْدَر را «ضعیف» یاد کرده (ص ۱۱۶، ۱۱۷)؛ و هر گاه کسی را شناسایی نکرده، او را با عنوان «مجهول» آورده است (ص ۹۷، جم).

نویسندگان و دانشمندان علم حدیث که غالباً به مهارت بردیجی در زمینهٔ اسماء اشاره کرده‌اند، او را از موثق‌ترین کسان در این زمینه دانسته (مثلاً نک: سبکی، ۴۲۶/۱۰)، کتاب او را بسیار ستوده‌اند. عراقی می‌گوید: این اثر نخستین کتاب در این باره، و دارای جایگاهی ارزشمند است؛ و اگر چه کسانی چون بخاری در *تاریخ کبیر* و ابن ابی حاتم در *الجرح و التعدیل*، ابوابی را به این موضوع اختصاص داده‌اند، ولی اثر بردیجی، نمونه‌ای بسیار کامل از این دست است (۱۱۲/۳ـ۱۱۳؛ نیز نک: ابن صلاح، ۵۶۲). همچنین سبکی که از این اثر بهره‌ها برده، گفته است که برای حل اختلافات در اسامی رجال، رجوع به کتاب بردیجی اولیٰ است (۴۲۵/۱۰، ۴۲۶). کسانی چون سهمی و ابن ابی‌حاتم نیز از این اثر بسیار سود برده‌اند (نک: سهمی، ۲۵۱). این اثر از طریق روایت ابوعبدالله عبدالملک بن بدر بن هیثم از مؤلف آن که در اهواز قرائت شده بوده (نک: بردیجی، ۳۴)، اینک در دست است. گفتنی است که کسانی چون ابوعبدالله ابن بکیر استدراکاتی بر این کتاب تهیه کرده‌اند (نک: عراقی، ۱۱۳/۳؛ ابن صلاح، همانجا).

افزون بر این، بردیجی با توانایی در موضوعات گوناگون علم حدیث همچون مهارت در شرح اصطلاحات (مثلاً نک: صنعانی، ۳۳۸/۱، ۴/۲ـ۵)، در دیگر زمینه‌ها نیز تألیفاتی داشته است. نسخه‌ای در کتابخانهٔ ظاهریهٔ دمشق به روایت ابوعلی ابن صواف، و با نام *جزء فی من رویٰ عن النبی(ص) من الصحابة فی الکبائر* از آثار بردیجی وجود دارد که در آن به ۱۱ صحابی پرداخته شده است (نک: ظاهریه، حدیث، ۲۳۲، مجامیع، ۴۱۵). همچنین ابوالشیخ اصفهانی به *فوائد ابی بکر البردیجی*

که در بغداد دیده بوده، اشاره کرده است (۱۶۴/۲)؛ و ابن خیر اشبیلی به روایتش از کتابی با عنوان قابل توجهِ *معرفة المتصل من الحدیث و المرسل و المقطوع و بیان الطرق الصحیحه* اشاره دارد (ص ۲۰۷)؛ این مطلب ضمن آنکه نمایانگر جایگاه آثار بردیجی در غرب بلاد اسلامی است، نشان از احاطهٔ مؤلف بر مصطلح الحدیث نیز دارد.

مآخذ: ابن خیر، محمد، *فهرسة*، به کوشش ف. کودرا و تاراگو، بغداد، ۱۹۶۳م؛ ابن صلاح، عثمان، *مقدمة* به کوشش عایشه عبدالرحمان بنت شاطی، قاهره، ۱۴۰۹ق/ ۱۹۸۹م؛ ابن عدیم، عمر، *بغیة الطلب*، به کوشش سهیل زکار، بیروت، ۱۹۸۸م؛ ابن عساکر، علی، *تاریخ مدینة دمشق*، به کوشش علی شیری، بیروت، دارالفکر؛ ابوالشیخ اصفهانی، عبدالله، *طبقات المحدثین باصبهان*، به کوشش عبدالغفور بلوشی، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ ابونعیم اصفهانی، احمد، *ذکر اخبار اصبهان*، به کوشش ددرینگ، لیدن، ۱۹۳۱م؛ بردیجی، احمد، *طبقات الاسماء المفردة*، به کوشش سکینه شهابی، دمشق، ۱۹۸۷م؛ خطیب بغدادی، احمد، *تاریخ بغداد*، قاهره، ۱۳۴۹ق؛ ذهبی، محمد، *تاریخ الاسلام*، حوادث سالهای ۳۰۱ـ۳۱۰ق، به کوشش عمر عبدالاسلام تدمری، بیروت، دارالکتاب العربی؛ همو، *تذکرة الحفاظ*، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۸ق/۱۹۶۸م؛ همو، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش شعیب ارنؤوط و دیگران، بیروت، ۱۴۰۲ق/ ۱۹۸۲م؛ سبکی، عبدالوهاب، *طبقات الشافعیة الکبری*، به کوشش عبدالفتاح محمد حلو و محمود محمد طناحی، قاهره، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۴م؛ سمعانی، عبدالکریم، *الانساب*، به کوشش عبدالله عمر بارودی، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ سهمی، حمزه، *تاریخ جرجان*، به کوشش محمد عبدالمعید، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۷ق/۱۹۶۷م؛ صنعانی، محمد، *توضیح الافکار*، به کوشش محمد محیی‌الدین عبدالحمید، بیروت، ۱۳۶۶ق؛ طبرانی، سلیمان، *المعجم الصغیر*، به کوشش عبدالرحمان محمد عثمان، قاهره، ۱۳۸۸ق/۱۹۶۸م؛ ظاهریه، خطی؛ عراقی، عبدالرحیم، *التبصرة و التذکرة*، به کوشش محمد بن حسین عراقی، بیروت، دارالکتب العلمیه؛ یاقوت، *بلدان*.

فرامرز حاج منوچهری

بَرْدَیصان، نک: دیصانیه.

بِرْزال، بَنی، خاندانی از بربرهای شمال افریقا که نزدیک به نیم قرن بر قرمونه از شهرهای اندلس حکومت کردند. بنی برزال تیره‌ای از بربرهای زناته بودند که در سدهٔ ۴ق/۱۰م در منطقهٔ زاب و حوالی شهر مسیله، در مغرب سکنیٰ داشتند (یعقوبی، ۳۵۲؛ ابن حزم، ۴۹۸؛ ابوعبید، ۷۲۳). اینان که از هواداران دولت اموی در مغرب و اندلس، و از مخالفان سرسخت فاطمیان و خود از اباضیان نُکّاری بودند، با آغاز قیام ابویزید نکاری (ه‌م) بر ضد قائم فاطمی (حک ۳۲۲ـ۳۳۴ق/۹۳۴ـ۹۴۵م) در افریقیه به او پیوستند (نک: ابن حیان، ۱۹۲؛ ادریس بن حسن، ۳۹۲ـ ۳۹۳). در ۳۳۵ق، شورش نکاری سرکوب شد و خود او به کوهستانهای سالات که منزلگاه بنی برزال بود، گریخت و با یاری آنان و گروهی از قبیلهٔ بنی کملان سپاهی تدارک دید و به جنگ با خلیفهٔ فاطمی، منصور برخاست. اما این بار نیز پیروز نشد و بسیاری از بنی برزال کشته شدند (همو، ۳۹۶ـ۴۰۰، ۴۰۶؛ محمدحسین، ۵ـ۶). از آن پس بنی برزال به اطاعت فاطمیان درآمدند و به جعفربن علی بن حمدون، حاکم مسیله پیوستند (ابن عذاری، ۲۶۸/۳؛ ابن خلدون، ۷۳/۷).

در ۳۶۰ق/۹۷۱م زیری بن مناد در جنگ با بنی حمدون و هم پیمانان ایشان، یعنی بنی برزال کشته شد و چون قبیلهٔ صنهاجه بر مغرب دست یافت، بنی حمدون و بنی برزال از بیم انتقام آنان به اندلس مهاجرت کردند و به خدمت حِکَم دوم اموی (حک ۳۵۰ـ۳۶۶ق/۹۶۱ـ۹۷۷م) درآمدند. خلیفه آنان را بسیار گرامی داشت و پاداشهای فراوان بخشید (ابن حیان، ۱۹۲ـ۱۹۳؛ ابن عذاری، ابن خلدون، همانجاها؛ ادریس، 49-50).

در آغاز خلافت هشام (۳۶۶ـ ۳۹۹ق/۹۷۷ـ۱۰۰۹م)، وزیر او منصور بن ابی عامر با حمایت و پشتیبانی بنی برزال بر اقتدار خود افزود و آنان را مقام و منزلت بسیار داد و یکی از بزرگان بنی برزال به نام اسحاق بن برزال را بر ولایت قرمونه گماشت (ابن خلدون، همانجا؛ مقری، ۳۹۷/۱). در ۴۰۳ق سلیمان بن حکم، ولایت جیان و اطراف آن را نیز بر قلمرو ایشان افزود (ابن خطیب، ۱۱۹). در اواخر حکومت بنی‌عامر، ولایت قرمونه را ابوعبدالله محمدبن عبدالله برزالی در دست داشت و چون خلافت بنی امیه در اندلس به پایان رسید، وی در ۴۰۴ق ادعای استقلال کرد و به نام خود خطبه خواند و پس از تثبیت موقعیت خویش و ایجاد امنیت و آرامش، به توسعهٔ قلمرو خود پرداخت و استجه، اشونه (یا اشبونه) و المدور را تسخیر کرد و بدین ترتیب قرمونه پس از غرناطه به بزرگ‌ترین امارت نشین بربرها در اندلس تبدیل شد (ابن عذاری، ۲۶۸/۳، ۳۱۱؛ ابن خطیب، ۲۳۷؛ عنان، ۱۴۷؛ ادریس، 52-51).

ابوعبدالله برزالی از بنی حمود ــ حاکمان قرطبه و مالقه ــ که چشم طمع به قلمرو وی داشتند، سخت بیمناک بود؛ از این رو با ابوالقاسم بن عباد، حاکم اشبیلیه از در آشتی و دوستی درآمد و ابن عباد به رغم دشمنی با بربرها این اتحاد را پذیرفت، زیرا قرمونه دژ شرقی اشبیلیه و پایگاهی استوار به شمار می‌رفت و برای بنی عباد اهمیت نظامی فراوان داشت. نخستین بهره‌ای که بنی‌عباد از این دوستی بردند، در جنگ با بنی افطس، حاکمان بطلیوس بود که چون در ۴۱۸ق/۱۰۲۷م قصد تصرف شهر باجه را داشتند، برزالی با قوای خود به یاری ابن عباد شتافت و بنی افطس را شکست داد (ابن خلدون، ۷۳/۷). در ۴۲۷ق، یحیی بن حمود ملقب به معتلی حاکم مالقه که از اتحاد برزالی و ابن عباد خشنود نبود، به قرمونه لشکر کشید و آنجا را تصرف کرد. برزالی به اشبیلیه پناه برد و از ابن عباد یاری خواست. او نیز سپاهی به فرماندهی فرزندش اسماعیل به قرمونه روانه ساخت. سپاهیان اشبیلیه به یاری گروهی از بربرها قرمونه را محاصره کردند و پس از نبردی سخت که به قتل یحیی بن حمود انجامید، شهر را تصرف کردند و ابن عباد حکومت آنجا را به برزالی باز گرداند. اما دیری نپایید که میان این دو اختلاف افتاد و ابن عباد سپاهی به فرماندهی فرزندش اسماعیل روانهٔ قرمونه کرد و آنجا را به تصرف درآورد. برزالی به یاری حاکمان غرناطه و مالقه که هر دو از توسعه طلبی ابن عباد بیمناک بودند، سپاهی فراهم آورد و روانهٔ جنگ با او شد و سرانجام سپاه اشبیلیه را شکست داد و اسماعیل ابن عباد کشته شد و قرمونه در ۴۳۱ق/۱۰۴۰م به دست برزالی افتاد (ابن دلایی، ۱۰۷؛ ابن عذاری، ۲۰۳/۳؛ ابن خلدون، ۱۸۶/۴؛ عنان، ۳۶ـ۳۹؛ دوزی، 605-604).

ابوعبدالله برزالی در ۴۳۴ق پس از ۳۰ سال حکومت بر قرمونه و نواحی آن درگذشت. ابن خطیب وی را از مقتدرترین و باتدبیرترین امرای بربر دانسته و شجاعت و مردانگی او را ستوده است؛ اما ابن حیان او را فتنه‌جو خوانده، و سخت نکوهش کرده‌است (نک: ابن‌خطیب، ۲۳۶-۲۳۷؛ ابن عذاری، ۳/۳۱۱-۳۱۲).

پس از ابوعبدالله، فرزندش اسحاق بن محمد به جای وی نشست. ابن حیان وی را برخلاف پدر ستوده، و حاکمی دلیر و با کفایتش خوانده است. اما ظاهراً حکومت او چندان به درازا نکشید و پس از وی، فرزندش عزیز، ملقب به مستظهر به حکومت رسید (ابن خطیب، ۲۳۷). برخی منابع عزیز را فرزند و جانشین ابوعبدالله محمد برزالی دانسته‌اند (نک: ابن عذاری، ۳/۳۱۲؛ ابن خلدون، ۷/۷۴). هنوز چندی از حکومت عزیز نگذشته بود که معتضد بن عباد به نواحی قرمونه تاخت. نبرد و کشمکش میان مستظهر و ابن عباد چندین سال به درازا کشید و اوضاع قرمونه رو به آشفتگی نهاد، چندان‌که مستظهر به مأمون بن ذوالنون پیشنهاد کرد که قرمونه را به او تسلیم کند و ابن ذوالنون در مقابل آن بخشی از اراضی خود در ناحیهٔ جوف (جوفیه) را به او سپارد. ابن ذوالنون پذیرفت و مستظهر با خانوادهٔ خود به دژ المدور در شمال استجه که جزو قلمرو بنی ذوالنون بود، رفت و تا پایان عمر در آنجا زیست (ابن خطیب، ۲۳۷- ۲۳۸؛ ابن عذاری، ۳/۲۶۹). در این هنگام میان بنی ذوالنون و معتضد بن عباد پیمانی بسته شد، بر آن قرار که قرمونه به ابن عباد واگذار شود و او در عوض، مأمون بن ذوالنون را در تصرف قرطبه یاری کند. با آنکه قرمونه ضمیمهٔ اشبیلیه شد (۴۵۹ق/۱۰۶۷م)، اما ابن عباد به تعهد خود عمل نکرد (همو، ۳/۲۸۳؛ ابن خطیب، همانجا). به روایتی دیگر مستظهر خود به ناچار قرمونه را به ابن عباد تسلیم کرد و به اشبیلیه رفت و اندکی بعد در آنجا درگذشت و بدین سان دولت بنی برزال پس از حدود نیم قرن حکومت بر مثلث جنوبی اندلس از میان رفت و قرمونه تابع اشبیلیه شد (ابن خلدون، همانجا).

مآخذ: ابن حزم، علی، *جمهرة انساب العرب*، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ ابن حیان، حیان، *المقتبس*، به کوشش عبدالرحمان حجی، بیروت، ۱۳۸۴ق/۱۹۶۵م؛ ابن خطیب، محمد، *اعمال الاعلام*، به کوشش لوی پرووانسال، بیروت، ۱۹۵۶م؛ ابن خلدون، *العبر*، به کوشش خلیل شحاده و سهیل زکار، بیروت، ۱۹۸۱م؛ ابن دلایی، احمد، *ترصیع الاخبار*، به کوشش عبدالعزیز اهوانی، مادرید، ۱۹۶۵م؛ ابن عذاری، احمد، *البیان المغرب*، به کوشش کولن و لوی پرووانسال، بیروت، ۱۹۲۹م؛ ابوعبید بکری، عبدالله، *المسالک و الممالک*، به کوشش وان لون و ا. فره، تونس، ۱۹۹۲م؛ ادریس بن حسن، *تاریخ الخلفاء الفاطمیین بالمغرب*، به کوشش محمد یعلاوی، بیروت، ۱۹۸۵م؛ عنان، محمدعبدالله، *دول الطوائف*، قاهره، ۱۳۸۰ق/۱۹۶۰م؛ محمدحسین، حمدی‌عبدالمنعم، *دراسات فی التاریخ الاندلسی*، دولة بنی برزال فی قرمونه، اسکندریه، ۱۹۹۰م؛ مقری، احمد، *نفح الطیب*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۳۸۸ق/ ۱۹۶۸م؛ یعقوبی، احمد، «البلدان»، همراه *الاعلاق النفیسهٔ* ابن رسته، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۹۱م؛ نیز:
Dozy, R., *Spanish Islam*, tr. F. G. Stokes, London, 1913; Idris, H. R., «Les Birzālides de Carmona», *Al- Andalus*, Madrid / Granada, 1965, vol. XXX.

عنایت‌الله فاتحی‌نژاد

بِرزالی، نک: ابن برزالی.

بَرزَخ، واژه‌ای قرآنی که در فرهنگ اسلامی به‌معنی زندگی انسان پس از مرگ تا برپایی قیامت است. دربارهٔ پیشینهٔ واژه، اغلب لغویان عرب ضمن سکوت دربارهٔ احتمال معرّب بودن، آن را به طور ضمنی عربی دانسته‌اند. راغب اصفهانی به عنوان قولی آورده است که اصل آن «برزه»، شاید برزهٔ فارسی به معنی زراعت و شاخهٔ درخت بوده، و تعریب شده است (ص ۴۱). ابوالکمال عاصم برزخ را معرب «برزن» فارسی (۱/۵۳۷)، و ادی شیر آن را معرب لغت «پرژک» فارسی به معنی گریه دانسته است (ص ۱۹). جفری ضمن مقایسهٔ کلمهٔ برزخ با اشکال مختلف کلمهٔ «فرسخ»، این احتمال را مطرح کرده که واژهٔ فرسخ به شکل غیرعربی اصلی خود بجز مفهوم واحد مسافت، مفهوم سد و مانع نیز داشته است (ص 77). به هر تقدیر، امری که اصل غیرعربی برزخ را تقویت می‌کند، این واقعیت است که این واژه در اشعار یا آثار منثور کهن عربی جز در کاربردهای اصطلاحی آن یافت نشده است.

واژهٔ برزخ ۳ بار در *قرآن* کریم به کار رفته است. در آیهٔ ۱۰۰ سورهٔ مؤمنون (۲۳) پس از ذکر کافران و تقاضای آنان برای بازگشت به زمین برای انجام دادن اعمال نیکی که در طول زندگی خود آنها را ترک کرده‌اند و رد آن از سوی خداوند آمده است: «... و از پس آنان برزخی است تا روزی که مبعوث شوند». در دو موضع دیگر از *قرآن* (فرقان/۲۵/۵۳؛ رحمن/۵۵/۱۹-۲۰) سخن از دو دریاست، یکی گوارا و دیگری شور؛ و بین آنها «برزخی» است که آنها را از آمیختن بازمی‌دارد. همین نکته در آیهٔ ۶۱ سورهٔ نمل (۲۷) نیز آمده، و در این موضع واژهٔ «حاجز» جای برزخ را گرفته است. در مقایسه میان آیهٔ اخیر و دو آیهٔ پیشین، آشکار می‌گردد که واژهٔ برزخ در *قرآن* به عنوان معادلی برای حاجز به کار رفته است. شاید تحت تأثیر چنین مقایسه‌ای تقریباً همهٔ لغویان عرب و مفسران واژه را با حاجز یا حائل توضیح داده‌اند.

گفتنی است که در متون حدیثی، افزون بر روایاتی که در صدد تفسیر کاربرد قرآنی برزخ هستند، روایاتی نیز وجود دارند که در آنها برزخ به عنوان واژه‌ای از متن به کار رفته، و معنای رایج برزخ در این احادیث همان حیات میان مرگ تا رستاخیز است. این کاربرد را می‌توان در حدیثی از ابوسعید از پیامبر (ص) (ابن اثیر، ۱/۱۱۸) و نیز در دو خطبهٔ منتسب به امام علی(ع) (*نهج‌البلاغة*، خطبه‌های ۲۲۱، ۲۲۲) و دعایی منتسب به امام سجاد(ع) بازیافت (*صحیفه*...، دعای ۱). افزون بر آن در سخنی از زبان ابن مسعود نیز کاربرد خاصی دیده می‌شود که در آن برزخ به معنای جدایی و فاصله‌ای محدود میان دو چیز به کار رفته است (مثلاً نک: حکیم‌ترمذی، ۳/۵۹؛ ابن‌عبدالبر، ۳/۱۱۰۹؛ ابوعبید، ۳/۴۴۹).

دربارهٔ مفهوم آخرت شناختی برزخ در فرهنگ اسلامی، باید گفت هستهٔ اصلی شکل‌گیری این آموزه به روشنی آیهٔ ۱۰۰ سورهٔ مؤمنون(۲۳) است که با وجود اختلاف مفسران در جزئیات، عموماً در تفسیر به همین مرحله از زندگی انسان بازگردانده شده است. برخی از

مفسران کهن آن را به «قبر» تفسیر کرده‌اند؛ چنانکه چنین تفسیری از حضرت علی، امام سجاد و امام صادق(ع) و نیز از ابن عباس، ربیع و ابوصخر نقل شده است (نک: «تنویر...»، ۳۴۸/۳؛ قمی، ۹۴/۲؛ کلینی، ۲۴۲/۳؛ ابن بابویه، ۱۲۰؛ شیخ طوسی، *التبیان*، ۳۴۸/۷؛ سیوطی، ۱۵/۵). اطلاق برزخ بر این معنا را از آن‌رو دانسته‌اند که قبر همچون مانع و دیواری میان میت و ساکنان دنیا قرار گرفته، و چنین مضمونی از مفسرانی متقدم چون مجاهد نقل شده است (نک: شیخ طوسی، همانجا؛ ابن ابی الحدید، ۱۵۴/۱۱؛ سیوطی، همانجا).

دیگر مفسران کهن اغلب برزخ را با عبارت «پس از مرگ و پیش از رستاخیز» تفسیر کرده‌اند. حداکثر توضیحات آنان دربارهٔ وجه این تعبیر است. عبارات «مانعی بین دنیا و آخرت»، «حالتی بین دنیا و آخرت»، «مانعی بین مرگ و رستاخیز» و «حالتی بین مرگ و رستاخیز» همه تعبیراتی هستند که برای وجه این کاربرد گفته شده‌اند و از مفسرانی چون مجاهد، ضحاک، ابن کعب، حسن بصری، قتاده، ابن زید و شعبی نقل شده‌اند (نک: شیخ طوسی، سیوطی، همانجاها؛ نیز ابن منظور، مادهٔ برزخ).

حیات روحانی میت در قبر، و عذاب و فشار قبر بر افراد گناهکار از اعتقادات رایج در میان مسلمانان است که در روایات فراوان از اهل سنت و شیعه وارد شده است. علامهٔ حلی بر این مطلب ادعای اجماع کرده، و متذکر شده است که بجز ضرار بن عمرو متکلم جبریِ جدا شده از معتزله، مخالفی برای عذاب قبر نمی‌شناسد (نک: ص ۴۵۲).

در نگاهی به روایات دربارهٔ جایگاه ارواح پس از مرگ، اختلاف زیادی به چشم می‌آید. در حدیثی از امام صادق(ع) آمده است که روح در قبر جای دارد. همچنین در حدیثی از امام صادق و امام حسن عسکری(ع) آمده که قبر خانهٔ مؤمن و زندان کافر است (ابن شعبه، ۳۶۳؛ شیخ مفید، تصحیح...، ۷۶؛ راوندی، ۲۸۰).

در برخی از احادیث به نقل از پیامبر(ص)، امام علی(ع) و ابن عباس آمده است که ارواح کفار در چاهی در وادی برهوت واقع در حضرموت جمع می‌گردند؛ و در ادامهٔ روایتِ ابن عباس آمده که ارواح مؤمنان نیز در منطقهٔ جابیه از شام مجتمع می‌شوند (کلینی، ۲۴۶/۳؛ برسی، ۸۱؛ سیوطی، ۴۳/۶؛ برای حکایات عامیانه، نک: یاقوت، ذیل برهوت، نیز حضرموت). افزون بر آن، اینکه ارواح مؤمنان پس از مرگ در محلی گرد هم آیند، در روایات به اشکال دیگری نیز مطرح گشته، و از اماکنی در روی زمین چون گورستان وادی السلام در کوفه (کلینی، ۲۴۳/۳)، سرچشمهٔ فرات (همو، ۲۴۶/۳-۲۴۷) و کوههای رَضویٰ (همو، ۱۳۲/۳؛ اهوازی، ۸۲) در این باره یاد شده، و گاه نیز از روزگار گذرانیدن آنها در زیر عرش سخن رفته است (نک: همو، ۸۹؛ کلینی، ۲۴۴/۳-۲۴۵؛ ابولیث، ۲۰۲/۲). برخی از احادیث منقول از امام صادق(ع)، حاکی از آن است که ارواح مؤمنان دربهشت و ارواح کفار در جهنم ساکنند و این روایات را حدیثی دیگر از امام علی(ع) یاری می‌کند، با این مضمون که چیزی میان مرگ و بهشت یا جهنم وجود ندارد (برقی، ۱۷۸؛ اهوازی، ۸۹؛ کلینی، همانجا؛ راوندی، ۲۳۶).

براساس شماری از روایات شیعی، وقتی شخصی می‌میرد، اگر او مؤمن خالص یا کافر خالص باشد، قبل از رستاخیز پاداش یا جزا می‌بیند و در غیر این صورت تا روز رستاخیز وانهاده می‌شود (قمی، ۹۴/۲؛ کلینی، ۲۳۵/۳-۲۳۷، ۲۴۲؛ شیخ مفید، همان، ۶۹-۷۰؛ حسن بن سلیمان، ۲۱). روایت شیخ مفید از احادیث فوق با ذکر این نکته ادامه می‌یابد که ارواح مؤمنان خالص و کافران خالص پس از جدا شدن از تن با یک بدن خاص جدید به بهشت یا جهنم می‌رود (*اوائل...*، ۹۳، تصحیح، همانجا، *المسائل...*، ۶۳). دربارهٔ بهشت پیش از رستاخیز، قمی تذکر داده که آن بهشتهای دنیاست، نه آخرت؛ و علی القاعده در مورد جهنم نیز باید چنین باشد، در حالی که عبارت شیخ مفید در این باره ابهام دارد (قمی، ۱۹/۱؛ شیخ مفید، همانجاها). در حدیثی منقول از پیامبراکرم(ص)، حضرت علی و امام سجاد(ع) آمده است که قبر گودالی از جهنم برای کافر، یا باغی از بهشت برای مؤمن است (قمی، ۹۴/۲؛ ابن بابویه، ۱۲۰؛ شیخ مفید، *امالی*، ۲۶۵؛ شیخ طوسی، *امالی*، ۲۷).

زندگی ارواح پس از مرگ نزد اغلب متکلمان موضوعی پذیرفته است، اما در برخی نظرات می‌توان با مرگِ روح همراه با مرگ تن تا قیام قیامت نیز برخورد کرد. مثلاً شیخ مفید تحت تأثیر حدیثی شیعی اعتقاد دارد که روح آنان که نه مؤمن خالص و نه کافر خالصند، تا رستاخیز حیات ندارد (*اوائل*، ۹۲، *تصحیح*، *المسائل*، همانجاها).

سرانجام گفتنی است که در متون روایی و تفسیری زندگی شهیدان و رزق مذکور در آیات ۱۵۴ سورهٔ بقره(۲) و ۱۶۹ سورهٔ آل عمران(۳)، دشواریِ زندگی برای کسانی که از ذکر خداوند روی‌گردان هستند، مورداشاره در آیهٔ ۱۲۴ سورهٔ طه (۲۰)، دوبار زنده شدن و دو بار مردنِ یاد شده در آیهٔ ۱۱ سورهٔ غافر (۴۰)، همه به حالت برزخ یا به اصطلاح «عالم برزخ» بازگردانده شده است (مثلاً نک: طبرسی، فخرالدین، ذیل آیات یاد شده).

بجز کاربرد مشهور، تعبیر برزخ گاه برای معانی آخرت شناختی دیگری نیز به کار رفته است. از جمله برزخ در دوره‌های متأخر، به عنوان معادلی برای «اعراف»، جایگاهی میان بهشت و جهنم، به کار گرفته شده، و امروزه اصطلاح برزخ در گسترهٔ مهمی در نوشته‌ها و تداول عام جای اعراف را گرفته است (نک: تهانوی، ۱۱۴/۱؛ دوزی، I/71). راغب اصفهانی نیز تعریف خاصی از برزخ دارد. او می‌گوید: برزخ در قیامت آن چیزی است که بین انسان و رسیدن به منازل رفیع آخرت مانع می‌شود و این اشاره به عقبه‌ای است که در آیهٔ ۱۱ سورهٔ بلد (۹۰) ذکر آن آمده است؛ وی بعد از اشاره به آیهٔ ۱۰۰ سورهٔ مؤمنون(۲۳)، این برزخ را عقبه‌ای می‌داند مانع انسانهای ناصالح از مقاماتی که جز صالحان به آن نخواهند رسید (راغب، ۴۱).

افزون بر معانی آخرت شناختی، کاربردهای قرآنی برزخ گاه به معنایی اخلاقی، و گاه مصداقی طبیعی تفسیر شده است. مجاهد،

عکرمه، نیز زمخشری و طبرسی آن را در یک معنای اخلاقی تفسیر کرده‌اند: ممنوعیتی از سوی خداوند، یا به عبارت دیگر اثر قانونی طبیعیِ نهاده شده توسط خداوند. برخی دیگر از مفسران مانند قتاده، کلمه را بیشتر به معنایی طبیعی گرفته‌اند: یک جزیره، یا به طور کلی یک پاره زمین (سیوطی، ۱۴۲/۶؛ شیخ طوسی، *التبیان*، ۴۶۷/۹؛ زمخشری، ۴۴۵/۴؛ طبرسی، ۲۰۱/۹).

افزون بر موارد یاد شده، تفسیرهای دیگری چون تفسیر حسن بصری وجود دارد که برزخ یاد شده در آیهٔ ۲۰ سورهٔ رحمٰن(۵۵) را انسان دانسته است (سیوطی، همانجا؛ نیز برای برخی تأویلها، نک: فرات، ۱۷۷؛ ابن شهر آشوب، ۳۱۹/۳؛ حسکانی، ۲۰۸/۲-۲۱۱؛ سیوطی، ۱۴۲/۶-۱۴۳).

مآخذ: ابن ابی الحدید، عبدالحمید، شرح *نهج البلاغة*، به کوشش محمدابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۷۹ق/۱۹۵۹م؛ ابن اثیر، مبارک، *النهایة*، به کوشش طاهر احمد زاوی و محمود محمد طناحی، قاهره، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۳م؛ ابن بابویه، محمد، *الخصال*، به‌کوشش علی‌اکبر غفاری، قم، ۱۴۰۳ق/۱۳۶۲ش؛ ابن شعبه، حسن، *تحف العقول*، به‌کوشش علی‌اکبر غفاری، تهران، ۱۳۷۶ق؛ ابن شهر آشوب، محمد، *مناقب آل ابی‌طالب*، قم، چاپخانهٔ علمیه؛ ابن عبدالبر، یوسف، *الاستیعاب*، به‌کوشش علی‌محمد بجاوی، بیروت، ۱۴۱۲ق؛ ابن منظور، *لسان*؛ ابوعبید قاسم بن سلام، *غریب الحدیث*، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۴-۱۳۸۷ق؛ ابوالکمال عاصم، *اقیانوس*، استانبول، ۱۲۶۸-۱۲۷۲ق؛ ابولیث سمرقندی، نصر، *تفسیر*، به کوشش عبدالرحیم احمد زقه، بغداد، ۱۴۰۵-۱۴۰۶ق/۱۹۸۵-۱۹۸۶م؛ ادی‌شیر، *الالفاظ الفارسیة المعربة*، بیروت، ۱۹۰۸م؛ اهوازی، حسین، *الزهد*، به کوشش غلامرضا عرفانیان، قم، ۱۳۹۹ق؛ برسی، رجب، *مشارق انوار الیقین*، تهران، دفتر نشر فرهنگ اهل بیت(ع)؛ برقی، احمد، *المحاسن*، به کوشش جلال‌الدین محدث ارموی، تهران، ۱۳۳۱ش؛ «تنویر المقباس فی تفسیر ابن عباس»، در حاشیهٔ *الدر المنثور* (نک: هم‍ ، سیوطی)؛ تهانوی، محمداعلی، *کشاف اصطلاحات الفنون*، کلکته، ۱۸۶۲م؛ حسکانی، عبیدالله، *شواهد التنزیل*، به کوشش محمدباقر محمودی، بیروت، ۱۳۹۳ق/۱۹۷۴م؛ حسن بن سلیمان حلی، *مختصر بصائر الدرجات*، نجف، ۱۳۷۰ق/۱۹۵۰م؛ حکیم ترمذی، محمد، *نوادر الاصول*، به کوشش عبدالرحمان عمیره، بیروت، ۱۹۹۲م؛ راغب اصفهانی، حسین، *مفردات الفاظ القرآن*، به کوشش ندیم مرعشلی، قاهره، ۱۳۹۲ق؛ راوندی، سعید، *الدعوات*، قم، ۱۴۰۷ق؛ زمخشری، محمود، *الکشاف*، قاهره، ۱۹۴۷م؛ سیوطی، *الدر المنثور*، قاهره، ۱۳۱۴ق؛ شیخ طوسی، محمد، *الامالی*، قم، ۱۴۱۴ق؛ همو، *التبیان*، به کوشش قصیر عاملی، نجف، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۴م؛ شیخ مفید، محمد، *الامالی*، به کوشش حسین استاد ولی و علی‌اکبر غفاری، قم، ۱۴۰۳ق؛ همو، *اوائل المقالات*، به کوشش زنجانی، نجف، ۱۳۹۳ق/۱۹۷۳م؛ همو، *تصحیح الاعتقاد*، به کوشش هبة‌الدین شهرستانی، قم، ۱۳۶۳ش؛ همو، *المسائل السرویة*، قم، ۱۴۱۳ق؛ *صحیفهٔ سجادیه*؛ طبرسی، فضل، *مجمع البیان*، صیدا، ۱۳۳۳ق؛ علامهٔ حلی، حسن، *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، به کوشش ابراهیم موسوی زنجانی، بیروت، ۱۳۹۹ق/۱۹۷۹م؛ فخرالدین رازی، *التفسیر الکبیر*، قاهره، المطبعة البهیه؛ فرات کوفی، *تفسیر*، نجف، ۱۳۵۴ق؛ *قرآن کریم*؛ قمی، علی بن ابراهیم، *تفسیر*، نجف، ۱۳۸۶-۱۳۸۷ق؛ کلینی، محمد، *الکافی*، به کوشش علی‌اکبر غفاری، تهران، ۱۳۷۷ق؛ *نهج البلاغة*؛ یاقوت، *بلدان*؛ نیز:

Dozy, R., *Supplément aux dictionnaires arabes*, Leiden, 1881; Jeffery, A., *The Foreign Vocabulary of the Qur'ān*, Baroda, 1938.

احمد پاکتچی

برزخ در فلسفه و عرفان اسلامی: برزخ در معنی لغوی چیزی است که میان دو چیز مختلف حائل باشد، خواه با آن دو چیز مناسبتی داشته باشد، خواه نه؛ چنانکه آن را به معنی اعراف یا وضع میان بهشت و دوزخ، و نیز به معنی زمانه‌ای که میان وقت مرگ و روز قیامت است، به کار برده‌اند. در مورد ایمان مردم نیز حالت میان شک و یقین را «برازخ الایمان» نامیده‌اند.

حکما و فلاسفهٔ اسلامی با رعایت معنی لغوی این کلمه واسطه و حدفاصل میان مادیات و مجردات صرف را برزخ یا عالم مثال خوانده‌اند. البته این عالم در نظر شیخ شهاب‌الدین سهروردی خیال منفصل شناخته می‌شود و در نظر صدرالمتألهین شیرازی خیال متصل به شمار می‌آید (نک: صدرالدین، *الاسفار*، ۳۰۲/۱). بنابراین، برزخ چه به عنوان عالم خیال منفصل دانسته شود و چه عالم خیال متصل، واسطه و مرتبه‌ای از هستی است که میان موجودات مادی و مجردات محض قرار گرفته است. براساس این نظریه، نه تنها عوالم وجود و مراتب هستی به ۳ قسم قابل‌تقسیم است، بلکه فهم و ادراک انسان نیز ــ چنانکه بسیاری از حکمای اسلامی معتقدند ــ به ۳ مرتبه بخش پذیر خواهد بود که به ترتیب از این قرارند: ۱. ادراک حسی (باصره، سامعه، شامه، ذائقه و لامسه)؛ ۲. ادراک خیالی؛ ۳. ادراک عقلی.

ادراک حسی مستلزم مواجه شدن و روبه‌رو بودن شخص ادراک کننده با مُدرَک است، در حالی که ادراکات خیالی چنین نیستند. آنچه از طریق خیال در حوزهٔ ادراک انسان واقع می‌شود، هر چند از یک جهت همانند موجودی محسوس دارای شکل و مقدار است، ولی از جهت دیگر ماده و مدت ندارد و روبه‌رو شدن شخص ادراک کننده با مدرَک نیز ضروری نیست. اما ادراک عقلی از جهت شمول و گسترش بالاتر از ادراک حسی و خیالی است و نه تنها به مواجههٔ ادراک کننده با مدرَک بستگی ندارد، بلکه مدرَک خود از هر گونه شکل و مقدار عاری و مبراست. به این ترتیب، گسترش و شمول ادراک خیالی بیشتر از ادراک حسی است و گسترهٔ شمول و احاطهٔ ادراک عقلی به هیچ وجه با میزان حس و خیال قابل اندازه‌گیری نیست.

مراحل سه گانهٔ ادراک در انسان به حکم اینکه انسان در نظر حکما عالم صغیر شناخته می‌شود، معادل و موازی است با ۳ مرتبه از مراتب هستی که هر یک از این مراتب جهان خاصی را تشکیل می‌دهد: جهان مادی جسمانی که ــ چون متعلَّق ادراک حسی قرار می‌گیرد ــ عالم محسوس نیز نامیده می‌شود، به عالم طبیعت یا ناسوت نیز موسوم است. در این عالم هریک از موجودات مسبوق به ماده و مدت است و به همین جهت هرگز از نوعی تغییر و تحول خالی نیست. در مقابل این عالم، عالم مجردات و مفارقات قرار گرفته که از هرگونه ماده و مدت معرّا و مبرّاست و در نتیجه، دستخوش تغییر و فساد نیز نمی‌شود. این عالم در اصطلاح حکما عالم عقول خوانده می‌شود که البته علاوه بر عقول طولیه شامل عقول عرضیه یا ارباب انواع نیز می‌گردد. شیخ شهاب‌الدین سهروردی از آن به انوار قاهره تعبیر کرده، و برخی از متألهان آن را عالم جبروت نیز خوانده‌اند.

اما واسطه و حد فاصل میان جهان محسوس مادی و عالم مجردات محض که عالم عقول خوانده می‌شود، عالم برزخ است که می‌توان آن را مرتبهٔ خیال نامید. آنچه سهروردی آن را عالم مُثُل معلقه می‌خواند، به

همین عالم مربوط می‌گردد. البته باید بین عالم مثل معلقه و آنچه به عنوان مُثل افلاطونی شهرت دارد، تفاوت قائل شد، زیرا مثل افلاطونی چیزی جز عالم عقول عرضیه و ارباب انواع نیست، در حالی که مثل معلقه، چنانکه یادآوری شد، تفسیری از صور خیال یا عالم برزخ شناخته می‌شود (سهروردی، «حکمة...»، ۲۳۰-۲۳۱).

اعتقاد به عالم مثل معلقه از ویژگیهای اندیشهٔ سهروردی و از ارکان فلسفهٔ اشراقی او به شمار می‌رود. به این ترتیب، سهروردی به وجود ۳ عالم باور داشته، و دربارهٔ ۳ گونه انسان نیز سخن گفته است. این ۳ به‌ترتیب نزولی عبارتند از انسان عقلانی، انسان نفسانی و انسان جسمانی. رابطه‌ای که میان این ۳ انسان در هستی برقرار است، همانند رابطهٔ میان سایه و صاحب سایه است، چنانکه قوا و نیروهای مختلفی که به بدن انسان وابسته‌اند، سایه‌ها و مثالهایی از قوای برزخی وی به شمار می‌آیند؛ به همین گونه می‌توان ادعا کرد که نیروهای متعدد در انسان برزخی نیز سایه‌ها و مثالهایی هستند که از جهات و اعتبارات مختلف در انسان عقلی حکایت می‌کنند. بنابراین، اگر کسی قوای حسی و جسمانی انسان را در این عالم سایه‌های سایه‌ها بداند، از اصول اندیشهٔ سهروردی دور نشده است. نشانه‌ای بر اینکه قوای جسمانی انسان نسبت به قوای برزخی وی به منزلهٔ قشر و قالب یا سایه‌اند، این است که در برخی موارد حتیٰ با رکود و سستی در قوای حسی، انسان هم می‌بیند و هم می‌شنود و هم از بوییدن و چشیدن برخوردار است. اینگونه ادراکات حسی برای برخی اشخاص از طریق تجربه ثابت گشته، و از زبان اهل سلوک نیز مکرر نقل شده‌است. روایاتی از پیامبر اسلام(ص) نقل شده است که به روشنی بر این موضوع دلالت دارد؛ از جملهٔ آنها این روایت از حضرت رسول(ص) است که «در نزد پروردگار شب را به روز آوردم، در حالی که مرا می‌خورانید و می‌چشانید»؛ یا این روایت که «من دم رحمانی را از جانب یمن استشمام می‌کنم». اهل حدیث گفته‌اند در این کلام به اویس قرنی (ه‍ م) اشاره شده که از یاران وفادار و صدیق آن حضرت به شمار می‌آید. در مورد رؤیت نیز آمده است: «زمین به من نشان داده شد و مشرقها و مغربهای آن را دیدم». در مورد لمس نیز چنین نقل شده است: «خداوند دست خود را به شانه‌ام گذاشت و من سردی آن را بین دو پستان خود احساس کردم». این روایات در بسیاری از آثار صدرالمتألهین شیرازی مورد استناد قرار گرفته است (نک‍: صدرالدین، *الاسفار*، ۷۳/۹، نیز ۴۷/۷).

به این ترتیب، رابطهٔ ادراکات برزخی انسان با ادراکات حسی وی از نوع رابطهٔ عالی و دانی است. البته بین ادراک عقلی انسان و ادراکات برزخی وی نیز چنین رابطه‌ای هست. نتیجه‌ای که از این سخن به دست می‌آید، این است که عقل از لحاظ عالی بودن و برخورداری از شرافت علیت تمام کمالات مادون خود را به نحو اعلیٰ و اشرف داراست. اینکه گفته می‌شود: ادراکات نفسانی و برزخی انسان مثالها و سایه‌هایی هستند که از وجوه و اعتبارات در ادراکات عقلی وی حکایت می‌کنند، تأکیدی است بر اعتبار قاعدهٔ «الواحد لایصدر عنه الا الواحد» (از واحد جز واحد صادر نمی‌گردد). به این ترتیب، می‌توان گفت که منشأ کثرت و تعدد در ادراکات برزخی همانا وجوه و اعتباراتی است که در ادراک عقلی متحقق است. صدرالمتألهین این مطلب را مورد بحث قرار داده، و جمله‌ای را که وی به اشتباه کلام ارسطو خوانده، از کتاب معروف *اثولوجیا* شاهد مدعای خویش آورده است. با توجه به اینکه این کتاب اکنون از آثار افلوطین شناخته می‌شود، باید این جمله را از سخنان افلوطین به شمار آوریم: «انسانِ حسی صنم و سایهٔ انسان عقلی است و انسان عقلی موجودی روحانی است که همهٔ اعضا و جوارح او روحانی شناخته می‌شود. در اعضای روحانی یک انسان عقلی، موضع چشم غیر از موضع دست و سایر اعضا نیست، بلکه موضع همهٔ اعضای این موجود روحانی واحد و یگانه است» (همو، حواشی...، ۴۷۳).

باید توجه داشت که آنچه صدرالمتألهین از کتاب *اثولوجیا* نقل کرده، در واقع شعاع اندیشهٔ افلاطون است که هر یک از انواع موجود در این عالم را سایه و صنمی از رب‌النوع عقلی و مفارق آن می‌داند. البته این سخن در مورد انسان نیز صادق است. به همین جهت، این فیلسوف الٰهی انسان را دو انسان دانسته که به ترتیب عبارتند از انسان عقلانی مجرد و انسان جسمانی محسوس؛ ولی همان‌گونه که در آغاز این مبحث ذکر شد، سهروردی علاوه بر این دو انسان به یک انسان متوسط برزخی یا نفسانی نیز قائل شده، و دربارهٔ آن به تفصیل سخن گفته است. وی بر این عقیده است که صور مقداریه از ماده مجردند و در عالم گستردهٔ مثال منفصل وجود دارند. خلاصهٔ استدلال سهروردی در این باب چنین است که گفته می‌شود: صور خیالیه برخلاف تصور عامه در هیچ‌یک از اذهان موجود نیستند، زیرا تحقق صور خیالیه در اذهان مردم مستلزم انطباع کبیر در صغیر خواهد بود. از سوی دیگر روشن است که صور خیالیه در عالم عین و جهان محسوس نیز موجود نیستند. اکنون اگر این صور خیالیه نه در ذهن جای دارند و نه در عالم عینی و در عین حال در زمرهٔ امور معدومه نیز قرار نمی‌گیرند، ناچار باید گفت: در صقع دیگری تحقق پذیرفته‌اند که نام آن عالم مثال منفصل است. همچنین کسی نمی‌تواند ادعا کند که صور خیالیه در عالم عقل جای دارند، زیرا صور خیالیه صورت جسمانی دارند و عالم عقل از اینگونه موجودات برتر است. به این ترتیب، عالم مثال یا برزخ در میان دو عالم قرار گرفته که بالاتر از آن، عالم عقل و پایین‌تر از آن جهان محسوس واقع شده است.

باید توجه داشت که آنچه سهروردی در باب عالم برزخ و انسان برزخی آورده است، با مشرب بسیاری از فلاسفهٔ اسلامی سازگار نبوده، و در نتیجه مورد انکار قرار گرفته است. ابن سینا در کتاب *شفا* با افلاطون و استادش سقراط مخالفت کرده، و سخن او را در این باب مبنی بر وجود دو انسان ــ انسان عقلانی و انسان جسمانی ــ بی‌اساس دانسته است (ص ۳۱۰-۳۱۱). او گمان نمی‌کرد که در مرز و بوم وی فیلسوفی به ظهور خواهد رسید که دربارهٔ هستیِ ۳ انسان سخن می‌گوید. در نظر سهروردی آینه یا هر جسم شفاف و صیقلی دیگر نیز همانند نیروی تخیل انسان مظهر تجلی و ظهور صورت مثالی به شمار می‌آید.

در واقع نیروی تخیل انسان نیست که صور خیالی را ابداع می‌کند، بلکه صور خیالی هستند که از طریق مظهریت نیروی تخیل انسان آشکار می‌شوند و گاهی نیز در مظهری دیگر چون آینه ظهور پیدا می‌کنند. براساس همین طرز تفکر است که سهروردی نور عرضی را در این عالم همانند مثال برای نور مجرد دانسته، و از آن دو به نور ناقص و نور تام تعبیر کرده است («حکمة»، ۲۱۱- ۲۱۳؛ قطب‌الدین، ۴۷۱). این فیلسوف اشراقی به دنبال عبارت خود دربارهٔ نور ناقص و نور تام، آن را تأمل‌انگیز و مهم دانسته است. مقصود وی از این سخن آن است که آنچه در عالم علوی وجود دارد، دارای اشباه و نظایری در عالم سفلی است و طبعاً شناخت موجودات عالم علوی از طریق شناخت اشباه و نظایر آنها در این عالم امکان‌پذیر می‌گردد.

سهروردی بر همین اساس می‌گوید: لذت عقلی به هیچ وجه با لذت حسی قابل مقایسه نیست، زیرا همهٔ لذات حسی و جسمانی از منشأی نوری و عقلانی سرچشمه گرفته‌اند (نک: همو، ۵۰۵). سخن سهروردی در این باب با نظریهٔ افلاطون نزدیک و هماهنگ است، زیرا کسی که به ارباب انواع باور داشته باشد و مثل عقلی را بپذیرد، لذتهای حسی و جسمانی را سایه و اثر لذات عقلی می‌شناسد. اما این حکیم اشراقی علاوه‌بر مثل نوریهٔ افلاطونی به مثل معلقهٔ برزخی نیز باور دارد و اعتقاد به آن را به حکمای ایران باستان منسوب می‌سازد. در نظر این حکیم احکام و آثاری که بر مثل معلقه مترتب می‌شود، غیر از احکام و آثاری است که بر مثل نوریه و ارباب انواع افلاطونی حمل می‌گردد. مثل نوریه یا مثل افلاطونی در عالم انوار عقلی ثابتند و از افق عالم اشباح برتر شناخته می‌شوند، در حالی که مثل معلقه فقط عالم اشباه را تشکیل می‌دهند و از وسعت و شمول عالم عقل بی‌بهره‌اند. قطب‌الدین شیرازی شارح *حکمة الاشراق* می‌گوید: حکمای باستان به دو عالم معنی و صورت قائل بودند که هر یک از این دو عالم به دو عالم دیگر تقسیم‌پذیر است. عالم معنی به دو بخش تقسیم می‌شود: ۱. عالم ربوبی، ۲. عالم عقول. عالم صورت نیز به دو عالم قابل تقسیم است: ۱. عالم صور جسمیه، مانند عالم افلاک و عناصر؛ ۲. عالم صور شبحیه، مانند عالم مثل معلقه. مثل معلقه عبارتند از اموری که در عالم مثال قائم به ذاتند و در محل یا مکان خاصی منطبع نیستند. موجودات جهان حسی و جسمانی را تنها می‌توان مظاهری برای مثل معلقه به شمار آورد. به همین سبب است که حقایق عالم مثال از طریق مظاهر متناسب با خود در این جهان به ظهور پیوسته‌اند و برای اهل بصیرت قابل مشاهده و ادراک شده‌اند (ص ۵۱۱-۵۱۲).

در اینجاست که اگر کسی با آثار سهروردی آشنایی داشته باشد، ناچار با یک مشکل اساسی روبه‌رو خواهد شد، زیرا این فیلسوف اشراقی از یک سو عالم صور معلقه را برزخ خوانده است و از سوی دیگر در بحث از اجسام مادی و حتیٰ هیولا که در مرتبه‌ای پایین‌تر از عالم صور معلقه قرار دارد، از آنها نیز به برزخ تعبیر کرده است. وی جسم را به دو نوع مفرد و مرکب تقسیم می‌کند و می‌گوید: جسم مفرد یا بسیط چیزی است که از دو برزخ ترکیب نیافته است، ولی جسم مرکب از دو برزخ ترکیب یافته است و موالید سه گانه ــ یعنی جمادات و نباتات و حیوانات ــ از اجسام مرکب شناخته می‌شوند («حکمة»، ۱۰۷-۱۰۸؛ قطب‌الدین، ۴۱۸).

مسألهٔ مهم‌تر در این باب آن است که آنچه سهروردی در مورد صور معلقه می‌گوید، با سخن او دربارهٔ خفای ذاتی ماده و جسم سازگار نیست. وی از یک سو، صور معلقه را به عنوان عالم برزخ برای افرادی قابل مشاهده و ظهور می‌داند و از سوی دیگر جسم را برزخ می‌خواند و آن را پنهان و خفیِ بالذات به شمار می‌آورد. از دیدگاه او عالم ماده آنچنان پنهان است که حتیٰ برای خودش نیز هرگز آشکار نمی‌شود (نک: همو، ۴۱۵). چیزی که خفیِ بالذات باشد، هرگز به ظهور و بروز نمی‌رسد، زیرا آنچه بالذات است، قابل تغییر نیست و از طریق غیر خود نیز دگرگون نمی‌گردد. شارحان آثار سهروردی دربارهٔ این مسأله کمتر سخن گفته‌اند. قطب‌الدین شیرازی ضمن اینکه دربارهٔ صور معلقهٔ برزخی به تفصیل سخن گفته، و جهان ماده را نیز به عنوان برزخ و خفیِ بالذات مورد بحث قرار داده است، به ناسازگاری و ناهماهنگی موضع سهروردی در این باره اشاره نکرده است. دیگرانی هم که به نوعی با آثار سهروردی آشنایی داشته‌اند، در این مسأله درنگ نکرده‌اند. اگر سخن سهروردی در این مورد به درستی مورد بررسی قرار گیرد، معلوم می‌شود که آنچه او در باب صور معلقه ابراز داشته است، با موضع فکری او در مورد عالم ماده ناسازگار نیست، زیرا این فیلسوف اشراقی در همان حال که جهان مادی را خفی بالذات می‌داند، موجودات آن را مظاهر مُثُل معلقه به شمار می‌آورد. دقت در معنی ظاهر و مَظهر نشان می‌دهد که آنچه بارز و آشکار است در واقع حقیقت ظاهر است و مظهرْ چیزی نیست جز آینه و مظهرِ آنچه ظاهر است. در نظر برخی از عارفان بزرگ برخلاف آنچه عامهٔ مردم می‌پندارند، چیزی که همیشه ظاهر و آشکار است، خداوند است و آنچه هرگز برای مردم آشکار نیست، حقیقت عالم است. باید توجه داشت که سخن این دسته از ارباب معرفت در ساحت دیگری مطرح شده است، اما آنچه مسلم است، این است که آنچه بارز و آشکار است، همان امر ظاهر است و مظهر آن می‌تواند خود همواره پنهان و مخفی باشد. بنابراین، می‌توان گفت: خفی بالذات بودن عالم ماده با مظهریت داشتن آن نسبت به صور معلقه ناسازگار نیست و سخن سهروردی در هر دو مورد از اعتبار خاص خود برخوردار است.

صدرالدین شیرازی سخن سهروردی را در مورد پنهان بودن عالم ماده بررسی کرده، و با رعایت یک قید آن را سخنی استوار به شمار آورده است. این فیلسوف بزرگ می‌گوید: اگر مقصود سهروردی از خفی بالذات بودن جسم، پنهان بودن مادهٔ اولیٰ است، باید گفت: سخن وی در غایت استحکام و اعتبار است؛ ولی اگر مقصود وی پنهان بودن مطلق جسم بوده باشد، هرگز نمی‌توان آن را پذیرفت، زیرا جسم دارای ماهیتی است که در حد ذات خود نه پنهان است و نه آشکار. از سوی دیگر، این حقیقت نیز مسلم است که اگر شیئی در حد ذات خود نه پنهان

باشد و نه آشکار، از امکان پنهان گشتن یا آشکار شدن به وسیلهٔ غیر خود برخوردار می‌شود (صدرالدین، حواشی، ۳۰۲). به این ترتیب، صدرالدین شیرازی خفی بالذات بودنِ جسم مطلق را انکار می‌کند، ولی به خفای ذاتی مادهٔ اولیٰ به طور آشکار اذعان دارد. او دربارهٔ ابهام و پنهان بودن مادهٔ اولیٰ مکرر و به مناسبتهای مختلف سخن گفته است (برای نمونه، نک: *الاسفار*، ۳۳/۲-۳۴). در هر حال، با اینکه صدرالمتألهین از اندیشه‌های تابناک سهروردی در بسیاری موارد بهره برده است، مسألهٔ برزخ از جمله مواردی است که صاحب حکمت متعالیه نتوانسته است با حکیم اشراقی کاملاً همراه و هماهنگ باشد.

حکیم اشراقی برای اثبات عالم مثال اکبر از دو قاعدهٔ مهم فلسفی امکان اشرف و امکان اخس استفاده کرده، و معتقد است که شهرهای این عالم به شمارش در نمی‌آیند. در نظر او اهل اشراق در خلسه‌های مکرر خود به این عالم راه یافته، و «هورخش» را مشاهده کرده‌اند. «هورخش» در لسان اهل اشراق عبارت است از وجههٔ عالی الٰهی که در زیباترین صورت متجلی می‌گردد (سهروردی، «المشارع...»، ۴۹۴). صدرالمتألهین برخلاف سهروردی این عالم را بیرونی ندانسته، و جایگاه آن را درون انسان به شمار آورده است. وی در مورد پنهان بودن ذاتی عالم ماده نیز به‌گونه‌ای دیگر سخن گفته، و این پنهان بودن را فقط در مورد هیولای اولیٰ درست دانسته است.

بدین‌گونه، شیخ شهاب‌الدین سهروردی بیش از هر فیلسوف دیگری دربارهٔ برزخ و جایگاه آن در جهان هستی سخن گفته است. این فیلسوف اشراقی با فرشته شناسی در حکمت ایران باستان آشنایی داشته، و به همین سبب به وسعت و گسترش عالم برزخ ــ که جایگاه امشاسپندان شناخته می‌شود ــ باور داشته است. بنابر معتقدات کهن زردشتی، چنانکه از *اوستا* برمی‌آید، برای آسمان ۴ طبقه تصور می‌شده است که به ترتیب نزدیکی به زمین عبارتند از ستارگان، ماه، خورشید و روشنی بی‌پایان. گاهی پایگاه ابر نیز به عنوان پنجمین طبقه بر آنها اضافه می‌شده است. در ادبیات پهلوی برای اینکه شمار این طبقات را با شمار خلقتهای اصلی اورمزد و نیز با شمار امشاسپندان وفق دهند و همچنین تحت تأثیر عقاید نجومی بابلی گاهی به ۶ و گاهی به ۷ طبقهٔ آسمانی قائل شده‌اند، به این طریق که طبقهٔ ستارگان را به دو طبقهٔ ستارگان ثابت و اختلاط ناپذیر تقسیم کرده‌اند و در زیر روشنی بی‌پایان هم جای امشاسپندان را قرار داده‌اند، اما تقسیم‌بندی چهارگانهٔ کهن نیز در کتابهای پهلوی دیده می‌شود. بنابر روایت دینکرت برزخ میان زمین و طبقهٔ ستارگان است و بهشت در ستاره پایه (طبقهٔ ستارگان) و از آنجا به بالاست. بهشت واقعی در خورشید پایه است و ایزدان مینوی در آن جای دارند. طبقهٔ بالاتر از بهشت گرزمان است که در روشنی بی‌پایان قرار دارد و جای اقامت امشاسپندان است. قرار گرفتن پارسایان در هر یک از طبقات بهشت بستگی به میزان کارهای نیک آنان دارد. ۳ طبقهٔ ستاره پایه، ماه پایه و خورشید پایه را به طور نمادی به ترتیب اندیشهٔ نیک، گفتار نیک و کردار نیک ــ که شعار دینی زردشتیان است ــ نیز نامیده‌اند (*مینوی خرد*، ۹۹-۱۰۰). تجلی اعمال خوب و بد انسان بعد از مرگ به صورت انسانی زیبا یا زشت که به استقبال صاحبش می‌آید، در متون پهلوی به تفصیل ذکر شده است، از جمله در *ارداویرافنامه*، *دادستان دینیگ*، *بندهش* و *زادسپرم*.

در کتاب *احیاء العلوم* غزالی نظیر همین مطلب مشاهده می‌شود. در این کتاب آمده است: «پس مردی زیباروی خوش بوی و نیکو جامه پیش او (= روح مرده) می‌آید و می‌گوید: رحمت پروردگارت و بهشتهایی که در آن نعمت جاویدان است، بر تو بشارت باد. [روح] گوید: خدا به تو بشارت خیر دهاد. تو کیستی؟ گوید: من عمل نیک تو هستم» (نک: همان، ۹۹). روایت غزالی بسیار شبیه است به آنچه در متون پهلوی مطرح شده است. البته کتاب *مشکاة الانوار* غزالی نیز نشان می‌دهد که این اندیشمند اسلامی با فرهنگ ایران باستان آشنایی داشته، و به نوعی از آن بهره گرفته است، زیرا در این کتاب از اهمیت نور و آثار آن سخن گفته می‌شود و این همان چیزی است که در عقاید ایران باستان از اصول اساسی به شمار می‌آمده است. از جملهٔ نکاتی که می‌تواند شاهدی بر تأثیر این عقاید کهن دانسته شود، این است که کلمهٔ «برزخ» صورت معرّب واژهٔ فارسی «برزه» به شمار می‌آید (نک: راغب، ۱۱۸).

مسألهٔ برزخ علاوه بر آثار فلسفی، در آثار دیگر اندیشمندان اسلامی از جمله بسیاری از عارفان بزرگ نیز مورد توجه قرار گرفته است. ارباب معرفت از اصطلاح «برزخ جامع» سخن گفته‌اند که منظور از آن حضرت واحدیت و تعین اول است که اصل و اساس همهٔ براز خ شناخته می‌شود. به همین سبب تعین اول یا نخستین تجلی حق تبارک و تعالیٰ برزخ اول و اعظم واکبر خوانده می‌شود (عبدالرزاق، ۳۷). عبدالرحمان جامی در کتاب *نقد النصوص* مسألهٔ برزخ جامع و تعین اول را مورد توجه قرار می‌دهد و می‌گوید: «و بعد از تنزل به مرتبهٔ تعین اول تنزل است به مرتبهٔ تعین ثانی؛ و آن مرتبهٔ دوم ذات است که ظاهر می‌شود اشیاء به صفت تمیز علمی در او؛ و لهذا این مرتبه را نامیده‌اند به «عالم معانی»؛ و این تعین به حقیقتْ صورتِ تعین اول است، زیرا که چون کثرت و تمیز منتفی است از تعین اول به طریق تفصیل، و ثابت است مر او را به طریق اجمال، پس آنچه قابل است صورت تفصیل را، ظل و صورت است مر آن حضرت را که جمیع اعتبارات در او مندرج و مندمج است و این حضرت واحدیت است؛ و این مرتبه را «حضرت عمائیه» نیز خوانده‌اند، به جهت آنکه برزخ و حائل شده است میان وحدت و کثرت، و مانع آمده است از اضافت نقائص به حق به وجهی از وجوه؛ چنانکه «عماء» اسم شده است مر غیمی رقیق را که حائل می‌شود میان ناظر و قرص شمس و مانع می‌آید ابصار را از رؤیت نور او» (ص ۳۸).

چنانکه گفته شد، آنچه عارفان با عنوان برزخ مطرح کرده‌اند، غیر از مفهومی است که این اصطلاح نزد فلاسفه داشته است. با اینهمه، می‌توان پذیرفت که کلمهٔ برزخ هم در اصطلاح عرفا و هم در اصطلاح فلاسفه دارای اصل معنایی واحدی است و به نحو اشتراک معنوی به

کار گرفته می‌شود. واژهٔ برزخ بر چیزی اطلاق می‌شود که میان دو امر متخالف حائل شود. بنابراین، وقتی عارفان از تعین اول و مقام واحدیت به عنوان «برزخ» سخن می‌گویند، به این نکتهٔ ظریف اشاره می‌کنند که این مقام میان وحدت و کثرت حائل شده است و به همین جهت نقائص عالم کثرت به حق تعالیٰ منسوب نمی‌گردد. محیی‌الدین ابن‌عربی (ﻫ م) در این موضوع به تفصیل سخن گفته، و برای حائل بودن برزخ درمیان دو امر متخالف مثالهای بسیار ذکر کرده است. این عارف بزرگ فاصلهٔ میان معلوم و غیرمعلوم، معلوم و موجود، منفی و مثبت، و معقول و غیرمعقول را برزخ خوانده، و معتقد است که هیچ منزلی از منازل و هیچ حالی از احوال و هیچ حضرتی از حضرات و حتیٰ هیچ جنسی از اجناس نیست، مگر اینکه در میان آنها برزخی تحقق دارد. در نظر ابن عربی ممکن، برزخ است میان وجود و عدم؛ و انسان کامل میان حق تعالیٰ و عالم در حکم برزخ است، چنانکه انسان کامل در ظهور به اسماء و صفات الٰهی حق است و در ظهور به حقیقت امکان خلق به شمار می‌آید (نک: غراب، ۷).

سرشت ذووجهین که خاص برزخ است و کنشهای دوگانهٔ فصل و وصل برزخ در جهت عمودی، در سطح افقی به صورت تناوب انتشار (انبساط) و تمرکز (انقباض) جلوه‌گر می‌شود. بی‌گمان اینها همه وجوه اصل تکمیلند (یعنی دو اصلی که مکمل یکدیگرند) و اگر بخواهیم این ثنویت و دوگانگی را به زبان منطق مقدماتی بیان کنیم، می‌توانیم به ترتیب، آنها را همچون ایجاب و سلب عرضه بداریم. این امر ما را به نوعی کاربرد کلمهٔ شهادت که با برزخ مطابقت دارد، رهنمون می‌شود؛ زیرا شهادت را می‌توان برزخ اعتقادی علی الاطلاق نامید. معمولاً شهادت را به دو بخش تقسیم می‌کنند که بخش نخستین النافی یا السلب و بخش دوم آن «الّاالله» الاثبات نامیده می‌شود؛ اما برای انطباق صریح‌تر کلمهٔ شهادت بر نظریهٔ برزخ، آن را به ۳ بخش قسمت می‌کنند: لااله، الا، الله. کلمهٔ الا در اینجا سرشت برزخی دارد که میان دریای نفی لااله و دریای اثبات الله واقع شده است. در هر حال، سرشت دوگانهٔ برزخ، در هر مرتبه از مراتب عالم به صورت تناوب دو مرحله‌ای قبض و بسط، انعکاس پیدا می‌کند. در قلمرو هیجانات، این دو مرحله مستقیماً به دو گونهٔ اصلی واکنش روان در قبال آنچه واقعیت نامیده می‌شود، جلوه‌گر می‌گردد؛ یعنی از سویی خوف که قبض در مرکز وجدان است و از سوی دیگر شعف یا رجا که بسط محسوب می‌شود (بورکهارت، ۷۱-۷۴).

نکتهٔ دیگری که باید در اینجا بررسی شود، این است که برزخ به دو قسم نزولی و صعودی تقسیم می‌شود و هر یک از این دو قسم دارای احکام ویژه است. برزخ نزولی از تجلی عقول به صورت عالمی مستقل‌الوجود و منفصل از غیرٌ بذاته موجود است و وجود بعد از طی مدارج عوالم برزخی که از آنها در لسان شرع و کتب سماوی تعبیر به سماوات شده است، به عالم ماده و هیولی می‌رسد و ماده چون قوهٔ وجود و قابل کمالات غیرمتناهی است، به استمداد از فیض حق به طرف کمال سیر می‌نماید و بعد از آنکه به صورت انسان یا حیوان کامل‌الوجود درآمد، دارای قوهٔ خیال مجرد از ماده می‌شود؛ و در قوس صعود به حذاء عالم مثال منفصل و برزخ کلی و مطلق و مثال معلق به وجود خیالی و برزخی و مثال متصل و جزئی مقید، موجود می‌شود. چون صعود بر طبق نزول است و آنچه در قوس صعود متحقق می‌شود از عالم عقل و مثال و ماده و اجسام بر طبق نزول تحقق می‌یابد، با این تفاوت که فیض، در قوس نزول از عقل شروع نموده، به ماده ختم می‌شود، ولی در قوس صعود از اخس شروع شده، بعد از طی جمیع مدارج اخس به اشرف می‌رسد؛ لذا قاعدهٔ امکان اشرف در قوس نزول و قاعدهٔ امکان اخس در قوس صعود جاری می‌گردد و بعد از تحقق قوس صعودی دایرهٔ وجود تمام می‌شود و نهایات به بدایات رجوع می‌نماید (لاهیجی، ۴۶-۴۷).

با توجه به آنچه تاکنون ذکر شد، می‌توان گفت: تحقق عالمی مستقل و تام‌الوجود و موجود به وجود برزخی نه مجرد تام و نه مادی صرف، لازم و ضروری است و حق تعالیٰ هر ماهیت قابلی را به فیض وجود موجود می‌کند و هیچ موجودی محروم از فیض عامّ الٰهی نمی‌شود و حقایق مجرد عاری از قیود ماده و سلاسل زمان و علایق مکان و جهات، به صرف امکان ذاتی بدون هرگونه مهلت، از حق فیاض مطلق قبول فیض می‌نمایند و حالت منتظره ندارند. از همین طریق است که برکات حق تبارک و تعالیٰ استمرار یافته، فیض او برای همیشه دوام خواهد داشت. در این طرز تفکر، مراتب، نزول و صعود وجود، دوری است و عالم هستی را می‌توان به صورت دایره ترسیم نمود و به همین‌سبب، خلأ نیز بی‌اساس خواهد بود.

مآخذ: ابن‌سینا، *الشفاء*، الهیات، به کوشش جرج قنواتی و سعید زاید، قاهره، ۱۳۸۰ق/۱۹۶۰م؛ بورکهارت، تیتوس، *رمزپردازی*، ترجمهٔ جلال ستاری، تهران، ۱۳۷۰ش؛ جامی، عبدالرحمان، *نقدالنصوص*، به کوشش ویلیام چیتیک، تهران، ۱۳۹۸ق؛ راغب اصفهانی، حسین، *مفردات الفاظ القرآن*، به کوشش صفوان عدنان داوودی، دمشق، دارالقلم؛ سهروردی، یحییٰ، «حکمة الاشراق»، *مجموعهٔ مصنفات*، به‌کوشش هانری کربن، تهران، ۱۳۳۱ش/۱۹۵۲م، ج ۲؛ همو، «المشارع و المطارحات»، مجموعة فی *الحکمة الالٰهیة*، به کوشش هانری کربن، استانبول، ۱۹۴۵م، ج ۱؛ صدرالدین شیرازی، محمد، *الاسفار*، تهران، ۱۳۸۳ق؛ همو، حواشی بر *حکمة الاشراق* سهروردی (نک: هم، قطب‌الدین شیرازی)؛ عبدالرزاق کاشی، *اصطلاحات الصوفیة*، به کوشش محمد کمال ابراهیم جعفر، قم، ۱۳۷۰ش؛ غراب، محمود محمود، *الخیال* (من کلام محیی‌الدین ابن العربی)، دمشق، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م؛ قطب‌الدین شیرازی، محمود، شرح *حکمة الاشراق*، چ سنگی، تهران، ۱۳۱۵ق؛ لاهیجی، *رسالهٔ نوریه در عالم مثال*، به کوشش جلال‌الدین آشتیانی، تهران، ۱۳۷۲ش؛ مینوی خرد، ترجمهٔ احمد تفضلی، تهران، ۱۳۶۴ش.

غلامحسین ابراهیمی دینانی

بُرْزُلی، ابوالقاسم بن احمد بن محمد مُعتل بَلَوی قیروانی (د ۸۴۰ق/۱۴۳۶م)، فقیه و خطیب مالکی تونس. وی منسوب به بُرزُله، یکی از نواحی قیروان است (سخاوی، ۱۱/۱۸۹). نام و نسب او را به صورت ابوالقاسم بن محمد بن اسماعیل بلوی نیز آورده‌اند (نک: همو، ۱۱/۱۳۳؛ قس: سراج، ۱/۶۸۵). با توجه به تاریخ درگذشت برزلی که در ۱۰۳ سالگی او رخ داده است؛ می‌توان حدود سال ۷۳۸ق/۱۳۳۷م را برای تاریخ تولد او تخمین زد.

به نظر می‌رسد برزلی مهم‌ترین دورهٔ آموزش خود را در شهر تونس سپری کرده باشد. وی از بسیاری مشایخ زمان خود همچون ابن عرفه، ابن مرزوقِ جدّ، ابوالحسن بَطَرنی، احمد بن محمد بن حیدرهٔ توزری، ابوعبدالله شبیبی و احمد بن حاجه، در علوم گوناگون چون فقه، فرایض، حدیث، تفسیر و قرائت دانش اندوخت و از استادان خود اجازهٔ روایت آثارشان را کسب کرد (نک: باباتنبکتی، ۳۶۹؛ فاسی، ۲۵۷/۲؛ ابن مریم، ۱۵۰-۱۵۱؛ سراج، ۶۳۵/۱، ۶۳۸، ۶۸۵، ۶۸۶؛ مخلوف، ۲۴۵). بنا به پاره‌ای از منابع، وی حدود ۴۰ سال ملازم استاد خود، ابن عرفه (د ۸۰۳ق/ ۱۴۰۱م) بوده است (سراج، ۶۸۶/۱؛ باباتنبکتی، ۳۷۰).

ظاهراً وی پس از وفات ابن عرفه، راهی حج شد و در بازگشت (۸۰۶ق/۱۴۰۳م)، به قاهره رفت (سراج، ۶۸۵/۱؛ قس: سخاوی، همانجا، که به سال ۸۰۰ق اشاره دارد). او در آن دیار به تدریس پرداخت و بسیاری کسان از جمله ابن حجر عسقلانی و احمد بن یونس از وی دانش اندوختند (همانجاها). در میان دیگر شاگردان او باید از کسانی مانند ابن ناجی و ابوالعباس احمد بن عبدالرحمان، معروف به حلولو نام برد (نک: سراج، ۶۲۸/۱، ۶۸۶، ۶۹۱؛ مخلوف، همانجا). برزلی در علم فقه به مرتبه‌ای رفیع دست یافت و پس از وی فتواهایش در بسیاری از آثار وارد گشت (مثلاً نک: ونشریسی، ۱۹/۱، ۲۸۳، ۱۲۷/۶).

برزلی پس از چند سال اقامت در قاهره، به تونس بازگشت. وی در این زمان به عنوان فقیه مورد توجه و طرف مشورت سلطان وقت بود (نک: برنسویک، ۴۰۰/۱). شأن علمی وی بدان پایه رسید که پس از وفات استادش، ابومهدی غبرینی در ۸۱۵ق/۱۴۱۲م، امام و خطیب جامع اعظم زیتونه شد (سراج، ۵۹۴/۱-۵۹۵؛ قس: زرکشی، ۱۲۵) و تا آخر عمر در این مقام باقی ماند (ابن ابی ضیاف، ۶۲/۷).

از موضوعات قابل توجه در دورهٔ امامت برزلی در جامع زیتونه، بروز درگیریهایی میان سپاه حفصی با برخی قبایل عرب منطقه در ۸۳۷ق/۱۴۳۴م بود. در این درگیریها که به شکست اعراب منتهی گشت، برزلی به عنوان مقامی روحانی، سعی در تهییج و تحریک مردم برای مقابله با این قبایل داشت (ابن صیرفی، ۳۲۳/۳-۳۲۴). او همچنین به قتل و کشتار ایشان فتوا داد و آنها را «حَربی» خواند (نک: ابن ابی دینار، ۱۷۰، ۲۳۵؛ عروسی، ۷۱۳). نیز گفته شده که شاید پیروزی حفصیها بر قبایل عرب به برکت استجابت دعای برزلی بوده است (نک: ابن ابی دینار، ۱۵۸؛ قس: سراج، ۱۹۶/۲).

برزلی یکی از مشایخ مذهب مالکی است که افزون بر فتواهای خود، به نقل و گردآوری مجموعه‌ای از فتواهای دیگر بزرگان این مذهب نیز پرداخته است. نتیجهٔ این تلاش تألیف اثری با عنوان *جامع مسائل الاحکام فیما نزل بالمفتین و الحکام* بود که به *دیوان*، *فتاوی* و *نوازل* نیز شهرت دارد (ابن قاضی، ۲۸۲/۳؛ فاسی، ۲۵۷/۲؛ سراج، ۶۳۹/۱). مؤلف در این اثر چنانکه خود در مقدمهٔ آن اشاره کرده، قصد داشته است تا *نوازل* ابن رشد و ابن حاج، *الحاوی* ابن عبدالنور و نیز فتواهای متأخران مالکی مذهب مغرب و افریقیه، به ویژه تونسیها را که خود آنها را درک کرده بود، گرد آورد. نسخهٔ کامل این اثر در ۴ جزء در کتابخانهٔ موزهٔ بریتانیا نگهداری می‌شود («فهرست...»[1]، 131). نسخه‌های دیگری نیز از این اثر در برخی کتابخانه‌ها یافت می‌شود که از آن جمله‌اند: دارالکتب قاهره، جامع زیتونهٔ تونس و کتابخانهٔ قرویین فاس (سید، ۱۶۰/۲؛ *فهرس*...، ۲۷۴-۲۷۵؛ GAL,S, II/347). گفتنی است محمد محفوظ در معرفی آثار برزلی، علاوه بر *جامع مسائل*... از کتاب دیگری با عنوان *الحاوی فی الفتاوی* یاد کرده است (۱۱۶/۱-۱۱۷)، اما با مقایسهٔ مقدمه‌های این دو اثر (همو، نیز «فهرست»، همانجاها) به نظر می‌رسد که دو عنوان یاد شده متعلق به یک اثر واحد باشد.

برزلی با توجه به آموخته‌هایش از شیوخ عصر و نیز در دست داشتن بسیاری از آثار گذشتگان، به نقل روایات گوناگون پرداخته است (نک: ادریس، ۲۲۷/۱-۲۲۸). در این میان نقل برخی حکایات و فتاوی دربارهٔ جایگاه شیعه در کنار اهل سنت، به ویژه در موضوع نکاح و وجود برخی تندرویها در آنها قابل بررسی است که ادریس معتقد است آنچه سبب بروز نشانه‌هایی از تندروی در برابر شیعه در روایات شده، برخی افزوده‌ها از سوی راویانی همچون برزلی بوده است (نک: همانجا).

در *جامع مسائل الاحکام* که تقریباً همهٔ شرح حال‌نویسان برزلی بدان اشاره کرده‌اند (نک: ابن مریم، ۱۵۰؛ سخاوی، ۱۳۳/۱۱؛ ابن قاضی، همانجا)، فتاوی و آرائی از وی به چشم می‌خورد که جالب توجه است و در برخی موارد از توجه ویژهٔ او به مصلحت، و نیز عرف عامه نشان دارد (نک: برنسویک، ۱۷۷/۲، ۱۷۹). بسیاری از نویسندگان پسین، از این اثر فقهی بهره برده، و روایات، نقلیات و فتاوی برزلی را در آثار خود ذکر کرده‌اند، به ویژه ونشریسی که ضمن یادکردی با احترام از وی، بسیار از اثر او سود جسته است (نک: ۸/۱، ۱۹، ۱۸۵، ۲۰۲، ۲۱۵-۲۱۶، ۲۸۳؛ سراج، ۵۶۴/۱، ۵۶۹-۵۷۰).

جامع مسائل الاحکام افزون بر موضوعات فقهی، از لحاظ نشان دادن جریانات اجتماعی و تاریخی، برخی معتقدات دینی و دیگر مسائل زمان مؤلف دارای اهمیت است (نک: ادریس، ۱۹۰/۲، ۲۱۸، ۲۴۱؛ سلاوی، ۷۵/۵). برخی از پژوهشگران معاصر همچون برنسویک، ضمن آنکه این اثر را از مهم‌ترین مجموعه‌های فتاوی مالکی دانسته‌اند (۴۰۰/۲)، استفاده‌های تاریخی نیز از آن برده‌اند (مثلاً نک: همو، ۲۱/۲، ۲۷-۲۸، ۱۳۹، جم).

از همان زمان برزلی خلاصه‌هایی از این اثر او فراهم شد که مهم‌ترین آنها *مختصر فتاوی برزلی* تألیف شاگرد وی، احمد بن ابی زید حلولوست. نسخه‌ای از این اثر در دارالکتب قاهره موجود است (سید، ۳۳/۳). *اختصار احکام البرزلی* از ونشریسی و *مسائل منقولة من الکتاب المسمیٰ بجامع الاحکام*... از علی بن ابراهیم بن مرحل، از دیگر خلاصه‌هایی است که نسخه‌های آنها به ترتیب در رباط و دارالکتب قاهره موجود است (نک: علوش، ۲۴۷/۱؛ سید، ۵۷/۳؛ نیز سراج، ۶۲۸/۱-

1. *Catalogus ...*

۶۲۹).

مآخذ: ابن ابی دینار، محمد، *المؤنس*، به کوشش محمد شمام، رباط، ۱۳۸۷ق؛ ابن ابی ضیاف، احمد، *اتحاف اهل الزمان*، تونس، ۱۹۹۰م؛ ابن صیرفی، علی، *نزهة النفوس و الابدان*، به کوشش حسن حبشی، قاهره، ۱۹۷۳م؛ ابن قاضی مکناسی، احمد، *درة الحجال فی اسماء الرجال*، به کوشش محمد احمدی ابوالنور، قاهره/تونس، ۱۳۹۱ق/۱۹۷۱م؛ ابن مریم، محمد، *البستان فی ذکر الاولیاء و العلماء بتلمسان*، الجزایر، ۱۳۲۶ق/۱۹۰۸م؛ ادریس، هادی رُژه، *الدولة الصنهاجیة*، ترجمهٔ حمادی ساحلی، بیروت، ۱۹۹۲م؛ باباتبکتی، احمد، *نیل الابتهاج*، به کوشش عبدالحمید عبدالله هرامه، طرابلس، ۱۹۸۹م؛ برنسویک، روبر، *تاریخ افریقیة فی العهد الحفصی*، ترجمهٔ حمادی ساحلی، بیروت، ۱۹۸۸م؛ زرکشی، محمد، *تاریخ الدولتین*، به کوشش محمد ماضور، تونس، ۱۹۶۶م؛ سخاوی، محمد، *الضوء اللامع*، بیروت، مکتبة الحیاة؛ سراج اندلسی، محمد، *الحلل السندسیة*، به کوشش محمدحبیب هیله، بیروت، ۱۹۸۴م؛ سلاوی، احمد، *الاستقصاء*، به کوشش جعفر ناصری و محمد ناصری، بیروت، ۱۹۵۵م؛ سید، خطی؛ عروسی مطوی، محمد، *السلطنة الحفصیة*، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ علوش، ی.س. و عبدالله رجراجی، *فهرس المخطوطات العربیة المحفوظة فی الخزانة العامة برباط الفتح*، پاریس، ۱۹۵۴م؛ فاسی، محمد، *الفکر السامی فی تاریخ الفقه الاسلامی*، به کوشش عبدالعزیز قاری، مدینه، ۱۳۹۷ق/۱۹۷۷م؛ *فهرس مخطوطات خزانة ابن یوسف بمراکش*، به کوشش صدیق بن عربی، بیروت، ۱۴۱۴ق/۱۹۹۴م؛ محفوظ، محمد، *تراجم المؤلفین التونسیین*، بیروت، دارالغرب الاسلامی؛ مخلوف، محمد، *شجرة النور الزکیة*، بیروت، ۱۳۵۰ق؛ ونشریسی، احمد، *المعیار المعرب*، به کوشش محمد حجی، بیروت، ۱۴۰۱ق/۱۹۸۱م؛ نیز:
Catalogus codicum manuscriptorum qui in Museo Britannico asservantur, London, 1846; GAL,S.

فرامرز حاج منوچهری

بَرْزَنْجی، محمد بن عبدالرسول بن عبدالسید (۱۰۴۰-۱۱۰۳ق/۱۶۳۰-۱۶۹۲م)، مفسر و فقیه صوفی مشرب شافعی. نسب وی به امام حسن مجتبیٰ (ع) می‌رسد (نک: مرادی، ۶۵/۳). وی در روستای برزنج در شهر زور، در غرب ایران، متولد شد. در موطن خود نزد پدرش قرآن و برخی علوم و معارف را فراگرفت و از کسانی مانند محمد شریف کورانی و ابراهیم بن حسن کورانی و احمد قشاشی علوم رسمی و معارف طریقت را آموخت (همانجا).

برزنجی برای فراگیری دانش به همدان، عراق، قسطنطنیه، شام، مصر و یمن سفرها کرد و از بسیاری دانشمندان بهره‌ها برد. در ماردین، حلب و دمشق از کسانی چون احمد سلاحی، ابوالوفا عرضی، محمد کواکبی، عبدالباقی حنبلی و عبدالقادر صفوری علم آموخت. او همچنین در بغداد از شیخ مُدلِج، و در مصر از محمد جابلی، علی شبرآملیسی، محمد عنانی و برخی دیگر علم و دانش فرا گرفت. سرانجام به حجاز رفت و نزد علمای حرمین همچون اسحاق بن جعمان زبیدی، علی ربیعی، علی عقیبی تغری و عبدالملک سجلماسی بهره‌ها برد (همانجا). وی در مدینه ملازم ابراهیم کورانی و احمد قشاشی شد و از بزرگان و علمای آن شهر گردید و به تدریس پرداخت (فاسی، ۳۵۴/۲؛ تعلیقات،... ۱۹۲-۱۹۳). اگر چه نام شاگردان وی را نمی‌دانیم، ولی ابوالحسن محمد بن عبدالهادی تَتَوی سندی (د ۱۱۳۹ق/۱۸۲۴م) و عبدالقادر فاسی از جمله راویان برزنجی به شمارند (نک: کتانی، ۱۴۸/۱، ۷۶۷/۲).

از سرزمینهای دور دست برای حل و فصل مسائل عقلی و نقلی مذاهب اربعه به نزد برزنجی می‌رفتند و او به سهولت و نیکوترین بیان آنها را جواب می‌داده است (مرادی، ۶۵/۳-۶۶؛ تعلیقات، ۱۹۳-۱۹۴). گویا به مدت ۷ سال از جانب سلطان ابراهیم خان از امرای مکه به وی منصب قضا پیشنهاد می‌شد، اما وی به سبب زهد آن را رد می‌کرد (همان، ۱۹۳) و فقط به تدریس و تألیف پرداخت. سرانجام در مدینه وفات یافت و در بقیع در مقبرهٔ برزنجیها مدفون گشت (مرادی، همانجا). فرزندان و اولاد او نیز عالمان و فاضلان و مفتیان شافعی در مدینه گردیدند.

آثار: از برزنجی تألیفات پرشماری بر جای مانده است که آنها را بالغ بر ۹۰ اثر دانسته‌اند (مرادی، ۶۵/۳؛ تعلیقات، ۱۹۴). تنها اثر چاپ شدهٔ وی *الاشاعة لاشراط الساعة* دربارهٔ نشانه‌های آخر الزمان و بر پایی قیامت است و شامل نشانه‌های ظهور مهدی موعود (ع) نیز هست و بالمآل از دیدگاه احادیث و روایات عامه به مسألهٔ مهدویت می‌پردازد.

خود برزنجی در سبب تألیف کتاب گوید که چون سیوطی در خطبهٔ *شرح الصدور* مطالب مربوط به برزخ را ذکر کرده، و کتابی نیز دربارهٔ بعث مردگان و آخرت به نام *البدور السافرة* تألیف کرده بود، خواست که کتابی بنگارد تا «برزخی» بین دو کتاب وی و یا مقدمه‌ای بر آن دو کتاب باشد (برزنجی، ۲). کتاب به ۳ باب عمده تقسیم می‌شود: در باب اول به ظهور و اتمام نشانه‌های بعید که از رحلت رسول اکرم (ص) شروع می‌شود، توجه کرده، و به طور فشرده و فهرست وار به وقایع مهم تاریخ اسلام پرداخته است: همچون خلافت عمر و عثمان و واقعهٔ جمل، صفین و نهروان و نبرد امام حسن (ع)، واقعهٔ عاشورا، فتنه‌های زمان بنی‌مروان و فاطمیان، ظهور معتزله و قرمطیان و نیز فتح بیت‌المقدس توسط صلاح الدین ایوبی؛ در باب دوم به ظهور و گسترش فساد اجتماعی و اخلاقی در جامعهٔ اسلامی می‌پردازد و در خاتمه برخی احادیث متناسب با موضوع را ذکر می‌کند؛ و در باب سوم به نشانه‌های بزرگ و نزدیک به برپایی قیامت که در پی هم خواهد آمد، می‌پردازد و بر آن است که این ترتیب را هیچ‌کس مانند وی نیاورده است.

برزنجی ظهور مهدی (ع) را از نخستین نشانه‌های نزدیکی قیامت یاد می‌کند و در بخشی جداگانه به ذکر نام و نسب و اشاره به برخی روایات مربوط به مهدی (ع) از عامه می‌پردازد و مدینهٔ فاضله در عصر ظهور آن حضرت را ذیل روایت «یملأ الارض قسطاً و عدلاً کما ملئت ظلماً و جوراً» ترسیم می‌کند (ص ۸۹-۹۰). هنگام ذکر نام و نسب حضرت، وی را طبق روایات معتبر از اولاد فاطمه (ع) و از اخلاف یکی از حسنین (ع) می‌داند (ص ۸۸).

وی به مناسبت برخی دیدگاههای رایج میان حنفیان و معتزلیان عصر خود را نیز به نقد گرفته است (ص ۴۶، ۱۷۰-۱۷۲).

برزنجی *الاشاعة* را در مدینه در ۱۰۷۶ق به پایان برده است (نک: ص ۱۹۰). این کتاب در قاهره (۱۳۲۵ق) به کوشش محمد بدرالدین نعسانی و بار دیگر در ۱۳۹۳ق در همانجا و نیز دمشق (۱۹۸۹م) انتشار یافته است.

دیگر آثار وی که نسخه‌های خطی آن موجود است، اینهاست: *الاسعاد و الاسعاف ممن حضرفتح بلغراد یا القصیدة اللامیة البلغرادیة*، که نسخه‌ای از آن در دارالکتب مصر یافت می‌شود (نک: GAL, S, II/529-530)؛ *الاسفار عن اصل الاستخارة*، که نسخه‌ای از آن در کتابخانهٔ ملی ایران موجود است (ملی، ۶۳۱/۱۰)؛ *الهام الصواب لاولی‌الالباب*، *انهارالسلسبیل لریاض انوارالتنزیل*، *بغیة‌الطالب لایمان ابی‌طالب و التأیید و العون للقائلین بایمان فرعون*، که نسخه‌هایی از آنها در برلین و قاهره و دمشق و پتنه موجود است (نک: ظاهریه، تصوف، ۲۲۳/۱؛ GAL, II/511؛ آلوارت، شم 2451, 3399؛ *سداد العلم و سدادالدین فی اثبات النجاة و الدرجات للوالدین* (ظاهریه، تصوف، ۳۲/۲)؛ *السنا و السنوت فیما یتعلق بالقنوت* (همان، حدیث، ۲۳۴؛ فهرس ...، ۱۳۰/۶)؛ *شرح الخارق وجرح المارق* (جبوری، ۴۳۳/۲)؛ *العقاب الهاوی علی الثعلب العاوی*، که ظاهراً تا ۱۰۹۲ق آن را به اتمام رسانیده است و نسخه‌هایی از آن در مجموعهٔ گارت و کتابخانهٔ بریل لیدن موجود است (حتی، شم 1526؛ GAL,S, II/530)؛ *قدح الزند و قدح الرمدفی رد جهالات اهل سرهند و الناشرة الناجرة للفرقة‌الفاجرة*، که در رد ادعاهای شیخ احمد سرهندی است (نک: آصفیه، ۳۵۰/۲-۳۵۱، ۳۶۳-۳۶۴)؛ *مرقاة الصعود الیٰ فهم اوائل العقود*، در تفسیر اوایل سورهٔ مائده (کوپریلی، ۱۱۲/۱). کتابی به نام *نواقض الروافض (للروافض)* از محمد بن عبدالرسول برزنجی (د ۱۱۲۳ق) نیز یاد شده که احتمالاً مراد همین برزنجی (د ۱۱۰۳ق) است (نک: مرادی، ۶۵/۳) و نسخه‌هایی از آن در پاریس (دوسلان، شم 1459) و برلین (آلوارت، شم 2137) و نیز نسخه‌ای در قم موجود است (نک: مرعشی، ۳۳۱/۱۹-۳۳۲؛ برای آثار منسوب، نک: حسن، ۳۲۵/۱-۳۲۶؛ نیز شورا، ۱۳۰/۴-۱۳۱؛ برای نسخهٔ یک اجازه و یک یادداشت، نک: فهرست ...، ۱۱۸/۱؛ لُث، 272).

مآخذ: آصفیه، خطی؛ برزنجی، محمد، *الاشاعة لاشراط الساعة*، قاهره، ۱۳۹۳ق؛ تعلیقات بر *الاشاعة*... (نک: هم، برزنجی)؛ جبوری، عبدالله، *فهرس المخطوطات العربیة فی مکتبة الاوقاف العامة فی بغداد*، بغداد، ۱۹۷۴م؛ حسن، کسروی، تعلیقات بر *دیوان الاسلام* ابن غزی، بیروت، ۱۴۱۱ق/۱۹۹۰م؛ شورا، خطی؛ ظاهریه، خطی؛ فاسی، محمد، *الفکر السامی فی تاریخ الفقه الاسلامی*، به کوشش عبدالعزیز قاری، مدینه، ۱۳۹۷ق/۱۹۷۷م؛ *فهرست المخطوطات دارالکتب المصریة*، قاهره، ۱۳۷۵ق/۱۹۵۶م؛ *فهرس مخطوطات جامعة الملک سعود*، ریاض، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م؛ کتانی، عبدالحی، *فهرس الفهارس و الاثبات*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۲م؛ کوپریلی، خطی؛ مرادی، محمد، *سلک الدرر*، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ مرعشی، خطی؛ ملی، خطی؛ نیز:
Ahlwardt; *De Slane*; GAL; GAL, S; Hitti, Ph.K. et al., *Descriptive Catalog of the Garrett Collection of Arabic Manuscripts*, Princeton, 1938; Loth, O., *A Catalogue of the Arabic Manuscripts in the Library of the India Office*, Osnabrück, 1975.

سیمین محقق

بَرْزَنْد، دهستانی از بخش انگوت شهرستان گرمی مغان در استان اردبیل. مساحت این دهستان بالغ بر ۳۸۸ کمـ ۲، و دارای ۳۱ پارچه آبادی به مرکزیت قاسم کَندی است. برزند در ۴۷°۵۳′ طول شرقی و ۳۸°۵۸′ عرض شمالی، و در ارتفاع ۱٬۰۸۰ متری از سطح دریا واقع است (*آمارنامه*...، ۱۹). کسروی نام برزند را با نام زرنـد ساوه، زرنگ سیستان و برزنج اران از یک ریشه می‌داند (۲۷۷/۳). رودخانهٔ فصلی برزند چای (سوباشی) از این آبادی می‌گذرد (*فرهنگ*...، ۲۶۷). در سرشماری آبان ۱۳۷۵ش این دهستان دارای ۷۹۱ خانوار با ۴٬۸۲۱ نفر جمعیت بوده است (*سرشماری*...، ۶).

در عصر اسلامی، نخستین بار از برزند در وقایع سال ۱۲۲ق نام برده شده است. در این سال خزرها بر نواحی جنوبی قفقاز و آذربایجان تاختند، اما در برزند با سپاهیان حَرَشی، سردار عرب روبه‌رو شدند و پس از پیکاری سخت شکست خوردند و گریختند (ابن اثیر، ۱۶۱/۵). در اوایل سدهٔ ۳ق با آغاز جنبش بابک خرم‌دین، این منطقه از جمله برزند، دستخوش ناآرامی شد و پس از آنکه بابک لشکریان خلیفه معتصم را بارها شکست داد، در ۲۲۰ق افشین برای سرکوب او به آذربایجان رفت و در برزند اردو زد و به بازسازی استحکامات آنجا پرداخت (طبری، ۱۱/۹-۱۳؛ ابن‌اثیر، ۴۴۸/۶؛ ابن خردادبه، ۱۲۱). بابک سرانجام در ۲۲۲ق شکست خورد و اسیر شد و او را در دهم شوال همان سال به برزند، نزد افشین بردند و وی چند ماه همانجا زندانی بود (یعقوبی، ۴۷۳/۲-۴۷۴؛ طبری، ۴۹/۹-۵۲). مؤلف *حدود العالم* یک سده و نیم پس از این وقایع، برزند را شهری خرم و آبادان، با آبهای روان و کشت بسیار یاد کرده (ص ۱۵۹)، و مقدسی نیز در همین روزگار آن را شهری کوچک، به عنوان بازار ارمنستان و بارانداز کورهٔ آذربایجان دانسته است (ص ۳۷۸).

از تاریخ برزند در سده‌های بعد آگاهی نداریم، اما گمان نمی‌رود این ناحیه از تاخت و تاز و ویرانگری مغولان مصون مانده باشد؛ چه، حمدالله مستوفی در سدهٔ ۸ق از برزند با عنوان ناحیه‌ای مخروبه یاد می‌کند که تنها دیهی از آن برجا مانده است (ص ۹۰). قلعهٔ برزند در زمان ناصرالدین شاه توسط حسنعلی خان جنرال مرمت، و قلعهٔ جنرال نامیده شد (ساعدی، ۷۹).

مآخذ: *آمارنامهٔ استان اردبیل* (۱۳۷۷ش)، سازمان برنامه و بودجهٔ استان اردبیل، تهران، ۱۳۷۸ش؛ ابن‌اثیر، *الکامل*؛ ابن خردادبه، *المسالک و الممالک*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۸۹م؛ *حدودالعالم*، به کوشش منوچهر ستوده، تهران، ۱۳۶۲ش؛ حمدالله مستوفی، *نزهة‌القلوب*، به کوشش لسترنج، لیدن، ۱۳۳۱ق/۱۹۱۳م؛ ساعدی، غلامحسین، خیاو یا مشکین‌شهر، تهران، ۱۳۵۴ش؛ *سرشماری عمومی نفوس و مسکن (۱۳۷۵ش)*، استان اردبیل، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۷۶ش؛ طبری، *تاریخ*؛ *فرهنگ جغرافیایی آبادیهای کشور (اهر)*، سازمان جغرافیایی نیروهای مسلح، تهران، ۱۳۷۶ش، ج ۷؛ کسروی، احمد، *کاروند*، به کوشش یحیی ذکاء، تهران، ۱۳۵۶ش؛ مقدسی، محمد، *احسن‌التقاسیم*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۰۶م؛ یعقوبی، احمد، *تاریخ*، بیروت، دارصادر.

محسن سلیمانی

بُرْزویه، پزشک نامدار و پیشوای پزشکان ایران در عصر خسرو اول ساسانی، گردآورندهٔ *کلیله و دمنه* و احتمالاً مترجم *پنجه تنتره* از سنسکریت به زبان پهلوی که بخشی از *کلیله و دمنه* را تشکیل می‌دهد. این نام در فارسی میانه به شکل برزوی، مرکب از دو جزء برز (Burz)

به‌معنای بلند [مرتبه]، متعالی؛ و پسوند تحبیب اوی (‎-oy‎)، و در فارسی باستان به صورت Brz-auya آمده است (ژینیو، 65-64؛ دُبلوا، 48).

اطلاعات ما دربارهٔ زندگی برزویه و سفر او به هند، برگرفته از سرگذشت ظاهراً خود نوشت او در آغاز *کلیله و دمنه* (باب برزویهٔ طبیب)، و نیز آنچه در روایت افسانه‌آمیز *شاهنامهٔ* فردوسی به روایت شادان‌برزین(۲۴۷/۸بب)و *غررالسیر* ثعالبی،احتمالاً ازطریق*خدای‌نامه*‌ها و *شاهنامهٔ ابومنصوری*، آمده است. مطابق «باب برزویه»، پدر وی مردی لشکری، و مادرش از خاندان علمای دین زردشت بود. پدر و مادر، او را از دیگر فرزندان برتر گردانیده، به تربیتش همت گماشتند تا بزرگ شد و در پزشکی شهرتی یافت (اصطخری، *مسالک الممالک*، ۲۶۲، که او را از پزشکان ابرشهر خوانده، قس: *مسالک و ممالک*، ۲۰۸، که او را از مرو دانسته است). وی مدتی به جمع مال راغب شد، ولی به زودی خود را سخت نکوهید و با نفس سرکش به مبارزه برخاست و به بررسی و تحلیل افکار و عقاید خویشتن و اظهار تردید در درستی ادیان موجود و رفتار پیروان آنها پرداخت. در این محاکات نفس دریافت که شرایع و عقاید موجود اقناع کننده نیست و هر کس حقیقت و راستی را از جایی می‌جوید، و راههای وصول به حقیقت، تاریک و ناپیداست؛ آنگاه به تحصیل رضای باطن و ریاضت نفس برخاست، تا سفر هند پیش‌آمد (*کلیله*...، ۴۴- ۵۸). «باب برزویه» در *کلیله و دمنه* خود داستانی دلکش از گفت و گو با خود خویشتن، و تردیدهایی است که در هدف از آفرینش گیتی و شناخت زندگانی و جایگاه آدمی و تبیین فضایل و تعیین رذایل، بر جان انسان اندیشمند رخنه می‌کند و حاکی از تلاطم یک روح حقیقت‌جوست.

به‌هر حال، در معدود روایات‌موجود در منابع (برای‌بررسی‌تحریرها و ترجمه‌های عربی، سریانی و عبری کهن از روی متن فارسی میانه، و ترجمه‌های متأخرتر، و نیز متن سنسکریت پنجه تنتره و دیگر منابع *کلیله و دمنه*، نک: هـ د، کلیله و دمنه) دربارهٔ سفر برزوی به هند، اختلاف یا اجمال و تفصیل است. خلاصهٔ این داستان افسانه‌آمیز این است که برزوی، بزرگ‌ترین و دانشمندترین اطبای دربار خسرو انوشیروان (ابن ابی اصیبعه، ۳۰۸/۱؛ اصطخری، *مسالک الممالک*، همانجا؛ فردوسی، ۲۴۷/۸-۲۴۸)، در کتابی خواند که در کوهی در هند، گیاهی است که همهٔ دردها را درمان می‌کند و مرده را زنده می‌گرداند. داستان را با شاه در میان گذاشت و شاه نیز او را مأمور کرد تا به هند رفته، آن گیاه را بیابد و خود نیز نامه‌ای به شاه (رای) هند نوشت و با هدایایی گران، همراه برزویه روان کرد. شاه هند، برزویه را بسی محترم داشت و پزشکانی نامدار یا او یار گردانید تا آن گیاه را بجوید. برزویه روزگاری دراز (قس: *مجمل*...، ۷۵) به جست و جو برخاست و رنجها برد، اما آنچه را می‌خواست نیافت، تا او را نزد پارسایی خردمند رهنمون شدند و آن‌دانا‌مرد، او را گفت که مراد از «کوه، گیاه و مرده» به ترتیب، دانش، کلمه (سخن) و نادانی (بی‌دانشی) است. پس او را از وجود کتابی آگهی داد که در خزانهٔ شاه هند نگهداری می‌شود و کسی را به آن راه نیست و مقصود از گیاه معجزه‌آسا همان است. برزویه از شاه خواست تا آن کتاب را در اختیار او نهد. شاه با اینکه قلباً مایل نبود، پذیرفت، بدان شرط که آن را در برابر خود او بخواند و نسخه‌ای از آن برندارد. برزویه پذیرفت، اما هرچه روزها می‌خواند، از بر می‌کرد و شبانگاه به رشتهٔ تحریر می‌کشید تا کار به انجام رسید و از خسرو دستوری خواست و به ایران بازگشت (ثعالبی، ۶۳۰-۶۳۲؛ فردوسی، ۲۴۸/۸-۲۵۲).

آنچه در مقدمهٔ *کلیله و دمنه* آمده، با روایات یاد شده متفاوت است. بنابر این مقدمه خسرو خود از وجود کتاب *کلیله و دمنه* در هند آگاه شد و در پی مردی فاضل و هنرمند که زبان پارسی و هندی بداند، برآمد، تا جوانی برزویه نام را که به صناعت طب شهرتی داشت، یافتند و خسرو او را به هند فرستاد تا آن کتاب و دیگر آثار هندوان را بیاورد. برزویه در زی دانش‌اندوزان، بی‌آنکه مقصود خود را فاش سازد، به آن دیار رفت و همه‌جا گشت تا از آن کتابها نشانی بیابد. سرانجام به یاری مردی هندی و وفادار به او، بر آن کتاب و آثار دیگر در خزانهٔ شاه هند دست یافت و از آنها نسخه برداشت و به ایران بازگشت (ص ۲۹- ۳۵). خسرو انوشیروان او را بزرگیها افزود و صله‌ها داد، اما برزویه از شاه خواست تا وزیر خود بزرگمهر را دستور دهد که بخشی با عنوان «باب برزویه» بر کتاب بیفزاید. خسرو هم با آنکه این درخواست را فراتر از پایگاه او می‌دانست، پذیرفت (همان، ۳۵-۳۶؛ فردوسی، ۲۵۳/۸-۲۵۴).

روایت ثعالبی نیز چنین است (ص ۶۳۲)، جز آنکه وی تصریح کرده که بزرگمهر مأمور شد تا کتاب را به زبان پهلوی بازگرداند و باب برزویه را در آغاز آن قرار دهد (نیز نک: *مجمل*، همانجا). بنابر این گزارش که با روایات یاد شده در مقدمهٔ *کلیله و دمنه* تفاوت دارد، برزوی، سنسکریت یا زبان متن اصلی کتاب را نمی‌دانسته، و در این صورت معلوم نیست که چگونه کتاب را در حضور شاه هند می‌خوانده، و از بر می‌کرده و سپس می‌نوشته است. اگر داستان ترجمهٔ کتاب توسط بزرگمهر درست باشد، به ناچار روایت ثعالبی و فردوسی که آورده‌اند برزویه کتاب را می‌خواند، و از بر می‌کرد و نیز آنچه در مقدمهٔ *کلیله و دمنه* آمده که وی پارسی و هندی می‌دانست، مخدوش خواهد بود. در حالی که برخی گزارشها به صراحت یا کنایه از ترجمهٔ کتاب توسط خود برزویه سخن رانده‌اند (ابن ابی اصیبعه، همانجا؛ نیز نک: حکمت، ۶۸۲؛ خانلری، ۱۰)؛ نیز اکنون می‌دانیم که برزویه کتاب *کلیله و دمنه* را از چند کتاب گرد آورده بوده است، پس لابد می‌توانسته آن کتابها را بخواند و انتخاب کند.

برخی از محققان برای حل این مسأله کوشیده‌اند تا اثبات کنند که برزویه و بزرگمهر هر دو یک تنند. کریستن سن («ایران...»[1]، 429) که روایات ثعالبی و فردوسی را افسانه، و حاکی از علاقهٔ ایرانیان به آن کتاب دانسته است، برای اثبات یگانگی برزویه و بزرگمهر دلایلی آورده است که در نگاه اول جلب توجه می‌کند: نخست آنکه در هیچ‌یک از منابع کهن تاریخی سریانی، ارمنی و بیزانسی معاصر ساسانیان، و نیز در

1. *L'Iran*...

خدای‌نامه و آثار طبری و ابن قتیبه و اوتیخیوس (سعید بن بطریق) از بزرگمهر یاد نشده است. دوم آنکه برزوی، شکل مصغر (با توجه به پسوند تحبیب oy ـ) یک نام ترکیبی با برز (نک: یوستی، 74-73) است که به احتمال بسیار اصلاً برزمهر بوده، و بعداً به صورت بزرجمهر تحریف شده است و از طریق شکل عربی دوباره به صورت بزرگمهر فارسی میانه درآمده است و سرانجام کتاب *ایادگار وزرگمهر و وزارشن چترنج* که حدود سدهٔ ۳ق/۹م نوشته شده، شباهت قابل ملاحظه‌ای با عبارات سرگذشت خود نوشت برزوی دارد. یعنی سخنان برزوی اساس کتابی را تشکیل داده که سپس به وزرگمهر افسانه‌ای نسبت داده شده است، و یک کاتب مزدایی گفتارهای برزوی/برزمهر/بزرجمهر را دوباره به فارسی میانه بازگردانده، و نام فارسی میانه‌ای بزرگمهر را جعل کرده است (کریستن‌سن، «افسانه...[1]»، 109-100).

این استدلالها از سوی برخی ازمحققان دیگر نااستوار و قابل نقض دانسته شده است؛ چه، اولاً ابن قتیبه که مقدم بر طبری و سعید بن بطریق است، و نیز دینوری و ثعالبی، بارها از بزرگمهر یاد کرده‌اند. دیگر آنکه شباهت میان *ایادگاروزرگمهر* با احوال برزوی در *کلیله و دمنه* دلیل یگانگی دو اثر و دو نام نیست، زیرا شباهت احوال برزوی با برخی از آثار دیگر حتیٰ بیشتر است. آنگاه این نظر که *ایادگار* ۳۰۰ سال پس از سقوط ساسانیان نوشته شده، نیز با تحقیقات هنینگ مردود شمرده می‌شود. از این‌رو، باید گفت برزوی، خود یک شخصیت حقیقی و تاریخی مستقل است (دبلوا، 50-48). نیز به بیان درست خالقی مطلق (نک: *ایرانیکا*، IV/382)، اگر هم برزمهر نام کامل و درست برزویه باشد، دلیلی بر اثبات اینکه او همان برزمهر (بزرگمهر)، دبیر و وزیرخسرو باشد، نیست. البته این معنی که گردیزی (ص ۸۷) از بزرگمهر وزیر به عنوان آورندهٔ *کلیله و دمنه* به ایران یاد کرده، قابل توجه است و نشان می‌دهد که دست کم در نیمه‌های سدهٔ ۵ق در ایران شرقی این نظر رواج داشته است، اما باید گفت که این نیز از داستانهایی است که از اواخر عهد ساسانی دربارهٔ بزرگمهر، وزیر پر آوازهٔ خسرو ساخته‌اند و هیچ دلیلی وجود ندارد که بتوان براساس آن گمان کرد که بزرگمهر زبان سنسکریت می‌دانسته، یا مداخله‌ای در ترجمهٔ کتاب، یا حتیٰ نگارش «باب برزویه» داشته است.

قطع نظر از بحث برزوی و بزرگمهر، دربارهٔ تاریخ نگارش و همچنین نویسندهٔ «باب برزویهٔ طبیب» نیز اختلاف است. ظاهراً ابوریحان بیرونی (ص ۱۲۳) نخستین کسی است که در اصالت آن تردید کرده، و آن را ساختهٔ خود ابن مقفع دانسته است تا در عقاید دینی تشکیک کند و مردم را آمادهٔ پذیرش مانویت گرداند. نولدکه نیز با استناد به این معنی که فضای دینی وصف شده در این باب، با احوال عصر ابن مقفع سازگاری دارد، نظر بیرونی را درست دانسته است، ولی کریستن‌سن ــ چنانکه از همین باب برمی‌آید ــ آن‌را نوشتهٔ خود برزویه می‌داند («ایران»، 429-423).

واقع آن است که انتساب این داستان به ابن مقفع، با سیطرهٔ کم‌مانند اسلام در آن ایام ــ گرچه برخی تشکیکهای اصحاب ادیان دیگر هم وجود داشته ــ چندان وجهی ندارد. در حالی که می‌دانیم در عصر خسرو اول و اندکی پیش و پس از آن، کشمکشهای دینی میان موبدان، مسیحیان و مزدکیان جریان داشته است و همین امر انتساب این باب را به آن روزگار موجه‌تر می‌گرداند، خاصه که فکر عزلت از دنیا، اندیشه‌ای است که در هند و میان مسیحیان، مانویان و مزدکیان سخت رواج داشته است. با اینهمه، بهار در اینکه برزوی در آن عهد از بیم روحانیان زردشتی می‌توانسته چنین عقایدی اظهار کند، تردید کرده است (۲/۲۵۳-۲۵۴). از آن سوی کشف متن سریانی کهن *کلیله و دمنه* که از روی متن فارسی میانه ترجمه شده، و تنها یک برگ از آغاز و چند سطر از انجام آن افتاده، دیرینگی اثر را نشان می‌دهد. این معنی که «بذ»، مترجم کتاب به سریانی کهن، خود آثاری در رد مانویت و آیین مزدکی داشته است (دبلوا، 2-1)، هم حاکی از نزاعهای دینی عصر خسرو است، و هم می‌تواند متأثر از «باب برزویهٔ طبیب» باشد.

سرانجام باید گفت که برزویه، پزشکی که در پی دست یافتن به حقیقت، به سیر آفاق و انفس دست زد، خود در هند به مطالعه پرداخت و آنچه را برای مقصود خود ــ باز نمودن مطامع و خصایل اخلاقی و دست یافتن به نوعی جهان بینی، و نیز شیوهٔ ملک‌داری ــ مناسب دید، گرد آورد و انتخاب کرد و در برخی تغییراتی داد و همه را در یک کتاب جمع کرد. هم اینجا باید گفت که احتمال می‌رود دست کم یک باب از ابواب *کلیله و دمنه*، نوشتهٔ خود برزویه باشد (همو، 14؛ قس: ابن‌ندیم، ۳۶۳-۳۶۴، که اصل کتاب را ایرانی یا ساختهٔ بزرگمهر می‌داند).

مآخذ: ابن ابی اصیبعه، احمد، عیون الانباء، قاهره، ۱۲۹۹ق؛ ابن ندیم، *الفهرست*؛ اصطخری، ابراهیم، *مسالک الممالک*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۲۷م؛ همو، *مسالک و ممالک*، ترجمهٔ کهن فارسی، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۴۷ش؛ بهار، محمدتقی، سبک‌شناسی، تهران، ۱۳۳۷ش؛ بیرونی، ابوریحان، *تحقیق ما للهند*، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۷ق/۱۹۵۸م؛ ثعالبی مرغنی، حسین، *غرر اخبار ملوک الفرس و سیرهم*، به کوشش زُتنبرگ، پاریس، ۱۹۰۰م؛ حکمت، علی اصغر، حاشیه بر *تاریخ ادبی ایران* (از سعدی تا جامی) ادوارد براون، تهران، ۱۳۵۷ش؛ خانلری، پرویز، مقدمه بر *داستانهای بیدپای*، ترجمهٔ کهن فارسی، تهران، ۱۳۶۱ش؛ فردوسی، شاهنامه، به کوشش رستم علی اف، مسکو، ۱۹۷۰م؛ *کلیله و دمنه*، ترجمهٔ نصرالله منشی، به کوشش مجتبیٰ مینوی، تهران، ۱۳۶۱ش؛ گردیزی، عبدالحی، *زین‌الاخبار*، به کوشش عبدالحی حبیبی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ *مجمل التواریخ و القصص*، به کوشش محمدتقی بهار، تهران، ۱۳۱۸ش؛ نیز:

De Blois, F., *Burzōy's Voyage to India and the Origin of the Book* of *Kalīleh wa Dimnah*, London, 1990; Christensen, A., *L'Iran sous les Sassanides*, Copenhagen, 1944; id, «La Légende du sage Buzurǰmihr», *Acta Orientalia*, Leiden, 1929, vol. VIII(2); Gignoux, Ph., *Noms propres Sassanides en Moyen-Perse Epigraphique*, ed. M. Mayrhofer and R. Schmitt, Wien, 1986; *Iranica*; Justi, F., *Iranisches Namenbuch*, Hildesheim, 1963.

صادق سجادی

بِرْس، یا بُرْس، نام شهری باستانی بر کرانهٔ رود فرات، نزدیک محل شهر باستانی بابل، و اکنون در جنوب شرقی کربلا و شمال نجف.

1. «La Légende...»

در وجه تسمیهٔ آن گفته‌اند که چون در آنجا پارچه‌های کتانی می‌بافتند، آن را برس (پنبه) خوانده‌اند. برخی آن را مأخوذ از بلوس[1]، الٰههٔ باستانی که جدس زده می‌شود معبدش در برس بوده، دانسته‌اند (باکینگم، 487؛ استرابن، VII/203؛ نیز نک: ابوعبید، ۲۴۱/۱).

آثار باستانی این محل، به رغم برخی اشارات، کهن‌تر از عصر بخت‌نصر نیست و این آثار را برس نمرود خوانده‌اند. بعضی از محققان، این شهر و آثار یاد شده را در محل شهر کلدانی بورسیپا دانسته‌اند (مایرز، 240؛ لایارد، 500، 496-493؛ قس: استرابن، همانجا؛ نیز یاقوت، ۵۶۵/۱). باکینگم (ص 476) که به استناد تلفظ مردم محلی، هر دو ضبط بِرس و بُرس را درست دانسته، احتمال داده است که «بورسیپا»ی استرابن، به عنوان شهر مقدس آرتمیس و آپولو، و «بارسیتا»ی بطلمیوس، و «بیرسیا»ی یوستینوس همه بر محل واحدی دلالت دارند. در این صورت مراد از بورسیپا در برخی گزارشهای مربوط به دورهٔ هخامنشیان و اسکندر همان برس است (یوسفوس، I/223؛ داندامایف، 46؛ واکس، 197).

در منابع اسلامی، کهن‌ترین یادکرد از برس به عصر ضحاک باز می‌گردد (ابن اثیر، ۷۴/۱). در فتوح اسلامی هم از این شهر یاد شده (ابن جوزی، ۱۶۴/۴)، و بلاذری در سدهٔ ۳ق از بقایای قصر آجری نمرود بن کنعان یاد کرده که در جنگل بی‌انتهای برس قرار داشته است (ص ۲۷۳). مالیات این جنگل به روزگار امام علی(ع) ۴ هزار درهم بوده است (ابویوسف، ۸۷-۸۸). در همین دوره نیز مانند عصر باستان، پارچه‌های کتانی برس معروف بوده، و مسعودی از جامه‌های ساخت آنجا موسوم به خطرنیه یاد کرده است (۷۸/۴؛ استرابن، همانجا). کاغذ هم از محصولات صنعتی برس به شمار می‌رفته، و چون این شهر در کنار فرات بوده، کشاورزی قابل توجهی داشته است، اما از اواخر عصر عباسی که بستر قدیم فرات خشک شد، کشاورزی نیز به تدریج از میان رفت؛ تا آنکه در زمان شاه طهماسب اول صفوی نهر طهمازیه را برای آب‌رسانی به نجف حفر کردند (قدامه، ۲۳۸؛ لایارد، 496-495؛ امین، ۴۴۹/۵).

آثار تاریخی برس که بخشی از آن طی حفریات سدهٔ ۱۹م پدیدار شد، مشتمل است بر یک معبد و یک برج با اتاقهای متعدد که شباهت زیادی با دیگر ابنیهٔ بابل در دورهٔ بخت نصر دارد. این بنای رفیع بر بالای تپه‌ای واقع است و در نزدیکی آن تپهٔ دیگری وجود دارد که خرابه‌های موجود بر فراز آن، به حضرت ابراهیم(ع) منسوب است. دو معبد کوچک در آنجا قرار داشته است که گفته‌اند یکی از آنها در نقطه‌ای واقع شده که نمرود حضرت ابراهیم(ع) را به آتش افکند. بخش مهمی از نوشته‌های بابلی در همین خرابه‌های برس یافت شده‌است (کینگ، ۷۵؛ هَندکوک، 51؛ گارلی، 109؛ لایارد، 497؛ مایرز، 226؛ امین، ۴۴۸/۵). برس گویا از مراکز ستاره‌شناسی نیز بوده است و مطابق برخی منابع، ستاره‌شناسانِ برسی در بابل خدمت می‌کردند (استرابن، VII/203).

از شخصیتهای منسوب به برس، در دورهٔ اسلامی، می‌توان به عبدالله بن حسن برسی، از دبیران معروف عهد معتضد عباسی و رئیس دیوان بادوریا، و رجب بن محمد بن رجب، معروف به حافظ برسی که به حله رفت و از دانشمندان نامدار عصر شد، اشاره کرد (یعقوبی، ۱۱۸/۱؛ یاقوت، ۵۶۶/۱)

مآخذ: ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن جوزی، عبدالرحمان، *المنتظم*، به کوشش محمد عبدالقادر عطا و مصطفی عبدالقادر عطا، بیروت، ۱۴۱۲ق/۱۹۹۱م؛ ابوعبید بکری، عبدالله، *معجم ما استعجم*، به کوشش مصطفی سقا، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ ابویوسف، یعقوب، *الخراج*، بیروت، ۱۳۹۹ق/۱۹۷۹م؛ امین، حسن، *دائرةالمعارف الاسلامیة الشیعیة*، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ بلاذری، احمد، *فتوح‌البلدان*، بیروت، ۱۴۱۳ق/۱۹۹۱م؛ قدامة بن جعفر، *الخراج*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۸۹م؛ کینگ، لئوناردو، *تاریخ بابل*، ترجمهٔ رقیه بهزادی، تهران، ۱۳۷۸ش؛ مسعودی، علی، *مروج الذهب*، به کوشش شارل پلا، بیروت، ۱۹۷۳م؛ یاقوت، *بلدان*؛ یعقوبی، محمدعلی، *البابلیات*، نجف، ۱۳۷۰ق/۱۹۵۱م؛ نیز:

Buckingham, J. S., *Travels in Mesopotamia*, London, 1827; Dandamayev, M. A., *Iranians in Achaemenid Babylonia*, California, 1992; Garelli, P. and V. Nikiprowetzky, *Le Proche - Orient asiatique*, Paris, 1974; Handcock, P. S. P., *Mesopotamian Archaeology*, London, 1912; Josephus, *Against Apion*, tr. H. St. J. Thackeray, Cambridge, 1966; Layard, A. H., *Discoveries in the Ruins of Nineveh and Babylon*, London, 1853; Myers, P. V. N., *Remains of Lost Empires*, New York, 1874; Strabo, *The Geography*, tr., H. L. Jones, London, 1966; Vaux, W. S. W., *Nineveh and Persepolis*, London, 1851.

پرویز امین

بَرساوُش (معرب پرسئوس[2]، نیز به‌صورتهای برشاوش، برشوش، فرساوش)، یا حامل رأس الغول (بَرندهٔ سر دیو) (بیرونی، *التفهیم*، ۹۲؛ بتانی، ۲۵۰)، یازدهمین صورت از صورتهای فلکی نیم کرهٔ شمالی آسمان در نظام نجومی کهن، دارای ۲۹ ستاره از قدرهای دوم تا پنجم. به گفتهٔ صوفی، همهٔ ستارگان برساوش میان دو صورت فلکی ثریا (خوشهٔ پروین) و ذات الکرسی قرار دارند (ص ۱۰۶).

براساس اسطوره‌های یونانی، پرسئوس که می‌بایست سر عفریته‌ای را برای پولیدِکتِس بیاورد، با یاری گرفتن از آتنه و هِرمِس به جنگ مِدوسا[3] (در منابع اسلامی: غول) رفت و توانست او را ــ که نگاهش دشمنان را سنگ می‌کرد ــ با بهره‌گیری از سپری صیقلی، از پای درآورد و سرش را از تن جدا کند. وی هنگام بازگشت شاهزاده آندرومدا[4] (امرأة المسلسله = زن به زنجیر کشیده) را نیز که به عنوان قربانی قِیطُس[5] (هیولای دریا)، در کرانه‌های اتیوپی به زنجیر کشیده شده بود، نجات داد (برنهام، III/1404-1405؛ آلن، 330-329). بیرونی نیز آورده است که برساوش «در بیابان مردم را بیراه کند» (همانجا). در روزگار باستان برساوش را به صورت مردی تصور کرده‌اند «بر پای چپ ایستاده و پای راست برداشته و دست راست بالای سر برده، و به دست چپ سرِ غولی» (صوفی، همانجا، نیز ترجمه، ۷۵؛ بیرونی، همانجا). گویا اعراب دورهٔ جاهلی برساوش را به عنوان یک صورت

1. Belus 2. Perseus 3. Medusa 4. Andromeda 5. Cetus

فلکی مستقل نمی‌شناخته‌اند و معمولاً چندین ستارهٔ این صورت را به همراه ستارگان ذات الکرسی به صورت دستی کشیده از ثریا در نظر می‌گرفتند (نک: صوفی، ۱۰۱، ۱۱۱، نیز ترجمه، ۷۲، ۷۸-۷۹).

بطلمیوس ستارگان برساوش را ۲۹ عدد دانسته که ۳ ستاره بیرون از صورت قرار دارند. از میان ستارگان داخل صورت، دو تا از قدر دوم، ۵ تا از قدر سوم، ۱۶ تا از قدر چهارم و دو تا از قدر پنجم و دو ستارهٔ نخستِ بیرون صورت نیز از قدر پنجمند و آخری «مظلم» (خفی) است؛ اما صوفی در فهرستی کم و بیش مشابه، این ستاره را به همراه ستارهٔ پنجم داخل صورت (که بطلمیوس از قدر چهارم دانسته) از قدر پنجم ثبت کرده است. آرگلاندر (۱۲۱۴-۱۲۹۲ق/۱۷۹۹-۱۸۷۵م)، ستاره‌شناس مشهور آلمانی نیز آخرین ستارهٔ بیرون از صورت را همچون صوفی از قدر پنجم دانسته است (بطلمیوس، 352-353؛ صوفی، ۱۱۵-۱۱۶، نیز ترجمه، ۸۰-۸۱؛ بیرونی، *القانون*...، ۳/۱۰۳۶-۱۰۳۸؛ شیلروپ، 9). دو ستارهٔ «جنبِ برساوش» و رأس الغول که بطلمیوس و صوفی آنها را از قدر دوم دانسته‌اند (صوفی دومی را از اصغرِ قدر دوم آورده)، درگذشته روی اسطرلابها ذکر می‌شدند (صوفی، ۱۰۷-۱۰۸).

نصیرالدین طوسی در ستونی که به هنگام ترجمهٔ *صور الکواکب* به جدولهای صوفی افزوده، مزاج جَنْب، رأس الغول و ۲۱ ستارهٔ دیگرِ برساوش را مزاج زحل و زهره دانسته است (نک: صوفی، ترجمه، ۸۰-۸۱)؛ اما در دیگر آثار احکام نجوم دورهٔ اسلامی مزاج رأس الغول را مشتری، مریخ و عطارد (ابونصر، ۵۱) یا مریخ و عطارد (همو، ۴۹؛ شهمردان، ۴۴۰) نیز آورده‌اند.

در رده‌بندی امروزی، صورت فلکی برساوش ۶۵ ستارهٔ درخشان‌تر از قدر ۵/۵ دارد و با صورتهای امرأة المسلسله، حَمَل، عوا، زرافه، ذات الکرسی، ثور و مثلث هم مرز است. این صورت فلکی محدودهٔ بُعد ۱ ساعت و ۲۶ دقیقه تا ۴ ساعت و ۴۶ دقیقه و میل °۳۱+ تا °۵۹+، یعنی حدود ۱/۴۹۱٪ پهنهٔ آسمان (۶۱۵ درجهٔ مربع) را می‌پوشاند (بکیچ، 260). امروزه معلوم شده است که «شیء» نخست این صورت ــ که بطلمیوس (ص 352) و صوفی (ص ۱۰۶، نیز ترجمه، ۷۵) به ترتیب آن را سحابی و «لطخهٔ سحابی» که «به پارهٔ میغ مانَد» دانسته‌اند ــ «خوشهٔ ستاره‌ای دو تایی» است. این دو خوشهٔ ستاره‌ای باز را امروزه با نام h (NGC 869) و χ (NGC 884) می‌شناسند که از حدود ۳۵۰ ستارهٔ کم نور کهکشان ما تشکیل می‌شوند (ریدپث، 129). رأس الغول (β برساوش)، نخستین ستارهٔ «متغیر گرفتی» کشف شده است که درخشندگی آن در طی ۲/۸۷ روز، از قدر ۲/۱ (یا ۲/۲) تا ۳/۴ (یا ۳/۵) تغییر می‌کند. به همین مناسبت، ستارگان متغیر گرفتی دو یا چند تایی را که دورهٔ تغییر درخشش آنها ثابت (یا غالباً ثابت) باشد، الگولی[1] می‌نامند. با آنکه تغییر درخشندگی رأس الغول به سادگی به چشم می‌آید، اما در منابع کهن به این موضوع اشاره نشده است. تنها صوفی در توضیحی مختصر رأس الغول را سرخ رنگ دانسته است (ص ۱۰۷-۱۰۸).

در ۱۰۸۰ق/۱۶۶۹م مونتاناری برای نخستین‌بار تغییر درخشندگی رأس الغول را گزارش داد که با رصدهای مارالدی در ۱۱۰۵ق/۱۶۹۴م تأیید شد و سرانجام جان گودریک در ۱۱۹۶ق/۱۷۸۲م دورهٔ تناوب تغییر درخشندگی آن را به دقت اندازه گرفت. امروزه مشخص شده که رأس الغول مجموعه‌ای از ۳ ستاره است که دور هم می‌گردند و درخشندگی این مجموعه نیز عمدتاً به سبب گذر دو ستارهٔ این مجموعه از مقابل یکدیگر و رخ دادن کسوف تغییر می‌کند (ریدپث، 10-11؛ آلن، 333؛ میتون، 9). برساوش کانون یکی از مهم‌ترین بارشهای شهابی سالانه، موسوم به «بارش برساوشی» است که در حدود ۲۱ مرداد به اوج می‌رسد و در بهترین شرایط، حدود ۸۰ تا ۱۴۰ شهاب در ساعت در آن دیده می‌شود (ریدپث، 354).

گفتنی است که صورت تحریف شدهٔ نام عربی ستارگان (یا به عبارت دقیق‌تر اشیاء) ردیفهای ۱، ۷، ۱۲، ۲۴ و ۲۵ صورت برساوش (به ترتیب خوشهٔ ستاره‌ای دو تایی χ و h و ستارگان α، β، ξ و o برساوش)، یعنی مِعْصَم، جنب برساوش یا مرفق الثریا، رأس الغول، مِنکَب یا منکب الثریا و عاتِق (بتانی، ۲۵۰، ۲۷۶؛ صوفی، ۱۰۷-۱۰۸، ۱۱۱-۱۱۲، نیز ترجمه، ۷۶، ۷۹) از حدود سدهٔ ۴ق/۱۰م در اروپا رایج شد و امروزه نیز آنها را به ترتیب میسم[2]، الگنیب[3] یا مرفیک[4]، الگول[5]، مِنکیب[6] و آتیک[7] می‌نامند (کونیچ، 113-116, 144, 176, 182, 186؛ همو و اسمارت، 48-49؛ بکیچ، همانجا).

مآخذ: ابونصر قمی، حسن، *المدخل الی علم احکام النجوم*، ترجمهٔ کهن فارسی، به کوشش جلیل اخوان زنجانی، تهران، ۱۳۷۵ش؛ بتانی، محمد، *الزیج الصابی*، به کوشش ک. نالّینو، رم، ۱۸۹۹م؛ بیرونی، ابوریحان، *التفهیم*، به کوشش جلال‌الدین همایی، تهران، ۱۳۵۱ش؛ همو، *القانون المسعودی*، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۵ق/۱۹۵۶م؛ شهمردان بن ابی الخیر، *روضة المنجمین*، چ تصویری، به کوشش جلیل اخوان زنجانی، تهران، ۱۴۰۹ق/۱۳۶۸ش؛ صوفی، عبدالرحمان، *صور الکواکب*، چ تصویری، به کوشش فؤاد سزگین، فرانکفورت، ۱۹۸۶م؛ همو، همان، ترجمهٔ نصیرالدین طوسی، به کوشش معزالدین مهدوی، تهران، ۱۳۵۱ش؛ نیز:

Allen, R.H., *Star Names, Their Lore and Meaning*, New York, 1963; Bakich, M. E., *The Cambridge Guide to the Constellations*, Cambridge, 1995; Burnham, R., *Celestial Handbook*, New York, 1978, Kunitzch, P., *Arabische Sternnamen in Europa*, Wiesbaden, 1959; id and T. Smart, *Short Guide to Modern Star Names and Their Derivations*, Wiesbaden, 1986; Mitton, J., *A Concise Dictionary of Astronomy*, Oxford etc., 1991; Ptolemy, *Almagest*, tr. and ed. G. J. Toomer, London, 1984; Ridpath, I., *A Dictionary of Astronomy*, Oxford / New York, 1997; Schjellerup, H. C. F. C., *Description des étoiles Fixes*, St. Petersburg, 1874.

حمیدرضا گیاهی یزدی

بَرْسْبای، ملک اشرف سیف‌الدین ابونصر (د ذیحجهٔ ۸۴۱/ژوئن ۱۴۳۸)، از فرمانروایان سلسلهٔ ممالیک بُرجی که از ۸۲۵ق/۱۴۲۲م تا ۸۴۱ق بر مصر فرمان راند.

1. Algol star 2. Misam 3. Algenib 4. Marfik, Mirfak, Mirfok 5. Algol (Alove) 6. Menkib, Menkhib, Menchib 7. Atik

برسبای برده‌ای چرکسی بود که در بازار شبه جزیرهٔ کریمه خریداری شد و سپس به دست امیر دقماق محمدی، حاکم شهر ملطیه افتاد. انتساب برسبای به دقماقی هم از اینجاست. وی سپس در شمار بردگان اهدایی به دستگاه حکومت برقوق، نخستین فرمانروای ممالیک برجی درآمد (ابن عماد، ۲۳۸/۷؛ سخاوی، ۸/۳؛ ابن ایاس، ۸۱/۲؛ مقریزی، ۴(۲)/۶۰۷). برسبای در دستگاه سلاطین مملوک به زودی ترقی کرد و پس از آنکه مدتی را به ندیمی و ساقیگری گذراند، به منصبی نظامی دست یافت (ابن ایاس، همانجا؛ ابن عماد، ۲۳۹/۷). سپس در عصر فرمانروایی مؤید سیف‌الدین شیخ (حک ۸۱۵-۸۲۴ق) به حکومت شهر طرابلس منصوب شد (سخاوی، همانجا؛ ابن ایاس، ۸۱/۲-۸۲). وی در همین منصب در برابر یورش ترکمانان در ۸۲۱ق نتوانست مقاومت کند و مؤید شیخ بر وی خشم گرفت و مدتی دراز او را در قلعهٔ مَرقَب به زندان انداخت (ابن تغری بردی، ۷۳/۱۴؛ ابن ایاس، ۸۲/۲). اگرچه پس از آزادی باز موردعنایت قرار گرفت و به منصبی نظامی در دمشق به او داده شد، اما باز هم مورد سوءظن قرار گرفت و این بار توسط امیر جقمق در قلعهٔ دمشق محبوس شد (همانجا؛ ابن تغری بردی، ۱۹۰/۱۴).

در ۸۲۴ق هنگامی که سیف‌الدین طَطَر، غاصب سلطنت فرزند خردسال مؤید شیخ به دمشق وارد شد، برسبای بار دیگر آزادی خود را بازیافت و همراه وی به قاهره رفت (ابن عماد، سخاوی، ابن ایاس، همانجاها) و چون برخی از مخالفان ططر را به اطاعت واداشت، در این روزگار، از وی به عنوان سررشته‌دار امور دولت، و با لقب امیرکبیر و نظام‌الملک یاد شده است (مثلاً نک: مقریزی، ۴(۲)/۶۰۱). اما ططر، خود از غصب سلطنت بهرهٔ چندانی نبرد، زیرا چندی بعد به بستر بیماری افتاد و پس از آنکه فرزند ۱۰ سالهٔ خویش محمدصالح را به جانشینی تعیین کرد، درگذشت (ابن ایاس، همانجا؛ موير، 138). وی پیش از مرگ، جانی‌بک صوفی را به عنوان نایب‌السلطنه، و برسبای را به عنوان ناظر برگزیده بود (همانجا). اما چون از مدتها پیش میان برسبای و برخی از دیگر امرای دولت، مانند جانی‌بک و طُربای سخت اختلاف و رقابت افتاده بود (مقریزی، ۴(۲)/۶۰۴)، برسبای برعهد خویش پای‌بند نماند و در ربیع‌الاول ۸۲۵ جانی‌بک صوفی را دستگیر و زندانی کرد (همو، ۴(۲)/۶۰۴-۶۰۵؛ ابن ایاس، ۷۸/۲) و طربای را گرفت و با عزل محمد، در ۸ ربیع‌الثانی همان سال، بر جای او نشست و الملک الاشرف ابوالعز لقب گرفت (مقریزی، ۴(۲)/۶۰۷؛ ابن ایاس، ۷۹/۲؛ سخاوی، همانجا؛ موير، 139).

دورهٔ ۱۶ سالهٔ فرمانروایی برسبای، در شمار آرام‌ترین دوره‌های حکومتی ممالیک به شمار می‌رود (عنون، ۱۶۹؛ عاشور، ۲۳۵-۲۳۶؛ سخاوی، ۹/۳)، زیرا خشونت او در سرکوب مخالفان، به رغم مشکلات اقتصادی بزرگ، مردم را از هرگونه مخالفت و شورش بازمی‌داشت (همو، نیز عنون، همانجاها؛ عاشور، ۲۳۵). اگرچه ظاهراً پیش از حکومت او نیز وضع اقتصادی چندان مناسب نبود و برسبای خود پیش از دست یافتن به حکومت، از تهی بودن خزانه شکوه داشت (نک: ابن ایاس، ۷۷/۲)، اما گویا آزمندی فراوان وی به جمع‌آوری مال، و مداخله‌اش در بازرگانی و انحصار آن برای حکومت، این امر را شدت بیشتری بخشید (پرووا، ۵۵۱؛ عاشور، ۲۳۵-۲۳۶، ۲۳۹؛ ابن عماد، همانجا).

نخستین اقدام برسبای پس از فرو نشاندن مخالفتها (نک: موير، 140)، حمله به قبرس بود که به صورت پایگاه و پناهگاهی برای دزدان دریایی درآمده بود و آنها به طور مستمر از آنجا به سواحل مصر و شام، و بازرگانان تجاوز می‌کردند (عاشور، ۲۳۷؛ موير، عنون، همانجاها). برسبای در ۸۲۷ق کشتیهای جنگی خود را به سوی قبرس گسیل کرد و سپاهیان وی با پیروزی بازگشتند و غنایم و اسیران بسیار به قاهره آوردند. این پیروزی نسبتاً آسان، او را به تدارک حملهٔ دیگری در ۸۲۸ق تشویق کرد. این حمله نیز با اشغال بخشی از قبرس و گرفتن اسیر و غنیمت بسیار پایان یافت (همانجاها)، ولی وی قصد داشت سراسر قبرس را به تصرف آورد تا قلمرو خود را از تجاوز دزدان دریایی حفظ کند (عاشور، ۲۳۷-۲۳۸)؛ از این‌رو، سومین و آخرین حملهٔ خود را به قبرس تدارک دید و در رمضان ۸۲۹ با فتح کامل جزیره، یانوس، پادشاه قبرس را به اسارت گرفت (موير، 141؛ عاشور، همانجا). سپاهیان پیروزمند وی در بازگشت به قاهره، اسیران جنگی از جمله یانوس و غنایم به دست آمده را در معرض تماشای استقبال کنندگان گذاشتند (همانجاها).

برسبای پس از این رفتار خفت‌بار با یانوس، در ۸۳۰ق وی را موردعفو قرار داد و با دریافت فدیه‌ای سنگین و تعیین جزیه‌ای سالانه، او را به عنوان پادشاه دست نشاندهٔ خویش، به حکومت قبرس گمارد. از آن پس، تا پایان حکومت ممالیک (۹۲۲ق/۱۵۱۷م)، قبرس در شمار سرزمینهای تحت فرمانروایی آنان بود (عاشور، موير، عنون، همانجاها).

با اینهمه، برسبای هنوز خود را از جهات دیگر موردتهدید می‌دید. زیرا از یک‌سو با ترکمانان آق قویونلو کشمکش داشت که در مرزهای سوریه تاخت و تاز می‌کردند (همو، ۱۷۰؛ سخاوی، همانجا؛ عزالدین، ۵۰؛ موير، 143) و از سوی دیگر مشاجرهٔ وی با شاهرخ تیموری بر سر حق آویختن پوشش کعبه، مدتی دراز دوام داشت و برسبای با پاسخهای تند و توهین‌آمیز، ادعای برتری و سروری شاهرخ را رد کرد و خلعتی را که او فرستاده بود، در حضور فرستاده‌اش از هم درید. آنگاه خود را برای برخوردهای احتمالی با وی آماده ساخت و سرانجام با بستن پیمان دفاعی با مراد عثمانی از خطر جَست (همو، 146-145). اما اقدامهای نظامی وی برای سرکوب ترکمانان چندان موفقیت‌آمیز نبود (همو، 146-143) و به ناچار در اواخر عمر خواهان صلح شد و سرانجام، پیش از آنکه خبر برقراری صلح کامل به وی برسد، به بیماری طاعون درگذشت (همو، 148) و گویا کسی نیز از مرگ وی متأسف نشد (عاشور، ۲۳۹).

برسبای با درآمیختن خشونت و بی‌رحمی با تعصب دینی، عرصه را

بر مردم تنگ کرده بود. وی به محض رسیدن به قدرت، انتصاب مسیحیان و یهودیان را به مشاغل حکومتی ممنوع کرد (ابن ایاس، ۸۲/۲؛ مویر، 139). به هنگام شیوع طاعون که آن را نتیجهٔ گناهان مردم می‌دانست، فرمان منع خروج زنان را از خانه صادر کرد، و ضمن ویران کردن عبادتگاههای یهودیان و مسیحیان، دریافت مالیات اجباری تازه‌ای از آنان را کفارهٔ این گناهان دانست (همو، 147). افزون بر این، وی دست امیران خود را در تجاوز و تعدی به مردم، و ثروت‌اندوزی بازگذاشته بود (عمون، ۱۶۹)، در حالی که بسیاری از مردم در فقر می‌زیستند (سخاوی، همانجا). با اینهمه، اعمال پسندیده‌ای نیز به وی نسبت داده‌اند که فرمان منع بوسیدن زمین به هنگام شرفیابی به حضور سلطان (ابن ایاس، همانجا) و نیز ساختن چندین مدرسه و مسجد (ابن عماد، ۲۴۰/۷؛ ابن غزی، ۲۰۲/۱؛ قس: مویر، 148, 139) از آن جمله است.

شاید تنها سخنی که در حمایت از وی می‌توان گفت، این است که او به بدیِ بسیاری از پیشینیانش نبود (نک: همو، 148).

مآخذ: ابن ایاس، محمد، *بدائع الزهور*، به کوشش محمدمصطفی، قاهره، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م؛ ابن تغری بردی، *النجوم*؛ ابن عماد، عبدالحی، *شذرات الذهب*، قاهره، ۱۳۵۱ق؛ ابن غزی، محمد، *دیوان الاسلام*، به کوشش سیدکسروی حسن، بیروت، ۱۴۱۱ق/۱۹۹۰م؛ پرورا، ادوار، *القرون الوسطی*، ترجمهٔ یوسف اسعد داغر و فرید م. داغر، بیروت/پاریس، ۱۹۸۶م؛ سخاوی، محمد، *الضوء اللامع*، قاهره، ۱۳۴۹ق؛ عاشور، سعید عبدالفتاح، *مصر و الشام فی عصر الایوبیین و الممالیک*، بیروت، ۱۹۷۲م؛ عزالدین، محمدکمال‌الدین، *ابن حجر العسقلانی*، بیروت، ۱۴۰۷ق؛ عمون، اسکندر، *تاریخ مصر*، قاهره، ۱۳۴۱ق/۱۹۲۳م؛ مقریزی، احمد، *السلوک*، به کوشش سعید عبدالفتاح عاشور، قاهره، ۱۹۷۲م؛ نیز:
Muir, W., *The Mameluke or Slave Dynasty of Egypt*, Amsterdam, 1968.

محمد سیدی

بَرْسْخان، نام قبیله‌ای ترک و شهری در کرانهٔ جنوبی دریاچهٔ ایسیغ کول در جمهوری قرقیزستان.

گردیزی نام این شهر را ــ بنا به روایتی افسانه‌گونه از فتوحات اسکندر ــ برگرفته از واژهٔ پارس‌خان به معنی امیر پارس می‌داند (ص ۲۶۵). کاشغری از این شهر با نام برسغان ــ یکی از شهرهای ناحیهٔ چگل ــ نام برده، و دربارهٔ وجه تسمیهٔ آن، دو روایت یاد کرده است (I/393, III/417-418): به روایت اول، برسغان نام یکی از پسران افراسیاب بوده که این شهر را بنا کرده، و نام خود را بر آن نهاده است؛ در روایت دوم نام این شهر منسوب است به شخصی به همین نام که رام کنندهٔ اسبان یکی از پادشاهان ایغور بوده، و در این جایگاه به سبب پاکیزگی هوایش اسبان پادشاه ایغور را رام می‌کرده است.

در پندنامهٔ سبکتکین به پسرش محمود، برسخان نام قبیله‌ای ترک در سرزمین ترکان آمده که سبکتکین از میان آن قبیله برخاسته است و در یک جنگ قبیله‌ای که میان برسخانیان و دیگر قبیلهٔ ترک، یعنی بخسیان درگرفته، به اسارت درآمده، و به بردگی فروخته شده است. در این پندنامه کوشش شده است تا ریشه‌ای فارسی برای برسخان معرفی شود (نک: شبانکاره‌ای، ۳۶-۳۷). ابن خردادبه (ص ۲۸، ۲۹، ۳۰-۳۱)، قدامةبن جعفر (ص ۱۰۱-۱۰۳، ۱۰۵، ۱۹۶) و ابن فقیه (ص ۳۲۸) نام این محل را در آثار خود به صورت نوشجان ضبط کرده‌اند و از دو نوشجان بالا و پایین نام برده‌اند. بارتولد به نقل از توماشک، نوشجان را تصحیف برسخان، و این کلمه را با نام رود برسکائون ــ یکی از سرچشمه‌های نارین ــ نزدیک دانسته است (*گزیده...*، ۲۱۱، نیز نک: III/437-438).

به گفتهٔ قدامه، نوشجان بالا ناحیه‌ای با ۴ شهر بزرگ و ۵ شهر کوچک‌تر بوده، و در یکی از این شهرها که در کنار دریاچهٔ ایسیغ کول (هـ م) واقع بوده، پادگانی وجود داشته است که در آن ۲۰ هزار جنگجوی ترک مستقر بوده‌اند (ص ۱۹۶). این شهر همان شهر برسخان بوده است (نک: بارتولد، *گزارش...*، ۹۹-۱۰۰) که مؤلف *حدود العالم* از آن با عنوان شهری آبادان و پر نعمت بر کنار دریاچهٔ ایسیغ کول یاد کرده است (ص ۱۵، ۸۳). برسخان مهم‌ترین مرکز و یکی از راههای بازرگانی با چین بوده است (بارتولد، III/437-438).

از کسانی که در نخستین سده‌های اسلامی از برسخان گذشتند، ظاهراً عربی به نام سلام ترجمان بوده که به دستور واثق خلیفهٔ عباسی در حدود سالهای ۲۲۷-۲۲۸ق/۸۴۲-۸۴۳م از طریق برسخان، طراز و سمرقند به خراسان رفته است (کراچکوفسکی، IV/140). به نوشتهٔ مؤلف *حدود العالم* (همانجا) حاکم این شهر در سدهٔ ۴ق/۱۰م از ایل خلخ بوده است، ولی مردم آن هواخواه تغزغزها بوده‌اند. این شهر دارای بارویی ویران و مسجد جامع و بازار بوده است (نک: مقدسی، ۲۷۵). در سدهٔ ۵ق برسخان در حاکمیت قراخانیان بوده، و در ۴۳۹ق/۱۰۴۷م امیرزاده‌ای به نام بینالتکین (ینال تکین) بر آن حکومت می‌کرده است (ابن اثیر، ۲۹۹/۹).

در سده‌های ۶-۷ق از برسخان دیگری که در دو فرسنگی بخارا بوده، نیز یاد شده است (یاقوت، ۵۶۵/۱) و علمایی به آن شهر منسوبند که ملقب به برسخی بوده‌اند، از آن جمله ابوبکر منصور برسخی صاحب کتاب *تاریخ بخارا* و پسرش ابورافع العلاء را که از فقیهان شافعی مذهب بوده است، می‌توان نام برد (سمعانی، ۳۲۱/۱-۳۲۲؛ یاقوت، همانجا).

مآخذ: ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن خردادبه، عبیدالله، *المسالک و الممالک*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۳۰۶ق/۱۸۸۹م؛ ابن فقیه، احمد، *مختصر کتاب البلدان*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۳۰۲ق/۱۸۸۵م؛ بارتولد، و.و.، *گزارش سفر باستان‌شناسی به آسیای مرکزی*، ترجمهٔ مریم جبه‌داری، تهران، ۱۳۷۹ش؛ همو، *گزیدهٔ مقالات تحقیقی*، ترجمهٔ کریم کشاورز، تهران، ۱۳۵۸ش؛ *حدود العالم*، به کوشش منوچهر ستوده، تهران، ۱۳۴۰ش؛ سمعانی، عبدالکریم، *الانساب*، به کوشش عبدالله عمر باوردی، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ شبانکاره‌ای، محمد، *مجمع الانساب*، به کوشش هاشم محدث، تهران، ۱۳۶۳ش؛ قدامة بن جعفر، *الخراج*، به کوشش محمدحسین زبیدی، بغداد، ۱۹۷۹م؛ گردیزی، عبدالحی، *زین الاخبار*، به کوشش عبدالحی حبیبی، تهران، ۱۳۴۷ش؛ مقدسی، محمد، *احسن التقاسیم*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۰۶م؛ یاقوت، *بلدان*؛ نیز:
Barthold, W.W., *Sochineniya*, Moscow, 1965; Kashghari, M., *Divanü-lûgat-it-türk*, tr. B. Atalay, Ankara, 1986; Krachkovskiĭ, I. Yu., *Izbrannye sochineniya*, Moscow/Leningrad 1957.

علی‌کرم همدانی

بُرْسُق (مق ۴۹۰ق/۱۰۹۷م)، از امیران سلاجقهٔ بزرگ، از روزگار طغرل تا برکیارق. برسق (پرسق) در زبان ترکی شرقی، به معنی حیوانی به نام «گورکن» است (EI², I/1336). از زندگی برسق تا دورهٔ طغرل اول اطلاعی در دست نیست. اولین اشاره بـه نام وی، زمانی است که طغرل در ۴۵۲ق/۱۰۶۰م او را بـه شحنگی بغداد گمـاشت (ابن اثیر، ۸/۱۰-۹). از این رو، برسق را می‌توان از گروه اولین غلامان پرورش یافته در دستگاه سلجوقیان به شمار آورد.

انتخاب برسق به عنوان شحنهٔ بغداد، دارای اهمیت بسیار بوده است و دلالت بر موقعیت برتر وی در میان دیگر امرای نظامی دربار طغرل دارد. این منصب، شغلی نظامی بود که به سبب شرایط ویژه، در روابط میان طغرل با خلافت عباسی ایجاد گردید. شحنه مسئولیت امنیت شهر و تأمین منافع سلاطین سلجوقی را برعهده داشت (امین، ۲۰۱). طغرل سلجوقی، هنگامی برسق را برای شحنگی بغداد در نظر گرفت که آن شهر به دنبال وقوع آتش‌سوزی و آشوبهای اجتماعی سال پیش از آن در وضعیت نابسامانی قرار داشت (ابن اثیر، ۷/۱۰-۸).

منابع تاریخی از مدت زمانی که برسق تصدی منصب مزبور را داشته است، گزارشی ارائه نمی‌کنند. به نظر می‌رسد که اقتدار سیاسی و نظامی فزایندهٔ طغرل در ایجاد آرامش در شهر بغداد و منطقه مؤثر بوده است. اما در ۴۵۳ق نام برسق در جریان خواستگاری طغرل از دختر خلیفهٔ عباسی شنیده می‌شود. ابن کثیر (۹۲/۱۱) اشاره می‌کند که پس از آنکه طغرل با رد پیشنهاد وصلت خود با خاندان عباسی مواجه شد، در نامه‌ای به برسق، دستور داد بر خلیفه و اطرافیان او تا رسیدن به مقصود سخت‌گیری کند. عاقبت این سخت‌گیری کارساز افتاد و خواستهٔ طغرل اجابت شد. آنگاه برسق در رأس عده‌ای از اعیان کشوری و لشکری، جهاز مفصل عروس را به دربار خلیفه حمل کردند. مدتی بعد در ۴۵۵ق، از برسق به عنوان حاجب و همراه سلطان یاد می‌شود (سبط ابن جوزی، ۹۷). این امر نشان دهندهٔ ارتقاء مقام او در دستگاه سلجوقیان و توجه خاص طغرل در آخرین روزهای حیاتش، به وی بوده است.

برسق موقعیت برجستهٔ خود را در دربار، پس از جلوس الب‌ارسلان (۴۵۵ق/۱۰۶۳م) نیز حفظ کرد. بدون شک این امر با حمایت برسق از ادعای سلطنت الب ارسلان و ابراز وفاداری به او، در جریان نزاع جانشینی پس از مرگ طغرل، مربوط بوده است (نک: همانجا). برسق در ۴۵۶ق، از سوی الب ارسلان مأمور شد تا برای دریافت خراج عقب افتادهٔ یکی از حکام دست نشاندهٔ سلجوقیان اقدام کند (همو، ۱۱۹). پس از آن، از برسق به عنوان یکی از امرای بزرگ که الب ارسلان را در سفرش به شیراز در ۴۵۷ق همراهی کرد، یاد شده است (همو، ۱۲۱). آنگاه تا سالهای طولانی از سرنوشت برسق گزارشی در دست نیست. این دورهٔ طولانی که تا ۴۷۱ق/۱۰۷۸م ادامه یافت، با روزگار اقتدار چشمگیر خواجه نظام‌الملک طوسی، وزیر الب ارسـلان و ملکشاه سلجوقی همزمان است. تسلط خواجه نظام‌الملک بر امور اداری و گاه نظامی سلجوقیان، به کاهش اقتدار امرای بزرگ انجامید. از این رو، به احتمال بسیار در این ایام، برسق بنا بر اوضاع زمان، به اقطاعاتی که در حـدود اهواز و شوشتر در اختیـار داشت، مـی‌پرداخت (ابن اثیـر، ۳۹۸/۱۰-۳۹۹؛ نیز نک: بازورث، 108).

تنها سالها پس از جلوس ملکشاه بر تخت سلطنت (۴۶۵ق/۱۰۷۲م)، از برسق ذکری به میان می‌آید. ملکشاه در ۴۷۱ق/۱۰۷۸م برسق را مأمور دفع فتنهٔ سلیمان و منصور، دو پسر ناآرام و سرکش قتلمش در آسیای صغیر نمود. سلطان سلجوقی فتوحات چشمگیر این دو امیر ترکمن در آناتولی و همچنین همکاری آنها با امپراتوری بیزانس را برای روابط دو دولت زیان‌آور می‌دانست. ابن عبری[1] تنها راوی ماجرای لشکرکشی برسق به آناتولی، شرح مفصلی دربارهٔ چگونگی وقوع نبرد میان برسق و منصور بن قتلمش (نک: I/227، که از وی به نام قتلمش یاد می‌کند که درست نیست) ارائه می‌دهد. با وجود پیروزی برسق، وی نتوانست بر سلیمان دست یابد (همانجا)؛ حتیٰ بیشتر نواحی غربی و جنوبی آناتولی در دست سلیمان باقی ماند. بعدها بار دیگر برسق برضد وی وارد عمل شد. توسعه‌طلبیهای سلیمان در منطقهٔ شرق مدیترانه و فعالیتهای دیگر امرای سلجوقی و حکام با نفوذ منطقه، وضعیت پیچیدهٔ سیاسی را در آن حدود پدید آورد. سرانجام، پس از توسل اهالی شهر حلب به ملکشاه، او با سپاهی که فرماندهی بخشی از جلوداران آن بر عهدهٔ برسق بود، برای سر و سامان دادن به امور آشفتهٔ آن منطقه در ۴۷۹ق/۱۰۸۶م از اصفهان به آن سو حرکت کرد. در این سفر جنگی، شهرهای موصل، حران، حلب و انطاکیه بار دیگر تحت نظارت مستقیم حکومت سلجوقی قرار گرفت (ابن اثیر، ۱۴۸/۱۰-۱۴۹).

پس از آن، برسق به دستور ملکشاه و در فاصلهٔ زمانی میان مرگ سلیمان بن قتلمش تا جلوس فرزندش قلیج ارسلان، به آسیای صغیر لشکر کشید. این لشکرکشی به ویژه برضد ابوالقاسم ــ که از سوی سلیمان حکومت نیقیه را داشت و با تأسیس نیروی دریایی در سواحل آسیای صغیر قدرتی به هم زده بود ــ صورت گرفت؛ اما برسق از این لشکرکشی، نتیجهٔ مشخصی به دست نیاورد (نک: کائن، 80). کائن اشارهٔ بنداری به مأموریت برسق به آسیای صغیر را که در دورهٔ ملکشـاه صورت گرفت، مربوط بـه همین واقعه مـی‌داند (نک: EI²، همانجا). به‌روایت بنداری، ملکشاه، برسق را به روم فرستاد و او چندان به آنها سخت گرفت که رومیان تعهد کردند در هر سال ۳۰۰ هزار دینار خراج به سلطان پرداخت کنند (ص ۷۰). اما روایت بنداری فاقد تصریح به زمان واقعه است و روایت تاریخی مکملی نیز در این باره وجود ندارد.

برسق در ۴۸۰ق/۱۰۸۷م ادارهٔ جشن ازدواج دختر ملکشاه با خلیفهٔ عباسی، مقتدی را برعهده گرفت (ابن اثیر، ۱۶۰/۱۰).

مرگ ملکشاه (۴۸۵ق/۱۰۹۲م) جنگهای جانشینی را میان مدعیان سلطنت پدید آورد. برسق از دعاوی سیاسی برکیارق پشتیبانی می‌کرد. این موضع‌گیری را می‌توان نشانهٔ نزدیکی تمایلات سیاسی او با موضع

1. Bar Hebraeus

سیاسی خواجه نظام‌الملک طوسی به شمار آورد. برسق در جریان مقابله با لشکرکشی تتش (عموی برکیارق) از دمشق به سوی بغداد و سپس آذربایجان، نقشی چشمگیر در جلب‌نظر امرای بزرگ سلجوقی که از دورهٔ ملکشاه در رکاب تتش حاضر بودند، ایفا کرد (همو، ۱۰/۲۲۲). وفاداری برسق به برکیارق، در نبرد او با تتش در شوال ۴۸۷ق که منجر به شکست برکیارق و پراکندگی نیروهای او شد، به اثبات رسید. ابن اثیر روایت می‌کند که بجز برسق و دو تن از امرای بزرگ، دیگران، برکیارق را ترک کرده بودند (۱۰/۲۳۴).

چندی بعد برکیارق، پس از غلبه بر تتش و تسلط بر اوضاع سیاسی مناطق غربی قلمرو سلجوقیان، درصدد تثبیت قدرت خود در شرق و به ویژه خراسان برآمد. وی در ۴۸۸ق/۱۰۹۵م، برسق را ــ که در آن زمان «امیر سپاه سالار برسق کبیر» خوانده می‌شد (*مجمل*...، ۴۰۹) ــ مأمور کرد تا سنجر (برادر سلطان) را به خراسان برده، پس از مطیع کردن امرای ترک، او را در آن ولایت فرمانروایی دهد. برسق در هنگام مأموریت خود در خراسان، در ۴۹۰ق/۱۰۹۷م به دست یکی از باطنیان مضروب شد و به قتل رسید (نک: همانجا؛ ابن اثیر، ۱۰/۲۷۱؛ صفدی، ۱۰/۱۱۵).

قتل برسق را باید با توجه به وضعیت سیاسی آن روزگار، واقعه‌ای بسیار مهم به شمار آورد و انتخاب وی برای مأموریت خراسان را با جریانهای حاکم در دربار برکیارق مربوط دانست. پس از آنکه برکیارق بر رقبای خود برتری یافت، نفوذ برسق نیز افزایش بسیار پیدا کرد؛ در نتیجه، عوامل قدرتمند دربار با هماهنگی برکیارق، به بهانهٔ همراهی با سنجر در سفر به خراسان، موفق به کاهش نفوذ او شدند. با اینهمه، بازگشت او به دربار برکیارق حتمی به نظر می‌رسید. از این رو، مداخلهٔ برخی از عوامل درباری و از جمله مجدالملک مستوفی قمی وزیر برکیارق، در ماجرای قتل برسق محتمل است. براساس همین تصور بود که فرزندان برسق و دیگر امرای دربار وزیر را متهم به همدستی با باطنیان در قتل برسق کردند، و او را در ۴۹۲ق به قتل رساندند (ظهیرالدین، ۳۷-۳۸؛ راوندی، ۱۴۵-۱۴۶).

پس از مرگ برسق، فرزندان او که به «بنی برسق» معروف شدند، ابتدا به برکیارق پیوستند (بازورث، 108)، اما پس از به قدرت رسیدن محمد سلجوقی و در جریان جنگهای صلیبی بدو پیوستند؛ چنانکه برسق ابن برسق و عده‌ای دیگر از امیران سلجوقی، برای رهایی طرابلس از دست صلیبیان، به سوریه لشکر کشیدند، اما موفقیت چندانی به دست نیاوردند (همو، 116).

در ۴۹۹ق، منکوبرس پسر بوری برس، بر محمد سلجوقی شورید و کوشید تا فرزندان برسق را با خود هماهنگ سازد؛ اما سلطان محمد شورش او را سرکوب کرد و با استفاده از فرصت به دست آمده، اقطاعات پسران برسق را در خوزستان گرفت و به جای آن، دینور را به آنان واگذاشت. ظاهراً سلطان محمد به این وسیله، قصد داشت تا از قدرت بنی برسق در نواحی جنوب‌غربی قلمرو خود بکاهد (نک: ابن‌اثیر، ۱۰/۳۹۸-۳۹۹؛ بازورث، همانجاها).

مآخذ: ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن کثیر، *البدایة و النهایة*، به کوشش احمد ابوملحم و دیگران، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ امین، حسین، *تاریخ العراق فی العصر السلجوقی*، بغداد، ۱۳۸۵ق/۱۹۶۵م؛ بنداری اصفهانی، فتح، *زبدة‌النصرة*، به کوشش هوتسما، لیدن، ۱۸۸۹م؛ راوندی، محمد، *راحة الصدور*، به کوشش محمد اقبال، تهران، ۱۳۳۳ش؛ سبط ابن جوزی، یوسف، *مرآة الزمان*، به کوشش علی سویم، آنکارا، ۱۹۶۸م؛ صفدی، خلیل، *الوافی بالوفیات*، به کوشش ژاکلین سوبله و علی عماره، ویسبادن، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۲م؛ ظهیرالدین نیشابوری، *سلجوق‌نامه*، تهران، ۱۳۳۲ش؛ *مجمل التواریخ و القصص*، به کوشش محمدتقی بهار، تهران، ۱۳۱۸ش؛ نیز:

Bar Hebraeus, *The Chronography of Gregory Abū'l Faraj*, tr. E. A. Wallis Budge, London, 1932; Bosworth, C. E., «The Political and Dynastic History of the Iranian World (A. D. 1000-1217)», *The Cambridge History of Iran*, vol. V, ed. J. A. Boyle, Cambridge, 1968; Cahen, C., *Pre-Ottoman Turkey*, London, 1968; EI².

شهرام یوسفی‌فر

بُرسُقی، نک: آق سنقر برسقی.

بَرسِلونه، نک: بارسلون.

بُرسی، رضی‌الدین حافظ رجب بن محمد بن رجب حلی (د پس از ۸۱۳ق/۱۴۱۰م)، محدث، عارف و نویسندهٔ آثاری چون *مشارق الانوار*. وی در معرفی خویش، خود را «رجب الحافظ» خوانده (مثلاً نک: ص ۵، ۱۴)، و در سروده‌هایش «حافظ برسی» یا «حافظ» تخلص کرده است (مثلاً ص ۲۴۰، ۲۴۶، ۲۴۷، ملحقات) و این نشان می‌دهد که حافظ را شهرتی برای خود، و نه لقبی ستایش‌آمیز می‌شمرده است.

مشارق الانوار برسی از همان سدهٔ ۹ق/۱۵م در برخی محافل امامیه کتابی شناخته شده بود، چنانکه نخستین نقلها از آن به حدود سال ۸۹۵ق، یعنی به نوشته‌های کفعمی بازمی‌گردد (نک: *المقام*...، ۲۴، *المصباح*، ۱۷۶، ۱۸۳، جم) و در سده‌های بعد نیز سیدولی‌الله رضوی در *کنزالمطالب* (تألیف: ۹۸۰-۹۸۱ق) و فیض‌کاشانی (د ۱۰۹۰ق/۱۶۷۹م) در *کلمات مکنونه* از این کتاب بهره گرفته‌اند (نک: آقابزرگ، ۱۸/۱۶۶؛ فیض، ۱۹۶) و در سدهٔ ۱۲ق، استفاده از آن گسترش بیشتری یافته است. با اینهمه، نام برسی تا ۳ قرن پس از وفاتش به کتب رجال امامیه راه نیافت و نخستین توجهات رجال شناختی به او از سوی حر عاملی (د ۱۱۰۴ق/۱۶۹۳م) و افندی (د ۱۱۳۰ق/۱۷۱۸م)، بوده است.

دربارهٔ نسبت او به برس، بیشتر احتمال داده شده که اشاره به برس قریه‌ای میان کوفه و حله بوده است (*قاموس*، ذیل برس)، اما گاه نیز آن را نسبت به روستایی در خراسان دانسته‌اند (قمی، *الکنی*...، ۲/۱۶۷؛ نیز نک: *لغت‌نامه* ...، ذیل برس). شبیبی در تحقیق خود، تلاش داشته است تا با تمسک به قراینی، ایرانی تبار بودن او را تقویت کند (نک: ۲/۲۲۵-۲۲۶). براساس بیتی از او (نک: امینی، ۷/۶۷)، گفته شده که وی در برس دیده به‌جهان گشود و روزگارش را در حله گذرانید (افندی، ۲/۳۰۴؛ امین، ۶/۴۶۵).

در شرح احوالی که حرعاملی (*امل*...، ۲/۱۱۷) و افندی (همانجا) از وی به دست داده‌اند، براساس برداشت از نوشته‌ها و سروده‌هایش،

وی را محدث، فقیه، ادیب و صوفی دانسته‌اند و شیخ حر به خصوص در یادکردهایش از وی در *الجواهر* (ص ۱۵، ۹۶، جم)، بارها او را «عارف» خوانده است. دربارهٔ عرفان او باید یادآور شد که زمینه‌ای قوی از عرفان نظری در سراسر نوشته‌هایش وجود دارد؛ شیبی بر پایهٔ تحلیل *مشارق الانوار*، به مطالعهٔ نسبتاً گسترده‌ای پرداخته، و پی‌جوی ارتباط اندیشهٔ او با شخصیتهایی چون سیدحیدر آملی و فضل‌الله حروفی و تأثر او از عارفان متقدم چون حلاج بوده است (نک: ص ۲۲۴/۲ به).

برسی بر علم اسرار حروف و اعداد نیز آگاهی داشت (نک: افندی، شیبی، همانجاها) و این امر در سراسر آثارش، به خصوص *مشارق*، در شرح اخبار به یاریش آمده است. وی از ذوق ادبی نیز بهره داشت و افزون بر توانایی در نثر، در سرودن شعر نیز چیره دست بود (نک: حر عاملی، *امل*، ۱۱۷/۲ـ۱۱۸؛ امین، ۴۶۶/۶ به).

برسی در مرور کوتاه خود بر عقاید امامیه، پای‌بندی خود به اعتقادات مشهور این مذهب را نشان داده است (نک: ص ۲۱۴ـ۲۱۵) و ضمن معرفی دو گروه اهل افراط و تفریط، خود را از «نمط اوسط» دانسته که آنان را «عارفون» خوانده است (ص ۱۹۸). برسی با اینکه بارها از غلات انتقاد کرده (مثلاً ص ۲۱۳)، بازتاب برخی اندیشه‌ها در نوشته‌های وی موجب گمانهایی دربارهٔ عقاید خاص مذهبی او شده است. باید دانست که او خود متوجه ویژگی توهم زای کتابش بوده، و بارها این نکته را که برخی معاصرانش این تعالیم را برنخواهند تافت، گوشزد کرده است (مثلاً ص ۱۴، ۴۱).

به هر حال، حر عاملی بر وجود «افراط» در کتاب او صحه گذارده، و بدون اشاره به ناقدان، یادآور شده است که برخی او را به «غلو» منتسب ساخته‌اند (همان، ۱۱۷/۲). مجلسی نیز در یادکردی از او، با تعبیری محتاطانه از وجود مطالبی «موهم خبط و خلط و ارتفاع» در کتاب وی سخن آورده است (نک: ۱۰/۱؛ برای تأیید آن، نک: افندی، ۳۰۷/۲؛ خوانساری، ۳۲۴/۳؛ برای شمردن او از غلات شیعه، نک: بغدادی، ۳۶۵/۱). در عین حال، برخی به صراحت او را از غلو بری دانسته، و مسألهٔ او را در حد شذوذ و غرابت شمرده‌اند (مثلاً نک: بروجردی، ۱۶۲/۲؛ امینی، ۳۳/۷ـ۳۴). همین انتقادها موجب گشته است تا در نقد رجالی، حر عاملی از عدم علم به وثوق برسی سخن به میان آورد (*وسائل*...، ۱۵۹/۳۰ـ۱۶۰) و مجلسی روایاتی را که وی بدان متفرد بوده است، در خور اعتماد نشمرد (۱۰/۱، ۴۲/۳۰۰ـ۳۰۱). گفتنی است که هم مذهب و هم وثاقت برسی در نقل، در آثار معاصران نیز موضوع بحث و گفت و گوست (مثلاً نک: حسنی، ۲۹۲ به).

در واقع، آنچه از غرابت در آثار برسی، به خصوص *مشارق* دیده می‌شود، بخشی ناشی از اخبار متفرد اوست که در دیگر متون حدیثی شیعه یافت نمی‌شود و بخشی دیگر ناشی از شروحی است که وی بر اخبار گوناگون به دست داده است. دربارهٔ تفرد او در نقل روایات، از جمله روایاتی بلند چون خطبهٔ افتخار و خطبهٔ تطنجیه، باید توجه داشت که وی به طیف درخور توجهی از منابع متقدم شیعه، از جمله *الواحدة* ابن جمهور دسترسی داشته است (مثلاً نک: ص ۱۶۲؛ نیز کلبرگ، 380) و دربارهٔ شروح او باید به مشربش در عرفان و اسرار حروف توجه داشت.

دربارهٔ سالهای زندگی برسی، می‌دانیم که وی *مشارق‌الانوار* خود ــ ظاهراً تحریر نخست ــ را در ۷۷۳ق تألیف کرده (نک: حر عاملی، *امل*، همانجا)، و می‌توان گفت که در این زمان به مرحله‌ای از پختگی علمی رسیده بوده است؛ با این حال، وی نزدیک به ۴۰ سال پس از این تاریخ نیز زنده بوده است و واپسین آگاهیهای ما از زندگانی او به دههٔ ۸۱۰ق بازمی‌گردد؛ چه، او در ۸۱۱ق *مشارق الامان* را به پایان آورده (نک: افندی، ۳۰۵/۲؛ آقابزرگ، ۲۹۹/۲)، و در ۸۱۳ق، *تحریر مشارق الانوار* ــ ظاهراً تحریر دوم آن ــ را به انجام رسانیده است (نک: افندی، ۳۰۷/۲؛ نیز *فهرست*...، ۵۶۸/۵؛ قس: مرکزی، ۲۵۹۸/۱۲ که تاریخ تألیف در آن ۸۱۵ق آمده است).

نشانه‌ای در دست نیست که سفر برسی در اواخر عمر به ایران را تأیید کند، اما بر پایهٔ اشارهٔ معصوم علیشاه، وی در مشهد درگذشته، و در همانجا مدفون شده است (۷۱۱/۳). همچنین خوانساری (۳۳۰/۳) بقعهٔ حافظ رجب در اردستان را از آن برسی دانسته است (قس: قمی، *الفوائد*...، ۱۸۱).

مهم‌ترین اثر برسی کتاب *مشارق الانوار الیقین فی حقائق اسرار امیرالمؤمنین*، به صورت مجموعه‌ای از نقل و شرح در باب ولایت امیرالمؤمنین و دیگر ائمه (ع) است که بارها، از جمله در بمبئی (۱۳۰۳ و ۱۳۱۸ق) و بیروت (۱۳۷۹ق)، و نیز به کوشش علی عاشور در همانجا (۱۴۱۹ق) به چاپ رسیده است. گفتنی است که برخی نسخه‌های شناخته شده از کتاب، کامل‌تر از متن چاپی بوده است (مثلاً نسخهٔ مکتوب در کاشان، نک: آقابزرگ، ۳۴/۲۱) و از همین‌روست که شماری از احادیث منقول در کتب محدثان امامیه در نسخه‌های چاپی دست نایافتنی است (مثلاً نک: بحرانی، *حلیة*...، ۱۲۸/۲، *مدینة*...، ۲۲۸/۱، ۲۳۰، ۲۵۳، جم). تقی‌الدین عبدالله حلبی گزیده‌ای از این کتاب را با عنوان *الدر الثمین* فراهم آورده که گاه به شخص برسی نسبت داده شده است (افندی، همانجا؛ آقابزرگ، ۶۴/۸؛ قس: بغدادی، همانجا؛ *فهرست*، ۴۰۹/۴). محمدزمان عارف متخلص به ساقی (د ۱۲۸۶ق/ ۱۸۶۹م) نیز خلاصه‌ای از مشارق را ساخته است (برای نسخهٔ خطی آن، نک: آقابزرگ، ۲۳۳/۷). حسن خطیب کرمانی نیز در ۱۰۹۰ق ترجمه‌ای شرح گونه به فارسی بر کتاب با عنوان *مطالع الاسرار* به دستور شاه سلیمان صفوی پرداخته است (همو، ۹(۲)/۶۶۰، ۶۵/۱۴؛ ۱۴۱/۲۱؛ برای منتخبی از آن، نک: GAL,S, II/204, 661؛ نیز قصیده‌ای در مدح *مشارق* از سنجاری، نک: آقابزرگ، ۹(۲)/۴۷۲).

برخی از نسخ موجود در کتابخانه‌ها، با عناوینی چون *اسرار الحروف*، *خفی الاسرار* و نیز *اسرار الائمة* به چشم می‌خورد که ظاهراً همان *مشارق‌الانوار* است (نک: مرکزی، ۲۸۲۶/۱۲؛ ملی، ۴۹۶/۹؛ مرعشی،

۱۵۹/۱۶).

از دیگر آثار اوست: ۱. *الالفین فی وصف سادة الکونین*، که در اختیار مجلسی قرار داشته (نک: ۱۰/۱)، و آقابزرگ تهرانی(۲۹۹/۲) به نسخه‌ای از آن اشاره کرده است (نیز نک: GAL,S, II/204)؛ ۲. *تفسیر سورة التوحید* (*فهرست*، ۱۲۷/۱ـ ۱۲۸؛ مرکزی، ۶۹۶/۸)، رساله‌ای کوچک که به ضمیمهٔ *وحدت از دیدگاه عارف و حکیم* (تهران، ۱۳۶۲ش) به چاپ رسیده است؛ ۳. *لوامع انوار التمجید و جوامع اسراره فی التوحید*، متنی است کوتاه مشتمل بر اعتقادات مؤلف که به عنوان مقدمه‌ای بر *مشارق* بدان الحاق شده (نک: کنتوری، ۴۸۱؛ آقابزرگ، ۳۶۲/۱۸)، و در نسخ‌چاپی نیز در آغاز *مشارق* همو (ص ۵ـ ۱۳) جای گرفته است؛ ۴. *مشارق الامان فی لباب حقائق الایمان*، با مضمونی نزدیک به *مشارق الانوار* که از آخرین نوشته‌های برسی است (نک: افندی، ۳۰۵/۲؛ قس: کنتوری، ۵۲۱) و نسخی از آن برجای‌مانده است(آقابزرگ، ۳۳/۲۱؛مرعشی، ۱۶۳/۵؛ قس:آستان...، ۶۸۲/۱۱؛ برای عناوین آثار یافت نشده، نک: افندی، ۳۰۵/۲، ۳۰۷ـ ۳۰۸؛ حر عاملی، *امل*، ۱۱۷/۲).

از سروده‌های برسی نیز قطعه‌هایی برجای مانده که همگی در باب فضایل اهل بیت(ع) است (مثلاً نک: دیلمی، ۴۴۶؛ امینی، ۳۳/۷ بب؛ خاقانی، ۳۷۱/۲ بب؛ نیز نک: برسی، ۲۲۵ـ۲۴۷، ملحقات). فخرالدین احمد بن محمد سبعی احسایی (د پس از ۹۶۰ق)، قصیده‌ای از وی در مدح امام علی(ع) را تخمیس کرده است (نک: قمی، *الکنی*، ۳۰۶/۲).

مآخذ: آستان قدس، *فهرست*؛ آقابزرگ، *الذریعة*؛ افندی، عبدالله، *ریاض العلماء*، قم، ۱۴۰۱ق؛ امین، محسن، *اعیان الشیعة*، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ امینی، عبدالحسین، *الغدیر*، بیروت، ۱۳۸۷ق/۱۹۶۷م؛ بحرانی، هاشم، *حلیة الابرار*، به کوشش غلامرضا مولانا بحرانی، قم، ۱۴۱۱ق؛ همو، *مدینة معاجز*، به کوشش عزت‌الله مولایی همدانی، قم، ۱۴۱۳ق؛ برسی، رجب، *مشارق انوار الیقین*، بیروت، ۱۳۷۹ق؛ بروجردی، علی، *طرائف المقال*، به کوشش مهدی رجایی، قم، ۱۴۱۰ق؛ بغدادی، *هدیه*؛ حر عاملی، محمد، *امل الآمل*، به کوشش احمد حسینی، بغداد، ۱۳۸۵ق/۱۹۶۵م؛ همو، *الجواهر*، قم، مکتبة المفید؛ همو، *وسائل الشیعة*، به کوشش محمدرضا حسینی جلالی، قم، ۱۴۱۴ق؛ حسنی، هاشم معروف، *الموضوعات فی الآثار و الاخبار*، بیروت، ۱۴۰۷ق/ ۱۹۸۷م؛ خاقانی، علی، *شعراء الحلة*، نجف، ۱۳۷۲ق/۱۹۵۲م؛ خوانساری، محمدباقر، *روضات الجنات*، بیروت، ۱۴۱۱ق/۱۹۹۱م؛ دیلمی، حسن، *ارشاد القلوب*، بیروت، ۱۳۹۸ق/۱۹۷۸م؛ شیبی، کامل مصطفی، *الصلة بین التصوف و التشیع*، بیروت، ۱۹۸۲م؛ *فهرست کتابخانهٔ مدرسهٔ عالی سپهسالار*، به کوشش ابن یوسف شیرازی و دیگران، تهران، ۱۳۱۳ش بب؛ فیض کاشانی، محمدمحسن، *کلمات مکنونة*، تهران، ۱۳۴۲ش؛ *قاموس*؛ قمی، عباس، *الفوائد الرضویة*، تهران، ۱۳۲۷ش؛ همو، *الکنی و الالقاب*، تهران، ۱۳۹۷ق؛ کفعمی، ابراهیم، *المصباح*، تهران، ۱۳۲۱ق؛ همو، *المقام الاسنی*، قم، ۱۴۱۲ق؛ کنتوری، اعجاز حسین، *کشف الحجب و الاستار*، قم، ۱۴۰۹ق؛ *لغت‌نامهٔ دهخدا*؛ مجلسی، محمدباقر، *بحارالانوار*، بیروت، ۱۴۰۳ق/ ۱۹۸۳م؛ مرعشی، خطی؛ مرکزی، خطی؛ معصوم‌علیشاه، محمدمعصوم، *طرائق الحقائق*، به کوشش محمدجعفر محجوب، تهران، ۱۳۴۵ش؛ ملی، خطی؛ نیز:

GAL, S; Kohlеberg, E., *A Medieval Muslim Scholar at Work: Ibn Tāwūs and his Library*, Leiden, 1992.

بخش فقه، علوم قرآنی و حدیث

بَرسیان، مَسجِد، یکی از آثار برجستهٔ معماری عصر سلجوقی و نشان‌دهندهٔ سیر تحول معماری مسجد در ایران. این مسجد و منارهٔ کهن آن در روستای برسیان در بخش مرکزی شهرستان اصفهان، و در ۴۵ کیلومتری جنوب شرقی این شهر، در شمال زاینده‌رود واقع است.

از برسیان به عنوان یکی از قراء معظم «بَرا آن» یاد کرده‌اند. به گفتهٔ حمدالله مستوفی اینگونه قراء را با «کمابیش هزارخانه و...» در دیگر ولایات شهر می‌خوانند (ص ۵۵ـ۵۶). برسیان در دورهٔ صفویه به سبب آبادانی و خرمی محل تفرج پادشاهان این سلسله بود (جابری، ۴۲۶).

در حال حاضر مسجد برسیان بر پهنه‌ای به وسعت تقریبی ۶۸ × ۵۳ متر گسترده شده، و شاملِ مجموعه‌ای است از گنبدخانهٔ مسجد عصر سلجوقی و منار واقع بر گوشهٔ جنوب غربی آن و نیز صحنی واقع در بخش شمالی آن که بقایای آثاری از معماری عصر صفوی را بر ۴ جانب خود دارد. یک کاروانسرای صفوی نیز به ابعاد ۴۰ × ۵۱/۵ متر در کنار مسجد قرار گرفته است (کلایس، ۲۹۴؛ سیرو ۴۴؛ کیانی، *فهرست...*، ۷۶/۱، *کاروانسراها...*، ۶۴/۲).

در میان کتیبه‌های متعدد موجود در این مجموعه چند تاریخ مختلف از دوران سلجوقی تا صفوی به‌چشم می خورد: کهن‌ترین تاریخ (۴۹۱ق) در بخش پایانی کتیبه‌ای به خط کوفی بر فراز مناره که حاوی بخشی از آیهٔ ۷۷ سورهٔ حج (۲۲) است، قرار دارد (گدار، ی.، «یادداشت...[1]»، 361، «یادداشتها...[2]»، 40؛ هنرفر، «مناره...»، ۷۲ـ۷۳، گنجینه...، ۱۷۵؛ نیز نک: بلر، 179-177). تاریخ‌بعدی، یعنی رمضان ۲۸[۵]، در بخش پایانی کتیبه‌ای است حاوی آیهٔ ۱۸ سورهٔ توبه (۹) به خط کوفی که در قاب اصلی محراب جای دارد. با اینکه در این کتیبه به صراحت تنها از «ساخته شدن محراب و تاریخ فراغ از آن» در این سال یاد شده است، تقریباً تمامی محققان این نوشته را کتیبهٔ احداث بنای گنبد خانه دانسته‌اند. لایهٔ‌گچی که سالها بخش‌آخر این‌کتیبه را پوشانیده بود، آسیب جدی به رقم صدگان آن وارد آورده است. یدا گدار که اولین بار این متن را در آغاز دههٔ ۱۹۳۰م قرائت نموده، آن را براساس آثار بازمانده، ۲۸[۵]ق تشخیص داد (نک: اسمیث، «مناره...[3]»، 41-40، نیز 36، طرح B). اما هنرفر در ۱۳۳۸ش، احتمالاً به علت تخریب بیشتر این کتیبه در آن زمان، تنها رقم یکان (ثمان...) را از این تاریخ بازشناخت («مناره...»، ۷۵) و پس از آن نیز ۴۹۸ق را برای آن فرض نمود و کتیبه را براساس این تاریخ مفروض بازسازی کرد (همو، گنجینه، ۱۷۶ـ۱۷۷).

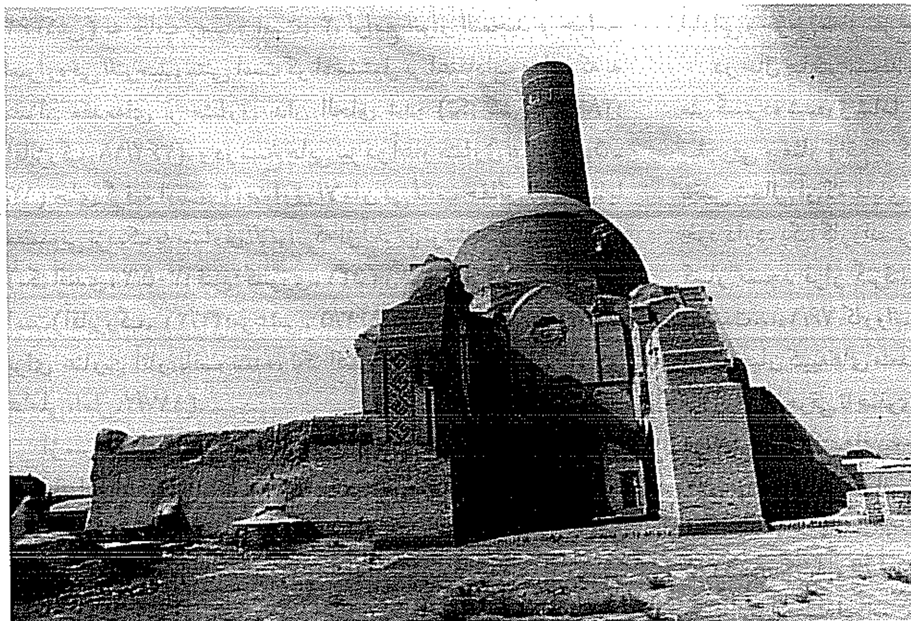
سومین تاریخ در کتیبه‌ای است بر لوحی گچی که بر دیوار سمت قبله و در غرب محراب نصب شده است. این کتیبهٔ آسیب دیدهٔ ۱۳ خطی از یک سو اشاره به تجدید صحن مسجد دارد و تاریخ ربیع‌الاول ۹۵[؟] و ۱۲ جمادی‌الاول ۹۵[؟] که هر دو در بخش صدگان آسیب دیده است، بر آن مشاهده می‌شود و احتمالاً مربوط به شروع و پایان این فعالیتها بوده است. از سوی دیگر در این کتیبه به مادر دو برادر صاحب منصب

1. «Notice...» 2. «Notes...» 3. «Manār...»

که از دو پدر بوده‌اند ـــ و شاید به همراه مادر، بانی این تحولات به شمار می‌آمده‌اند ـــ به نامهای جمال‌الدین محمد بن نجم الدین محمود بن [؟]، و نیز [؟] الدین محمد بن کمال‌الدین [؟] اشاره شده است (اسمیث، همان، 37؛ سواژه، «بررسی...[1]»، 105، «یادداشتها...[2]»، 104-103؛ شیخ الحکمایی، بش: تکمیل قرائت). این کتیبه احتمالاً در حدود سدهٔ ۸ق/۱۴م نگاشته شده است.

متأخرترین تاریخ در این مسجد کتیبه‌ای از کاشی به خط ثلث بر پیشانی ایوان جنوبی صحنی است که در دوران صفویه و همزمان با تحولات عمده در آن بنا شد. این کتیبه که بخش اعظم آن از میان رفته است، تا ۱۳۱۴ش نام شاه طهماسب صفوی، و بانی ایوان، خواجه نظام‌الدین احمد بن خواجه عبدالقادر بن شیخ [؟]، و نیز نام کاشی تراش هنرمند دست‌اندر کار تزیین آن، سید مهدی بن سید زین‌العابدین کاشی تراش الحسنی را در خود داشته است. از سوی دیگر در یکی از الواح تزیینی کاشی که بر دیوار جانبی همین ایوان قرار داشته است و امروزه اثری از آن نیست، نام خواجه نظام‌الدین احمد بن عبدالقادر ال[...]ی ـــ احتمالاً همان بانی ایوان که در کتیبهٔ اصلی از او یاد شده ـــ نوشته شده بوده است (اسمیث، همان، 8، تصویر 51؛ سواژه، «یادداشتها»، 105).

تحقیقات دربارهٔ این مسجد از دههٔ ۱۹۳۰م آغاز شد. از میان متقدمان گدار و سواژه دو نظریهٔ مختلف دربارهٔ سیر تحول معماری آن ارائه‌کرده‌اند. هردو با استناد به کتیبهٔ محراب و بدون در نظر گرفتن اینکه در متن کتیبه تنها سخن از ساخت محراب است و نه مسجد، احداث گنبدخانه را ۲۸[۵]ق یعنی ۳۷ سال پس از ساختمان مناره دانسته‌اند. آندره گدار این بنا را، مسجدی ایرانی از نوع چهار طاقی، بنایی منفرد، و سرآغاز دگرگونیهای بعدی مسجد دانسته است («مساجد...[3]»، III(2)/88، III(1)/54، نیز «مساجد...[4]»، 210-187)، اما سواژه بنای مناره و گنبدخانه را از جمله الحاقاتی می‌داند که در دورهٔ سلجوقی، یکی پس از دیگری، در بخش شبستان مسجد قدیمی‌تری که صحن آن در جای همین صحن مسجد امروزی قرار داشته، بنا شده است («بررسی»، 110-103). اسمیث که میان سالهای ۱۹۳۴ و ۱۹۳۶م به بررسی و مطالعهٔ این بنا پرداخت و سپس تک‌نگاری دقیقی از این مسجد ارائه کرد، در آغاز نظریهٔ گدار را پذیرفت و گنبد خانه را بنایی منفرد در کنار مناره، و مسجدی دانست که در میان فضایی سرباز محصور در دیواری قرار داشته است (همان، 40-39 ,14)، اما پس از چندی با توجه به شواهد معماری و نیز کتیبهٔ مربوط به تعمیر مسجد که سواژه متن آن را قرائت کرده بود، با او هم نظر شد («دو بنا...[5]»، 6). بلر نیز، همسو با نظریهٔ سواژه، و با توجه به متن آیهٔ ۷۷ سورهٔ حج (۲۲) در کتیبهٔ مناره،



مسجد برسیان

بر این باور است که مناره می‌بایست در کنار مسجدی کهن که احتمالاً متعلق به سدهٔ ۴ق بوده است، بنا شده باشد و به عقیدهٔ وی در مرحله‌ای دیگر، در ۵۲۸ ق گنبد خانه را به این مجموعه افزوده‌اند (ص 179-177؛ کلایس، ۲۹۳ـ۲۹۵).

دقت در ساختار معماری مسجد، مناره و کتیبه‌های موجود در این مجموعه به روشن تر شدن سیر تحول تاریخی آن کمک می‌کند. هر چند شواهد معماری حاکی از آن است که مناره پیش از گنبد خانه ساخته شده، اما هیچ دلیلی بر اینکه این بنا ۳۷ سال پس از آن، و همزمان با اتمام محراب احداث شده باشد، وجود ندارد. شواهد معماری در داخل گنبدخانه نشان از عدم تکمیل تزیینات بنا دارد و گویای آن است که کار ساختمان دوران رکود و توقفی را پشت سر گذاشته است؛ در حالی که تنها تزیینات محراب تقریباً به طور کامل انجام شده است.

تاریخ ۲۸[۵]ق که در انتهای کتیبهٔ قرآنی آن قرار دارد، بیانگر آغاز دوبارهٔ عملیات ساختمان و تکمیل محراب آن است (لاله، I/220-222)؛ ساختمانی که احتمالاً همزمان با ساخت مناره یا کمی پس از آن، در اواخر سدهٔ ۵ق، و در پی تحولاتی که در بخش مقصورهٔ مساجد کهن ایران صورت می‌گرفته، احداث شده است. میان جمادی‌الثانی ۴۷۹ و

1. «Observations...» 2. «Notes...» 3. «Les anciennes...», *Arts*... 4. «Les anciennes...», *Āthār*... 5. «Two Dated...»

ذیحجهٔ ۴۸۰ در زمان ملکشاه سلجوقی و به دستور نظام‌الملک وزیر او تغییر شگرفی در بخش مقصورهٔ مسجد جامع پایتخت سلجوقیان در اصفهان رخ داد و نقشهٔ قدیم مسجد در قسمت جنوبی آن با حذف ۲۴ ستون و احداث مقصوره‌ای عظیم تغییر شکل یافت. سبک نوین ابداعی در مقصورهٔ نظام‌الملک الهام بخش معماری مساجد و یکی از وجوه مشخصهٔ مساجد دورهٔ سلجوقی شد. پس از آن نقشهٔ مساجد کهن در بخش مقصوره تغییر یافت و چنین گنبدخانه‌ای را در خود جای داد و مساجد نوساز نیز با این نوع مقصوره بنا شدند (نک: هـ د، اصفهان).

ساختار معماری گنبدخانهٔ تاج‌الملک در اصفهان تشابه بسیار با بنای مقصورهٔ مسجد برسیان دارد. بدین‌ترتیب و به احتمال قریب به یقین احداث مناره در ۴۹۱ق و سپس بنای مقصورهٔ متصل به آن ــ همزمان یا کمی پس از این تاریخ ــ به تقلید از گنبد تاج‌الملک، از جمله تغییراتی است که در بخش شبستان مسجد کهن برسیان صورت گرفته است. به دلیلهایی نامعلوم عملیات ساختمان متوقف گردید و سپس در ۵۲۸ق محراب تزیین شد، اما این فعالیتها ناتمام باقی ماند. در دوران پس از مغول مسجد و صحن آن دوباره تعمیر شد، اما مقصورهٔ آن دست نخورده باقی ماند. در زمان شاه طهماسب صفوی با احداث ایوان تغییراتی در تزیینات صحن مسجد صورت گرفت، ولی مقصوره همچنان در حالت نیمه تمام خود باقی ماند و پس از آن نیز هرگز به پایان نرسید. در ۱۳۴۳ش، انجمن آثار ملی اعتباری برای تعمیر آثار تاریخی خارج شهر اصفهان اختصاص داد و بدین‌ترتیب مسجد برسیان به وسیلهٔ ادارهٔ باستان‌شناسی اصفهان تعمیر شد (هنرفر، گنجینه، ۸۵۲). سازمان ملی حفاظت آثار باستانی با همکاری «مؤسسهٔ ایتالیایی خاورمیانه و خاوردور[1]» میان سالهای ۱۳۵۱ و ۱۳۵۷ش/۱۹۷۲ و ۱۹۷۸م به بررسی و نقشه‌برداری و مرمت این مسجد پرداخت («شرق...[2]»، XXII/389, XXIII/425, XXIV/481, XXV/550, XXVI/606, XXVII/466-467).

منارهٔ مسجد برسیان از دیرباز از بناهای جالب توجه اصفهان به شمار می‌آمده است. این منارهٔ استوانه‌ای شکل با ارتفاع ۳۴/۵۵ متر بر دایره‌ای به قطر ۵/۷۵ متر بنا نهاده شده است. قطر این دایره با کاهش تدریجی در رأس به ۴/۲ متر می‌رسد (اسمیث، «مناره‌ها...[3]»، 316-317). مناره در قسمت جنوب غربی مقصوره و متصل به آن است. راه ورود به آن در دیوار جنوبی مقصوره تعبیه شده است. پلکانی مارپیچ امکان دستیابی به بالای مناره را فراهم می‌آورد. چندین نورگیر به فواصل معین بر بدنهٔ مناره این مسیر را روشن می‌کنند. ابعاد آجرهای به کار رفته در ساختمان مناره ۲۷ × ۲۷ × ۵/۵ سانتی‌متر است. برای تسهیل در امر ساختمان و چیدن ردیف آجرها بر محیط دایرهٔ مناره آجرها به شکل ذوذنقه به اضلاع ۲۷ و ۲۷ و ۲۷ و ۲۲ × ۵/۵ سانتی‌متر قالب زده شده‌اند (همو، «مناره»، 16-14، طرح C).

هنرمند معمار توانسته است از طریق تزیینات آجری که از قاعده تا رأس مناره به تدریج و به گونه‌ای موزون بر تراکم آن اضافه می‌گردد، نگاه بیننده را به فراز مناره، جایی که آیات قرآنی بر آن نقش بسته، سوق دهد. ۳ بخش متمایز بر نمای خارجی مناره قابل تشخیص است. تا ارتفاع حدود ۶ متر آجرها با ردیفهای معمولی چیده شده‌اند. آثار اندک موجود از تزیینات ملاط گچ در بندهای عمودی آجرها نشان از تنها تزیینی دارد که برای این قسمت انتخاب شده بوده است. به نظر می‌رسد که این تزیینات هرگز به اتمام نرسیده باشد. حاشیه‌ای تزیینی از آجرهای تراش داده شده که ترکیبی متناوب از اشکال لوزی و دایره پدید آورده است، این بخش را از قسمت دوم و میانی مناره که ارتفاعی حدود ۲۲ متر دارد، جدا می‌کند. تمامی این بخش با تزیینات هندسی با روش آجرچینی مزین شده، و شبکه‌ای از لوزیهای متداخل سراسر آن را پوشانیده است. در قسمت کوچکی در پایین این شبکه نوع دیگری از آجرکاری تزیینی، ولی بسیار مشابه آن مشاهده می‌شود که گویای تغییر تصمیم سازندگان در انتخاب نقش در حین ساختمان است. بخش سوم و اصلی تزیین در قسمت فوقانی مناره ارتفاعی حدود ۶/۵ متر دارد. در قسمت پایین بر نواری پهن ردیفهای خفته و راستهٔ نامنظم آجر به طور ممتد و تو در تو چیده شده است و آرایه‌ای شبه کوفی بنایی زنجیره‌ای را القا می‌کند. بر فراز این نوار و در میان دو قاب تزیینی، چنانکه گفته شد، کتیبه‌ای آجری به خط کوفی ساده بر پیرامون مناره نقش بسته است. تمام متن در یک خط نوشته شده، تنها در قسمت انتهای آن کلمهٔ مربوط به رقم صدگان به علت کمبود جا بر خط دوم، بر بالای خط اصلی قرار داده شده است. منارهٔ مسجد برسیان نمونه‌ای برجسته از مناره‌های شاخص سرزمین ایران پیش از سلجوقی و دورهٔ سلجوقی است. مناره‌های مدور مرتفع، در یک قطعه یا در چند قطعهٔ مطبق که قطر آن به نسبت ارتفاع به تدریج کاهش می‌یابد و تناسبی موزون و چشم‌نواز برای این بناها می‌آفریند. تزیینات متنوع آجر از انواع هندسی و نیز نوشتاری گرداگرد آنها را پوشانیده است. انتخاب این آرایه‌ها در جایگاههای مشخص و مناسب، و در اندازه‌ها و اشکال حساب شده، نسبت به ارتفاع بنا گواه مهارت استادان هنرمند این سرزمین است (نک: لاله، I/220-251؛ نیز یادداشتهای مؤلف).

مقصورهٔ مسجد برسیان بر سطحی مربع با اضلاع داخلی ۱۰/۳۲ تا ۱۰/۴۸ متر و با ارتفاع حدود ۱۸/۳۰ متر ساخته شده است. این بنا در مقطع عمودی از ۳ بخش منطقهٔ مربع شکل پایهٔ بنا (۴ دیوار به پهنای حدود ۲ متر و ارتفاع داخلی ۶/۹۰ و خارجی ۱۰ متر)، منطقهٔ کثیرالاضلاع انتقالی میان مربع پایه و دایرهٔ گنبد (ارتفاع داخلی ۵/۳۳ و خارجی ۱/۶۰ متر)، و پوشش گنبدی (ارتفاع داخلی ۵/۷۰ و خارجی ۶/۷۰ متر) تشکیل شده است. سوی قبله در این بنا با اشتباه ۲۳° و ۲۰´ محاسبه شده است (نک: اسمیث، «مناره»، 13، نقشه‌های 1 و 2).

1. Instituto italiano per il Medio ed Estremo Oriente (IsMEO) 2. *East...* 3. «The Manārs...»

مصالح اصلی ساختمانِ مقصوره را آجرهایی در ابعاد ۲۴ × ۲۴ × ۵/۵ الی ۶ سانتی‌متر تشکیل می‌دهد. تزیینات هندسی و نوشتاری و نیز گیاهی بنا با قطعه‌های تراشیدهٔ آجر و نیز با گچ‌بری شکل گرفته است. دهانه‌های سه‌گانه‌ای بر هر یک از دیوارهای شمالی، شرقی و غربی رفت و آمد بـه داخل مقصوره را در گذشتـه میسـر مـی‌ساخته است. ورودی اصلی با دهانهٔ بزرگ‌تر در وسط دیوار شمالی و ورودیهای جانبی با دهانهٔ کوچک‌تر در دو طرف آن که با ترتیب رو به روی محراب و دو درگاه جانبی آن بر دیوار جنوبی قرار گرفته‌اند، با ایجاد تقارنی خاص، بـر اهمیت این دو دیوار واقع بـر جهات اصلی مقصوره می‌افزایند. برابری عرض دهانهٔ اصلی در میان دیوار شمالی با عرض کلی محراب، و نیز برابری عرض دهانه‌های کوچک‌تر جانبی این دو دیوار با عرض درگاه میانی در دیوارهای شرقی و غربی ترتیبی متناوب و معکوس، ولی هماهنگ با سازه‌ها و فضاهای باز ایجاد می‌نماید. بدین‌ترتیب، توانمندی معماران گذشته در برقراری توازن در بنا، با تأکید بر جهـات و عناصر اصلی مقصوره، هر چـه بیشتـر نمایان مـی‌گردد (اسمیث، همان، 16,29-32، نقشهٔ 1).

تغییراتِ وارد شده در طی قرون متوالی بر گرداگرد مقصوره، نماهای خارجی آن را نیز دستخوش تغییراتی نموده است. احداث ایوان جنوبی مسجد در دورهٔ صفوی بیشترین آسیب را به جبههٔ اصلی بنا در سمت شمال آن وارد آورده، و آن را از انظار پنهان کرده است. در چارچوب فعالیتهای پژوهشی و مرمتی که در دههٔ ۱۳۵۰ش در مسجد صورت گرفت، دو طاق‌نمای تزیینی سلجوقی با کتیبه‌هایی از آجر به خط کوفی ساده (والحمدلله / و لا اله الا الله) بر قسمت پایین نمای خارجی دیوار شمالی مقصوره آشکار شد و ویژگی نمای اصلی ورودی مقصوره را در زمان احداث آن نمایان ساخت («شرق»، XXVI/606).

منطقهٔ انتقالی گنبدخانهٔ مسجد برسیان متشکل از دو طبقهٔ ۸ ضلعی و ۱۶ ضلعی است که با استفاده از عناصر قوسی و از طریق گوشه‌سازی از نوع سکنج سه بخشی در طبقهٔ اول و سکنجهای ساده در طبقهٔ دوم، امکان تبدیل زمینهٔ مربع را به دایره برای اجرای نهایی پوشش گنبد فراهم آورده است (اسمیث، همان، 14، تصویرهای 4 و 6).

معمار مقصورهٔ برسیان در ادامهٔ سنت کهن معماری ایران پیش از اسلام برای قرار دادن گنبد بر فراز بنای چهارگوش، تحولات عمدهٔ این دستاورد را که ۱۱ سال پیش از آن با ایجاد دو طبقهٔ متمایز اولین‌بار در مقصورهٔ نظام‌الملک در مسجد جامع اصفهان تجربه شده بود، پی گرفته (نک: هـ د، ۹/۵، ۲۰۶)، و گنبدی با ۸ تویزه و با قوسی از نوع چهار کمانهٔ سه مرکزی بنا کرده است (لاله، I/250-251, II/114).

عناصر قوسی به‌عنوان طاقهای باربر از نوع جناغی چهار کمانهٔ سه‌مرکزی، و طاق‌نماهای تزیینی از همین نوع (همو، I/232-250، نیز II/105-116، تصویرهای 97-91) به همراه طاق‌نماهایی از نوع کلیل، سطوح بنا را در دو بخش مربع پایه و منطقهٔ کثیرالاضلاع انتقالی را پوشانیده، و ترکیب موزونی بر سراسر بلندای مقصوره به وجود آورده است. محراب این مسجد که از نمونه‌های شایان توجه محرابهای سلجوقی است، یکی از نخستین نمونه‌های شناخته شدهٔ تزیینات مقرنس آجری در محرابهاست. محراب برسیان بر نقشهٔ نیم دوازده ضلعی بنا شده، و پهنهٔ یگانه طاق‌نمای آن که بر دو ستون توکار استوار است، به‌وسیلهٔ ۳ ردیف طاس، مزین شده است. با دو قاب بزرگ تزیینی که این طاق‌نما را در بر گرفته است، این محراب در ساختار کلی آن طولی برابر نیم طول دیوار جنوبی را به خود اختصاص داده، و عناصر دیگر این دیوار و دیوارهای دیگر مقصوره را تحت‌الشعاع قرار داده است. اختصاص بخش اعظم دیوار جنوبی به محرابی بزرگ در راستای تحول معماری مساجد در دورهٔ سلجوقی قرار دارد.

در مساجد این دوره به تناسب فضای بزرگی که به مقصوره‌ها اختصاص یافته، محراب آنها نیز از ابعاد بزرگ‌تری نسبت به محراب مقصوره‌های پیشین برخوردار شده‌است. بجز مقرنس ــ که تزیین اصلی محراب مسجد برسیان را تشکیل می‌دهد ــ این محراب با آجرکاری، گچ‌بری و تزیینات نوشتاری، هندسی و گیاهی نیز مزین شده است. کتیبهٔ اصلی محراب واقع در قاب بزرگ آن، به خط کوفی آجری بر زمینهٔ تزیینات نیمه تمام گچ‌بری گل و بوته است. یک نوار باریک آجری که با خط کوفی در کنارهٔ داخلی قاب دوم محـراب شکل گرفته است، آیـات ۱ تا ۸ سورهٔ مؤمنون (۲۳) را در بـر می‌گیرد (شیخ‌الحکمـایی، بشد: قرائت). بر پهنهٔ قاب دوم محراب زنجیره‌های درهم تنیدهٔ آجری ردیفی از ستاره‌های چند پر به وجود آورده‌اند. سطح داخلی آنها، هر چند نیمه تمام، با نقش مایه‌های گیاهی و نوشته‌های به خط ثلث و کوفی گچ‌بری شده که حاوی اسمـاءالله چون «یا حنان»، «یا منان»، «یا سبحان»، «یا الله» و «یا دیان» است. ۶ طاس ردیف میانی مقرنس به ترتیب حاوی جملات «الملک‌لله»، «العظمة‌لله»، «القدرة‌لله»، «القوة‌لله»، «المنة‌لله» و «العزة‌لله» است (هنرفر، گنجینه، ۱۷۷). بر لوح وسط از الواح شش‌گانهٔ واقع در نیمهٔ پایین طاق محراب و بر پهنهٔ قوس تزیینی سه بخشی آن، سورهٔ اخلاص (۱۱۲) به همراه جملات «لااله الا الله»، «محمد رسول‌الله»، «لیس کمثله شیء»، «و هو السمیع البصیر» به خط کوفی بنایی نوشته شده است (همانجا؛ شیخ‌الحکمایی، بشد: تکمیل قرائت). تزیین لچکیهای طاق‌نمای محراب با نام «الله» و «محمد» به خط کوفی بنایی با آجر اجرا شده است (نک: لاله، I/240-241، نیز II/102، تصویر؛ قرائت مؤلف). این نمونه یکی از نخستین نمونه‌های شناخته شده از این نوع خط به شمار می‌آید که پس از آن و تا به امروز بسیار رایج بوده، و مورد استفاده قرار گرفته است.

بجز تزیینات نوشتاری محراب کتیبه‌های دیگری نیز قسمتهای مختلف مسجد را آراسته است. روبه‌روی محراب و بر درون‌سوی طاق درگاهِ ورودیِ اصلیِ مقصوره کتیبه‌ای آجری به خط کوفی قرار دارد که آیـه‌های ۱۴ و ۱۵ سـورهٔ مؤمـن (۴۰)، بـر آن نقش بستـه است (شیخ‌الحکمایی، بشد: قرائت برای اولین بار). این کتیبه دورتادور یک نوار مرکزی شامل تزیینات آجری هندسی، همانند آنچه بر فراز منارهٔ

این مسجد مشاهده می‌شود و یک آرایهٔ شبه کوفی بنایی زنجیره‌ای را القاء می‌کند، چرخیده است. امروزه نیمی از یک کتیبه به خط کوفی ساده از آجر ــ که در گذشته به دور قاعدهٔ گنبد می‌گشته ــ آغاز سورهٔ فتح (۴۸) را تا جایی که اینک مشخص نیست، در بر دارد. تزیینات مقصوره در زمان ساخت و پس از آن هر چند پایان نیافت، لیکن تا بدانجا پیش رفت که جایگاه برخی از آنها مشخص گردد. بدین‌ترتیب در داخل مقصوره بر هر یک از دو درگاه جانبی دیوارهای شمالی و جنوبی و نیز بر درگاه میانی هر یک از دیوارهای شرقی و غربی، به تقلید از الواح کتیبه‌های گنبد تاج‌الملک در مسجد جامع اصفهان، در مجموع ۶ لوح برای قرار دادن کتیبه‌هایی که هرگز نوشته نشد، جای گرفته است (یادداشتهای مؤلف).

در آثاری که از دورهٔ صفوی در صحن این مسجد باقی است، بجز نوار اصلی کتیبه در ایوان جنوبی که از آن یاد شد، بقایای طرح کتیبه‌ای دیده می‌شود که در داخل یک شمسه به شکل ستارهٔ بزرگ ده پر بر وسط پهنهٔ طاق‌نمای تزیینی فوقانی دیوار جنوبی ایوان قرار دارد و کلمات «...الشهیدبکربلا و علی‌بن ...» برآن‌نقش‌بسته (هنرفر، گنجینه، ۱۷۸).

بجز عناصر معماری، چون عناصر قوسی در طاقها و طاق‌نماها و مقرنسها و نیز کتیبه‌ها و نقش مایه‌های گیاهی در تزیین مقصورهٔ سلجوقی مسجد برسیان، تزیینات هندسی ناتمامی نیز در این بنا مشاهده می‌شود. این مسجد و منارهٔ آن به شمارهٔ ۲۶۵ به ثبت تاریخی رسیده است (مشکوتی، ۲۸).

مآخذ: جابری‌انصاری، حسن، *تاریخ اصفهان*، به‌کوشش جمشید مظاهری، ۱۳۷۸ش؛ حمدالله مستوفی، *نزهة‌القلوب*، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۳۶ش؛ سیرو، ماکسیم، *راههای باستانی ناحیهٔ اصفهان و بناهای وابسته به آنها*، ترجمهٔ مهدی مشایخی، تهران، ۱۳۵۷ش؛ شیخ‌الحکمایی، ع.، یادداشتهای مربوط به قرائت کتیبه‌ها خطاب به مؤلف؛ *قرآن کریم*؛ کلایس، ولفرام، «گزارش سفرهای باستان‌شناسی سال ۱۹۷۱م در ایران»، *گزارشهای باستان‌شناسی در ایران*، ترجمهٔ سروش حبیبی، تهران، ۱۳۵۴ش؛ کیانی، محمد یوسف و ولفرام کلایس، *فهرست کاروانسراهای ایران*، تهران، ۱۳۶۲ش؛ همان دو، *کاروانسراهای ایران*، تهران، ۱۳۷۳ش؛ مشکوتی، نصرت‌الله، *فهرست بناهای تاریخی و اماکن باستانی ایران*، تهران، ۱۳۴۹ش؛ هنرفر، لطف‌الله، *گنجینهٔ آثار تاریخی اصفهان*، تهران، ۱۳۵۰ش؛ همو، «مناره و مسجد برسیان»، *باستان‌شناسی*، تهران، ۱۳۳۸ش، شم ۳ و ۴؛ یادداشتهای مؤلف؛ نیز:

Blair, Sh. S., *The Monumental Inscriptions from Early Islamic Iran and Transoxiana*, Leiden, 1992; *East and West*, Rome, 1972-1977; Godard, A., «Les anciennes mosquées de l'Iran», *Ars Asiatiques*, Paris, 1956-1957; ibid, *Āthār - é Īrān*, 1936, vol. I(2); Godard, Y., «Notes épigraphiques», *Ars Islamica*, New York, 1968, vol. IV; id, «Notice épigraphique», *Āthār - é Īrān*, 1936, vol. I(2); Laleh, H., *La structure fondamentale des arcs dans l'architecture salijukide de l'Iran*, Thèse de Doctorat, Paris, 1989; Sauvaget, J., «Notes épigraphiques sur quelques monuments persans», *Ars Islamica*, 1968, vol. VI(1); id, «Observations sur quelques mosquées seljoukides», *Annales de l'Institut d'études orientales*, 1938, vol. IV; Smith, M. B., «Manār and Masdjid, Barsīān (Iṣfahān)», Material for a Corpus of Early Iranian Islamic Architecture, *Ars Islamica*, 1937, vol. IV; id, «The Manārs of Iṣfahān», *Āthār - é Īrān*, 1936, vol. I(2); id, «Two Dated Seljuk Monuments at Sin (Iṣfahān)», Material for a Corpus of Early Iranian Islamic Architecture, *Ars Islamica*, 1939, vol. VI(1).

هایده لاله

بَرْشاوَر، نک: پیشاور.

بَرْشِلونه، نک: بارسلون.

بَرْصیصا (شخصیتی شبه تاریخی و افسانه‌ای)، زاهدی متعبد و مستجاب الدعوه که داستان عبرت انگیز او همواره در تفسیر برخی آیات *قرآن* مطرح شده است. در بیشتر منابع اسلامی نام برصیصا، در کنار نام بلعم باعور و شیطان دیده می‌شود و این امر به سببِ شباهتی است که سرگذشت و سرنوشت شوم او با آنان دارد. در اخبار اسلامی برصیصا راهبی از بنی اسرائیل است که پس از روزگاری دراز ریاضت زاهدانه، تسلیم اغواگریهای ابلیس، و مرتکب گناهی بزرگ می‌شود و سرانجام به قصد نجات خود ابلیس را سجده می‌کند و کافر می‌گردد و به لعنت و خسران ابدی گرفتار می‌شود. این اشارات در تفسیر آیات ۱۶ و ۱۷ سورهٔ حشر (۵۹) آمده است که ــ با توجه به آیات قبل از آن ــ بیانگرِ حال منافقانی است که در پی فریب مؤمنانند (سورآبادی، ۳۲۴-۳۲۶؛ EI², I/1055؛ *بریتانیکا*، I/841). این داستان در اغلب تفاسیر مهم ذیل آیاتِ یاد شده و نیز در مجموعه‌های احادیث به صورتهای مختلف نقل شده است و کسانی همچون علی بن ابی‌طالب (ع)، ابن مسعود، ابن عباس و ابن طاووس را از راویان آن دانسته‌اند (نک: طبری، ذیل این آیات)، ولی منبع و مأخذ اصلی آن هنوز مجهول است و نقاط مختلفی در جهان اسلام به عنوان محل وقوع آن مطرح شده است. این محل را گلدسیهر و لندبرگ حضرموت، اما همو و هارتمن منطقهٔ حلب دانسته‌اند (گلدسیهر، 20-23؛ EI¹, II/668).

به نظر می‌رسد که نام شخصیت اصلی این افسانه در اصل نامعلوم بوده، و از اواخر قرن ۴ق/۱۰م به بعد نام «برصیصا» به او داده شده است؛ و گویا اخبار مربوط به آنتونی قدیس، زاهد مسیحی در مصر، در پیدایش آن بی‌تأثیر نبوده است (*بریتانیکا*، نیز EI²، همانجاها). آنتونی یا آنتونیوس (۲۵۱- ۳۵۵ یا ۳۵۶م) از نخستین زاهدان و راهبان مسیحی است و در تأسیس قواعد و لوازم این نهاد سهم بزرگی داشته است. او به پیروی از سنت پاولس تبی (د ۳۴۰م) سالیان دراز در بیابان و در غارها به عبادت و ترک و تجرد گذرانید («فرهنگ...»[۱]، 1053؛ *بریتانیکا*، I/443). زندگی زاهدانهٔ او سراسر پیکاری افسانه‌ای با ابلیس و وسوسه‌های اغواگرانهٔ اوست. ابلیس به صورتهای مختلف، گاه به صورت زنی وسوسه انگیز و گاه در لباس راهبی زاهد، همچون شخصی که تا سرحد مرگ او را شکنجه می‌داد، بر او ظاهر می‌شد و در همهٔ این احوال، آنتونی با توسل به روزه، دعاهای نیازمندانه و اعمال پرهیزگارانه‌اش در برابر کارها و شیوه‌های ابلیس پایداری می‌کرد. سرگذشت آنتونی قدیس در عالم مسیحیت و در هنر و ادبیات مسیحی تأثیر فراوان داشته، و هنوز هم شماری از راهبان از او به‌عنوان اسوه‌ای آرمانی پیروی می‌کنند (نک: همان، 444-443/I؛ «دائرةالمعارف...»[۲]، I/594؛ «فرهنگ»، 68-67).

1. *The Oxford...* 2. *The New Catholic...*

ابن بطوطه (د ۷۷۹ق/۱۳۷۷م) در *رحلهٔ* خود به قصر برصیصای عابد اشاره دارد که بین طرابلس و اسکندریه آن را دیده است (ص ۲۰) و این نامی است که دورهٔ حیات آنتونی قدیس و انزوای طولانی او در قلعه‌ای کهن (صیصه) را به خاطر می‌آورد (EI^2، همانجا). اگر ریشهٔ آرامی کلمهٔ «صیصا» را ــ که به معنی بخشی از پوشش آیینی کشیشان است ــ نیز در نظر بگیریم، این نام یادآور بالاترین مقام کلیسایی است (همانجا). با توجه به این شواهد، برخی این داستان را حکایتی اساساً عبری می‌دانند که بعدها به ادبیات عربی و فارسی وارد شده است (خانلری، ۱۵۷).

در روایتهای اسلامی پس از طبری (قرن ۴ق/۱۰م) نام برصیصا را برای قهرمان این داستان به کار برده‌اند و ظاهراً نخستین مؤلفی که نام برصیصا را ذکر کرده است، ابولیث سمرقندی (د ۳۷۳ق/۹۸۳م) در *تنبیه الغافلین* (ص ۴۸۰) است. پس از او این حکایت را کسانی چون بیهقی (د ۴۵۸ق/۱۰۶۶م) در *شعب الایمان* (۳۷۲/۴-۳۷۳)، غزالی (د ۵۰۵ق/۱۱۱۱م) در *مکاشفة القلوب* (ص ۶۹-۷۰)، سهیلی (د ۵۸۱ق/۱۱۸۵م) در *التعریف و الاعلام* (ص ۱۶۷)، ابن جوزی (د ۵۹۷ق/۱۲۰۱م) در *تلبیس ابلیس* (ص ۲۶-۲۹)، قزوینی (د ۶۸۲ق/۱۲۸۳م) در *عجایب المخلوقات* (ص ۳۸۰-۳۸۱)، ابشیهی (د ۸۵۰ق/۱۴۴۶م) در *المستطرف* (ص ۲۳۳) و... نقل کرده‌اند. در تفاسیری چون *التبیان* شیخ طوسی (د ۴۶۰ق/۱۰۶۸م) (۵۷۰/۹-۵۷۱)، *مجمع البیان* طبرسی (د ۴۶۸ق/۱۰۷۶م) (۳۹۷/۹)، *تفسیر* بغوی (د ۵۱۶ق/۱۱۲۲م) (۳۲۲/۴-۳۲۵)، *کشف الاسرار* میبدی (د ۵۲۰ق/۱۱۲۶م) (۵۲/۱۰-۵۵)، *تفسیر* ابوالفتوح رازی (قرن ۶ق/۱۲م) (۱۰۷/۱۱-۱۱۱)، *لباب التأویل* خازن (د ۷۱۰ق/۱۳۱۰م) (۲۵۰/۴-۲۵۲)، *تفسیر* ابن کثیر (د ۷۷۴ق/۱۳۷۲م) (۱۰۱/۸-۱۰۲) و... نیز این حکایت ذیل آیات یاد شده از سورهٔ حشر به صورتهای مختلف آمده است، هر چند که برخی مانند سهیلی و ابن کثیر نام برصیصا را برای این راهب با تردید ذکر کرده‌اند و برخی چون غزالی و شیخ طوسی نامی برای راهب عنوان نکرده‌اند.

فرجام بد این مرد پرهیزگار در همه جا کم و بیش یکسان است. ۴ روایتی که طبری در تفسیر واژهٔ «انسان» در این آیات نقل کرده است، به زاهدی معتکف اشاره دارند که یا عابد و راهبی از بنی‌اسرائیل است، یا کشیشی نصرانی (۳۳/۱۲-۳۴) که مدتی طولانی (۶۰ یا ۷۰ یا ۳۰۰ سال) در صومعه‌ای دور از خلق می‌زیست و به طاعت خداوند مشغول بود و به همین سبب، به مقام مستجاب الدعواتی نائل آمد و در مرتبهٔ استدراج به جایی رسید که چون بر می‌نگریست عرش را می‌دید و چون فرو می‌نگریست ثریٰ را. ابلیس به سبب خشمی که از پارسایی برصیصا و عبادت و ریاضتهای پیوستهٔ او داشت، سالها در پی فریفتن او بود، اما سلاح وسوسه‌اش در جوشن ورع برصیصا اثر نمی‌کرد (همانجا؛ عوفی، ۳(۲)/۵۲۲-۵۲۵؛ میبدی، ۵۲/۱۰). ادامهٔ داستان که بیانگر چگونگی دسیسه‌های گام به گام شیطان است، به صورتهای مختلفی نقل شده است: شیطان در ابتدا به صورت مردی پارسا و متعبد و نورانی بر او ظاهر شد، به طوری که برصیصا او را در مجاهده از خود برتر دید؛ سپس دعاهای مخصوص شفای بیماران را به برصیصا آموخت و به قولی دیگر، او را مذمت کرد که چرا از مقام مستجاب الدعواتی خویش برای خدمت به خلق استفاده نمی‌کند. آنگاه دختری صاحب جمال (دختری چوپان، یا شاهزاده خانمی از بنی‌اسرائیل) را بیمار و دیوانه کرد و سپس در دل بستگانش چنین القا نمود که درمان او نزد راهب است. ۳ برادر دختر، خواهر بیمار خود را نزد برصیصا آوردند. راهب از پذیرفتن او سرباز زد، اما آنان با اصرار دختر را بـه او سپردند و بازگشتند. بعد از آن شیطان وسوسهٔ گناه را بر راهب چیره ساخت تا از دختر کام برگیرد، از آن رو کـه درهای توبه همیشه گشوده است. اغواگریهای شیطان مؤثر افتاد، برصیصا تسلیم وسوسه‌های شیطان، و مرتکب زنا شد، سپس برای رهایی از رسوایی دختر را کشت و زیر درختی مدفون ساخت. برادران پس از بازگشت، نخست قول برصیصا را که خواهرشان به مرگ طبیعی مرده است، پذیرفتند؛ ولی شیطان در رؤیا جنایت راهب را بر آنان آشکار ساخت و آنان به قصد قصاص به سراغ راهب رفتند. زمانی که راهب به مرگ محکوم شده بود، شیطان دوباره بر او ظاهر شد و به او پیشنهاد نجات و رهایی داد، به شرط اینکه او را سجده کند. مرد شوریده بخت به این آخرین درجهٔ گناه نیز تن در داد و شیطان را سجده، و خدا را انکار کرد. آنگاه شیطان با ریشخند از وی تبری جست و برصیصا راندهٔ هر دو جهان گشت (نک: طبری، ۳۳/۱۲-۳۴؛ ابولیث، ۴۸۰-۴۸۱؛ میبدی، ۵۲/۱۰-۵۴؛ بیهقی، همانجا؛ عوفی، ۳(۲)/۵۲۲-۵۲۷)؛ اما در برخی از منابع آمده که ابلیس یکی از شیاطین پیرو خود به نام «ابیض» را به اغوای برصیصا مأمور می‌کند (بغوی، ۳۲۲/۴؛ ابوالفتوح، ۱۰۷/۱۱).

روایتی که گلدسیهر در کتاب خود از این داستان تحت عنوان «قصهٔ حضرموتی شیخ برصیص[1]» آورده است، از آنجا که شیطان خود موفق به اغفال شیخ نمی‌شود، «ام‌الکبائر» را به سوی او روانه می‌کند. برصیص پس از فریب خوردن از «ام‌الکبائر» و خارج شدن از کوهی که پیوسته در آن به عبادت مشغول بود، به گناه زنا آلوده می‌شود و در کفر می‌میرد، در حالی که «ام‌الکبائر» خود از آن پس به استغاثه و عبادت به درگاه خدا روی می‌آورد و سرانجام بخشوده می‌شود (نک: گلدسیهر، 20-23).

در برخی منابع اسلامی داستان ابلیس و راهب را با دسیسهٔ منافقین نسبت به یهود بنی‌نضیر مقایسه نموده‌اند که آنان یهود را به عصیان بر پیامبر (ص) تحریض، و در وقت شدت ایشان را ترک کردند (ابن هشام، ۱۹۲/۲-۱۹۵؛ طبری، ۳۲/۱۲؛ میبدی، ۵۴/۱۰-۵۵؛ سیوطی، ۱۹۹/۶؛ حکمت، ۳۱۴). صوفیه نیز در تأویل «کمثل الشیطان» در این آیه‌ها برآنند که منظور از آن وهم انسانی است که نخست لذات حسی و

1. «Die ḥaḍarmitische Sage von Sêh Barṣîṣ»

شهوانی را در چشم او می‌آراید، تا در دام هلاکت افتد و چون از حق دور ماند از او تبری می‌جوید و به خوف از قدرت ربانی استشعار می‌کند (ابن عربی، ۶۲۴/۲ ـ ۶۲۵). در دوره‌های بعد، بسیاری از شعرا و مؤلفان صوفی هر یک به نوعی برای بیان معانی عرفانی از این داستان بهره گرفته‌اند (نک: مستملی، ۱۳۹۹/۴؛ سنایی، ۲۳؛ سعدی، ۹۱۴-۹۱۶؛ مولوی، مجالس سبعه، ۳۰ـ۳۶؛ مثنوی، دفتر ۶).

داستان شیخ صنعان و قصهٔ جریح راهب که در بسیاری از تفاسیر همراه داستان برصیصا ذکر شده‌اند، نیز از لحاظ موضوع و مضمون با آن شبیه و از یک نوعند. ماجرای جریح راهب داستان زاهد پرهیزگار و صالحی است که در معرض اتهام قرار می‌گیرد، لیکن در پایان بی‌گناهی او ثابت می‌شود و نجات می‌یابد. از ابن عباس نقل شده است که بعد از برصیصا رهبانان در زوایای گمنامی به سر می‌بردند تا جریح راهب ظاهر گشت (میرخواند، ۴۷۳/۱ـ۴۷۵؛ ابن کثیر، ۱۰۲/۸؛ بغوی، ۳۲۵/۴؛ میبدی، ۵۵/۱۰؛ خازن، ۲۵۲/۴؛ اسماعیل حقی، ۴۴۶/۹ـ۴۴۷).

اما در مقایسهٔ داستان برصیصا با داستان قرون وسطایی «زندگی و مرگ دکتر فاوست» اثر کریستوفر مارلو (د ۱۵۹۳م) که بعدها توسط گوته شاعر آلمانی موضوع یک تراژدی قرار گرفت، نیز شباهتها و تفاوتهایی به نظر می‌رسد که قابل بررسی و تأمل است. دکتر فاوست، قهرمان به ظاهر موجه این اثر نیز با تسلیم (البته آگاهانه) در برابر وساوس شیطانی، مستوجب طرد و لعن می‌شود. در اینجا نیز سخن از عشقی است که سرانجام قهرمان داستان را به دام گناه می‌افکند (برای شرح بیشتر، نک: مهران، ۱۵۴ـ۱۶۰).

از داستانهای مشهور در ادبیات عرفانی ما قضیهٔ «شیخ صنعان» است که عطار (د ۶۲۷ق/۱۲۳۰م) در منطق الطیر (ص ۶۷ـ۸۸) آن را به نظم کشیده است؛ اما برخلاف داستان برصیصا که به شقاوت ابدی او منجر می‌شود، در این داستان به رغم وسوسه‌های شیطان و عشق دختری ترسا، سرانجام رحمت الٰهی شیخ را دریافته، به توبه نائل می‌سازد.

برخی از محققان اروپایی مانند گلدسیهر، لندبرگ و مک‌دانلد دربارهٔ اصل داستان برصیصا و سیر تحول آن تحقیقاتی کرده‌اند. گلدسیهر و لندبرگ در «قصهٔ برصیصای راهب[1]، تاریخ پیدایش و تحول این قصه را با اشاره به نوشته‌های قزوینی، ابشیهی، سیوطی، و نیز با در نظر داشتن داستان «چهل وزیر[2]» (چ استانبول) که شرح مبسوطی از این قصه را در بر دارد، تشریح کرده‌اند (EI², I/1055). ظاهراً صورت نقل شده در «چهل وزیر» در اواخر قرن ۱۸م به انگلستان وارد شده، و الهام‌بخش لوئیس در نگارش داستان بدفرجام «آمبروسیو یا راهب» گردیده است (بریتانیکا، I/841؛ EI²، همانجا). این رمان که در ۳ جلد تألیف شده است، بیانگر کوششی شگرف برای حفظ اصول و منش زاهدانه از یک‌سو، و ارضای جاه‌طلبیها و امیال شخصی از سوی دیگر است. شخصیت اصلی این داستان شوم، راهبی از مادرید است که عهد و میثاق پارسایانه را زیر پا نهاده، در دام وسوسه‌های شهوانی و ارتکاب زنا می‌افتد و سرانجام برای کتمان گناهان خود، مرتکب قتل نیز می‌شود (نک: «مثیو...[3]»، npn.).

مآخذ: ابشیهی، محمد، المستطرف فی کل فن مستظرف، به کوشش محمد سعید، بیروت، ۱۴۱۶ق/۱۹۹۶م؛ ابن بطوطه، رحلة، بیروت، ۱۳۸۴ق/۱۹۶۴م؛ ابن جوزی، عبدالرحمان، تلبیس ابلیس، قاهره، ۱۹۲۸م؛ ابن عربی، محیی‌الدین، تفسیر، به کوشش مصطفى غالب، بیروت، ۱۹۷۸م؛ ابن کثیر، اسماعیل، تفسیر، به کوشش محمدابراهیم بنا و دیگران، استانبول، دارقهرمان؛ ابن هشام، عبدالملک، السیرة النبویة، به کوشش مصطفى سقا و دیگران، قاهره، ۱۳۵۵ق/۱۹۳۶م؛ ابوالفتوح رازی، تفسیر، به کوشش ابوالحسن شعرانی، تهران، ۱۳۸۷ق؛ ابولیث سمرقندی، نصر، تنبیه الغافلین، به کوشش احمد سلام، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ اسماعیل حقی بروسوی، تفسیر روح البیان، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ بغوی، حسین، تفسیر، به کوشش خالد عبدالرحمان عک و مروان سوار، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ بیضاوی، عبدالله، انوار التنزیل، قاهره، ۱۳۸۸ق/۱۹۶۸م؛ بیهقی، احمد، شعب الایمان، به کوشش محمد سعید ابن بسیونی زغلول، بیروت، ۱۴۱۰ق/۱۹۹۰م؛ حکمت، علی‌اصغر، امثال قرآن، تهران، ۱۳۳۳ش؛ خازن، علی، لباب التأویل، بیروت، دارالمعرفه؛ خانلری، پرویز، «هشت تحریر از داستان برصیصای عابد»، سخن، تهران، ۱۳۴۱ش، دورهٔ ۱۳، شم ۲؛ سعدی، «نصیحة الملوک»، کلیات، به کوشش محمدعلی فروغی، تهران، ۱۳۶۵ش؛ سنایی، دیوان، به کوشش مظاهر مصفا، تهران، ۱۳۳۶ش؛ سورآبادی، عتیق، قصص قرآن مجید، برگرفته از تفسیر او، تهران، ۱۳۴۷ش؛ سهیلی، عبدالرحمان، التعریف و الاعلام، به کوشش ع. مهنا، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ سیوطی، عبدالرحمان، الدرالمنثور، قم، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۳م؛ شیخ طوسی، محمد، التبیان، به کوشش احمد حبیب قصیر عاملی، بیروت، داراحیاء التراث العربی؛ طبرسی، فضل، مجمع البیان، به کوشش هاشم رسولی محلاتی و فضل‌الله یزدی طباطبایی، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ طبری، تفسیر، بیروت، ۱۳۹۲ق؛ عطار نیشابوری، فریدالدین، منطق الطیر، به کوشش صادق گوهرین، تهران، ۱۳۷۴ش؛ عوفی، محمد، جوامع الحکایات، به کوشش امیربانو مصفا و مظاهر مصفا، تهران، ۱۳۵۳ش؛ غزالی، محمد، مکاشفة القلوب، بیروت، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۲م؛ قرآن کریم؛ قزوینی، زکریا، عجایب المخلوقات، به کوشش نصرالله سبوحی، تهران، ۱۳۶۱ش؛ مستملی بخاری، اسماعیل، شرح التعرف، به کوشش محمد روشن، تهران، ۱۳۶۳ـ۱۳۶۶ش؛ مولوی، «مجالس سبعه»، مکتوبات و مجالس سبعه، تهران، ۱۳۷۹ش؛ همو، مثنوی، به کوشش نیکلسن، تهران، ۱۹۳۳م؛ مهران، ایرج، «نبرد انسان و سرنوشت»، کاوه، مونیخ، ۱۳۴۲ش، س ۱، شم ۳؛ میبدی، احمد، کشف الاسرار، به کوشش علی اصغر حکمت، تهران، ۱۳۵۷ش؛ میرخواند، محمد، روضة الصفا، تهران، ۱۳۳۸ش؛ نیز:

Britannica, micropaedia, 1978; EI¹; EI²; Goldziher, I., *Gesammelte Schriften*, Hildesheim, 1970; «Mathew Lewis (1775-1818), *The Monk*», www. warwick. ac. uk / fac / arts / English / en250 / W011.html; *The New Catholic Encyclopedia*, London etc.; *The Oxford Dictionary of The Christian Church*, ed. F. L. Cross, London etc., 1974.

حمیرا ارسنجانی

بُرْطاس، نام قوم و سرزمینی به همین نام. در متون اسلامی این نام با تفاوتهایی نیز آمده است: برخی از مؤلفان آن را به صورت بُرداس نوشته‌اند (ابن رسته، ۱۴۰؛ گردیزی، ۵۸۲) و ابوعبید بکری فُرداس آورده است (نک: بارتولد، 868/(1)II؛ مینورسکی، 462). مؤلف حدود العالم (ص ۱۹۴) از دو سرزمین جدا از یکدیگر با نامهای برطاس و

---

1. *Legende vom Monch Barṣīṣā.* 2. *Forty Vezirs.* 3. «Mathew...»

براذاس یاد کرده که موجب آشفتگیهایی شده است. بارتولد ضمن مخالفت با جدا شمردن برطاس و براذاس بر آن است که از اینگونه خطاها در نسخهٔ خطی *حدود العالم* می‌توان یافت. وی به عنوان نمونه از دو نام رامهر و رامهرمز یاد کرده که مؤلف *حدود العالم* آن را دو شهر جدا از یکدیگر دانسته است. بارتولد می‌افزاید که نام دوم درست‌تر و تلفظ کامل‌تر فارسی این نام است (VIII/526). مینورسکی عنوان برطاس را خطا دانسته، و مشابه نظر بارتولد را ابراز داشته است. وی از تفاوتهای لفظی یاد کرده، و برطاس را صورت عربی براذاس (برذاش ـ برداس) دانسته است (همانجا). مارکوارت برطاس را پدید آمده از واژهٔ آریایی مُرتاسه دانسته که به معنای «آدم خوار» است. مارکوف این نام را با واژهٔ فینی به معنای پل قیاس کرده، و برای آن منشأ ایرانی قائل شده است. مینورسکی آن را با واژهٔ اوستایی پَرَتو و واژهٔ کردی پُرد مرتبط دانسته، و چنین احتمال داده که ممکن است نام فرداس در اثر ابوعبید بکری با پُرداس منطبق باشد (همانجا).

برطاسها قومی بودند که نزدیک سرزمین خزران، میان خزر و سرزمین بلکار (بلغارهای اطراف رود اتل) می‌زیستند (اصطخری، *مسالک و ممالک*، ۱۸۰، ۱۸۳؛ ابن رسته، همانجا). مؤلف *حدود العالم* در مورد سرزمین برطاس می‌نویسد که مشرق و جنوبش سرزمین غزان، مغربش رود اتل (ولگا) و شمالش ناحیهٔ پچناگ است (همانجا). از نوشتهٔ مؤلف *حدود العالم* چنین برمی‌آید که برطاس در کرانهٔ شرقی، و براذاس در کرانهٔ غربی رود اتل قرار داشته است، ولی همین مؤلف شمال هر دو سرزمینِ یاد شده را ناحیهٔ پچناگ نامیده است که در جنوب آنها سرزمین خزران بوده است (همانجا).

بعضی محققان بر آنند که برطاسها در فاصلهٔ سده‌های ۵ـ۱۱م در دو سوی رود اتل در منطقه‌ای از شمال سیزران تا ولگاگراد مستقر شدند (نک: BSE³, IV/138). این نکته مؤید نظر بارتولد و مینورسکی است. مسعودی از رودی یاد کرده است که در مسیر علیای رود اتل جریان دارد و بدان می‌پیوندد. وی این رود را نهر برطاس نامیده است (*مروج...*، ۲۰۳/۱؛ *التنبیه...*، ۶۲).

قدیم‌ترین آثاری که از برطاسها یاد کرده‌اند، مربوط به اواخر سدهٔ ۳ تا نیمهٔ سدهٔ ۴ق است (اصطخری، *مسالک الممالک*، ۲۲۵؛ ابن رسته، همانجا). گردیزی و ابن رسته (همانجاها) مسافت میان خزر و برطاس را ۱۵ روز راه، و اصطخری (*مسالک و ممالک*، همانجا) فاصلهٔ شهر اتل (تختگاه خزران) را تا سر حد برطاس ۲۰ روز راه نوشته‌اند. اصطخری قوم برطاس را دو گروه دانسته که گروهی از آنان در انتهای [غربی] ولایت غز نزدیک بلغار می‌زیسته‌اند (همان، ۱۸۱ـ۱۸۲). مسعودی (همانجاها) برطاسها را قومی بزرگ از ترکان نوشته است. گردیزی از وسعت سرزمین برطاس یاد کرده (ص ۵۸۳)، ولی از قومیت آنان سخنی به میان نیاورده است. تنها مؤلف *حدود العالم* از وجود ۳ گروه قومی در برطاس با نامهای بهضولا (برچولا)، اشکل (اِشکِل) و بلکار یاد کرده‌است که همه با یکدیگر به‌حربند و چون دشمنی پدید آید، با یکدیگر یار باشند (ص ۱۹۴). در اینجا بلکارها (بلغارهای اطراف ولگا) جزو برطاسها آمده‌اند که جای تردید است. بارتولد برطاسها را از قوم فین، و محل استقرار آنان را حدود رود اُکا و زیستگاه اسلاوها دانسته است که در متون اسلامی آنان را صقلابیان می‌نامیدند (II(1)/368).

برطاسها در آغاز مردمی بت‌پرست بوده‌اند (همانجا). ابن رسته (ص ۱۴۰) و گردیزی (همانجا) هر دو دین برطاسها را همانند دین غزان نوشته‌اند، ولی مؤلف *حدود العالم* برطاسها را مردمی مسلمان نامیده است (همانجا). ابن حوقل نیز برطاسها را مسلمان خوانده است (ص ۳۳۵). یاقوت نیز برطاسها را مسلمان نامیده، و از وجود مسجد جامع شهر و نیز مسجد جامع شهرسوار در نزدیکی مرکز آن سرزمین یاد کرده است (۵۶۷/۱؛ نیز نک: ادریسی، ۹۲۰/۲). گرچه سپاهیان اموی به سرزمین برطاس راه یافته بودند، ولی چنین می‌نماید که دین اسلام همزمان با بلغارها و یا پس از آن از سدهٔ ۴ق/۱۰م به بعد در سرزمین برطاس رواج یافته باشد. دربارهٔ زبان مردم برطاس اظهارنظر روشنی وجود ندارد. در منابع از عدم مشابهت زبان این مردم با زبان روسها و خزران یاد شده است (ابن حوقل، ادریسی، همانجاها؛ ابن عبدالمنعم، ۸۹). یاقوت می‌نویسد که زبان مردم برطاس زبانی خاص است که مشابهتی با ترکی و خزری و بلغاری ندارد (همانجا).

برطاسها در نیمهٔ نخست سدهٔ ۲ق/۸م و پس از آن تابع خزران بودند (ابن رسته، همانجا؛ گردیزی، ۵۸۲؛ نیز نک: آرتامونف، 220). در ۱۱۹ق/ ۷۳۷م مروان بن محمد (بعدها خلیفهٔ اموی: ۱۲۷ـ۱۳۲ق/۷۴۵ـ ۷۵۰م) با ۱۵۰ هزار سپاهی عازم پیکار با خزران شد. وی به منظور جلوگیری از اقدام خاقان خزر جهت گردآوری سپاه و مقابله با لشکریان اموی، به سرعت از سمت شرق رود ولگا، راه شمال را در پیش گرفت. برطاسها در مناطق شمالی تختگاه خزر (شهر اتل) استقرار داشتند و آن زمان تابع دولت خزر بودند. آنها که فاقد نیروی دفاعی کافی بودند، در برابر سپاه مروان تاب مقاومت نیاوردند و متحمل زیان فراوان شدند. عربها دست به غارت و کشتار زدند، اسبان بسیاری را به غارت بردند و ۲۰ هزار خانوار از مردم برطاس را به اسارت گرفتند. مؤلفان عرب این اسیران را صقالبه (اسلاو) نامیده‌اند، ولی جای تردید نیست که جملهٔ اسیران از مردم برطاس بوده‌اند (بلاذری، ۲۹۲؛ ابن اعثم، ۲۶۲/۷، نیز نک: آرتامونف، 218,220).

مروان بن محمد پس از پیروزی بر خزران، بنابر رسم معمول از خاقان خواست تا اسلام بیاورد. خاقان رضا داد، ولی چنین می‌نماید که اسلام پذیرفتن او تنها برای حفظ ظاهر بود. به هر تقدیر، مروان به همین اندازه رضایت داد و بلاد خزر و توابع آن را ترک گفت و لشکریان خود را به ماورای قفقاز عقب کشید. چنین به نظر می‌رسد که خزران و به تبع آنان برطاسها در آن تاریخ اسلام نیاوردند، زیرا در منابع اسلامی و غیر اسلامی هیچ مطلبی دربارهٔ اشاعهٔ دین اسلام در سرزمین خزران و برطاسها در تاریخ یاد شده نمی‌یابیم (کستلر، ۳۵). بنابراین، می‌توان

چنین پنداشت که نفوذ دین اسلام در میان برطاسها پس از پذیرش این آیین از سوی بلغارها در سدهٔ ۴ق/۱۰م صورت گرفته باشد (نک: هـ د، ابن فضلان).

پس از ۳۰۰ق/۹۱۲م روسها با ۵۰۰ کشتی که در هر یک صد مرد جای داشتند، از رود ولگا گذشته، به دریای خزر درآمدند و به گیلان، طبرستان، گرگان، اران، شروان و آذربایجان رفتند و مردم بسیاری را کشتند و نهب و غارت فراوان کردند. هنگامی که از طریق رود ولگا به سرزمین خود بازمی‌گشتند، شاه خزر که یارای مقاومت در برابر روسها را نداشت به آنان خبر داد که مسلمانان آماده جنگ با ایشانند. روسها برای جنگ با مسلمانان از آب بیرون آمدند. جنگ میان طرفین ۳ روز ادامه یافت و مسلمانان پیروز شدند. تنها ۵ هزار تن از روسها جان به سلامت بردند و کشتیهای خود را به جانب برطاس راندند. در آنجا کشتیها را رها کردند و راه خشکی در پیش گرفتند. مردم برطاس گروهی از ایشان را کشتند و باقی به دست برغزها کشته شدند. شمار روسهایی که در ساحل خزر به دست مسلمانان کشته شدند، حدود ۳۰ هزار تن نوشته شده است (مسعودی، مروج، ۲۰۵/۱-۲۰۷).

در سدهٔ ۴ق/۱۰م گرچه دولت خزران نیروی پیشین را از دست داده بود، با این وصف، برطاسها هنوز تابع دولت خزر بودند (آرتامونف، 385). در اواخر این سده با پیروزی روسها بر خزران، برطاسها از تابعیت خزران خارج شدند و تابعیت روسها را گردن نهادند. پس از ورود قبچاقها (کومانها که روسها آنان را پولوتسی می‌نامیدند) در سدهٔ ۵ق/۱۱م، برطاسها با آنان درآمیختند و رفته‌رفته چهرهٔ قومی خود را از دست دادند (گومیلف، 61).

مآخذ: ابن اعثم کوفی، احمد، *الفتوح*، به کوشش علی شیری، بیروت، ۱۴۱۱ق/ ۱۹۹۱م؛ ابن حوقل، محمد، *صورة الارض*، بیروت، ۱۹۷۹م؛ ابن رسته، احمد، *الاعلاق النفیسة*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۹۱م؛ ابن عبدالمنعم حمیری، محمد، *الروض المعطار*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۸۰م؛ ادریسی، محمد، *نزهة المشتاق*، بیروت، ۱۴۰۹ق/۱۹۸۹م؛ اصطخری، ابراهیم، *مسالک الممالک*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۷۰م؛ همو، مسالک و ممالک، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۶۸ش؛ بلاذری، احمد، *فتوح البلدان*، به کوشش عبدالله انیس طباع و عمر انیس طباع، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ *حدود العالم*، به کوشش منوچهر ستوده، تهران، ۱۳۴۰ش؛ کستلر، آرتور، *خزران*، ترجمهٔ محمدعلی موحد، تهران، ۱۳۶۱ش؛ گردیزی، عبدالحی، *زین‌الاخبار*، به کوشش عبدالحی حبیبی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ مسعودی، علی، *التنبیه و الاشراف*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۹۳م؛ همو، *مروج الذهب*، به کوشش یوسف اسعد داغر، بیروت، ۱۳۸۵ق/۱۹۶۵م؛ یاقوت، بلدان؛ نیز:

Artamonov, M.I., *Istoriya Khazar*, Leningrad, 1962; Barthold, W.W., *Sochineniya*, Moscow, vol.II(1), 1963, vol. VIII, 1973; BSE[3]; Gumilev, L. N., *Drevnie turki*, Moscow, 1967; Minorsky, V., commentary on *Hudūd al-ʿĀlam*, London, 1937.

عنایت‌الله رضا

بَرْغَش (سل ۱۲۸۷-۱۳۰۵ق/۱۸۷۰-۱۸۸۸م)، پادشاه زنگبار. وی پنجمین پسر سعید سلطان اباضی مذهب عمان و زنگبار است (نک: هـ د، آل بوسعید) که پس از مرگ پدرش کوشید تا حکومت زنگبار را به دست آورد، اما در آغاز موفق نشد و ناچار به ولیعهدی برادر بزرگ‌ترش، ماجد اکتفا کرد (بنت سعید، ۱۵۹). او همواره با برادر خود مخالفت می‌کرد و حتی یک بار نزدیک بود با همراهی رؤسای شماری از قبایل و برخی از نزدیکانش قدرت را از چنگ برادر بیرون آورد که با مداخلهٔ انگلیسیها ناکام ماند و در نتیجه دو سال را به حالت تبعید در بمبئی گذراند (همو، ۲۵۹-۲۷۴؛ سدیدالسلطنه، ۱۴۳، ۱۸۵؛ پیرس، 167).

حکومت برغش هنگامی آغاز شد که زنگبار به یکی از دورانهای دشوار تاریخ خود نزدیک می‌گشت و هر چند به باور برخی از نویسندگان، اگر حمایتهای دولت انگلیس نمی‌بود، شاید حکومت زنگبار در برابر تلاطمهای ناشی از رقابت قدرتهای اروپایی از میان می‌رفت (نک: همو، 263؛ سعید روئت، 429). اما در حقیقت فروپاشی دولت زنگبار از مدتها پیش، پس از مرگ سعید در ۱۲۷۳ق/۱۸۵۶م، آغاز شده بود (جمل، ۹۲؛ قیسی، ۳۳-۳۵). سعید پدر برغش که از دوستان وفادار دولت انگلیس به شمار می‌رفت، در پایان عمر، خود را قربانی توطئه و بدعهدی دولت انگلیس می‌دانست (پیرس، 134؛ سدیدالسلطنه، ۱۴۰). با مرگ سعید ابتدا نزاع میان برادران بر سر قدرت موجب جدایی کامل مسقط و زنگبار و فروپاشی کامل اتحاد ۷۰ سالهٔ این دو قلمرو گردید (جمل، همانجا؛ بازورث، ۱۲۹؛ لوفتشی، 55؛ سدیدالسلطنه، ۱۴۰، ۱۶۰، ۱۸۱) و پس از آن مداخلات مستقیم دولت انگلیس و رقابت دیگر قدرتهای اروپایی به ویژه آلمان و فرانسه موجبات تضعیف هر چه بیشتر حکومت زنگبار شد و سرانجام وابستگی کامل آن را به انگلیس به بار آورد (همانجا؛ نیز نک: لوفتشی، 58 ,52). برخی برآنند که تقسیم متصرفات سعید میان فرزندانش، خواست خود وی بوده است و گماردن دو فرزندش بر مسقط و زنگبار در غیاب خود، دلیل این تصمیم است (قاسم، ۲۵۷-۲۵۸؛ قس: هـ د، آل بوسعید).

برغش که خواهرش او را به لحاظ هوش و زیرکی و قاطعیت از همهٔ اعضای خانواده برتر شمرده است (نک: بنت سعید، ۲۶۴)، در جریان منع تجارت برده تا آنجا که توانست در برابر دولت انگلیس ایستادگی کرد، اما در ۱۲۹۰ق/۱۸۷۳م تحت فشار دولت انگلیس به ناچار پیمان منع تجارت برده را که برای حیات اقتصادی زنگبار سخت زیانبار بود، با نمایندگان دولت انگلیس امضا کرد (قیسی، ۳۶؛ هولینگزورث، ۱۶-۱۷؛ لندن، 208؛ سدیدالسلطنه، ۱۸۶). دولت انگلیس اندکی بعد به جبران زیانی که از منع تجارت برده متوجه زنگبار می‌شد، پرداخت سالیانه مبلغی را به سلطان برغش برعهده گرفت (همو، ۲۲۰)؛ هرچند سالها، تجارت برده همچنان در قلمرو فرمانروایی او به طور مخفی و به دست عاملان حکومتی زیر فرمان سلطان گزارش شده است (نک: استانلی، ۱۸۷/۲).

در ۱۲۹۳ق/۱۸۷۵م و شاید به پاداش امضای معاهدهٔ یاد شده، برغش به طور رسمی به انگلستان دعوت شد و مورد استقبال و احترام فراوان قرار گرفت. وی در ضمن این سفر از پرتغال و فرانسه نیز دیدن کرد (نک: سدیدالسلطنه، ۱۸۷، ۱۹۱-۱۹۲، ۲۰۴ به، که بخشی از سفرنامهٔ برغش به اروپا را آورده است؛ هولینگز ورث، همانجا؛ پیرس، 265).

این دیدارها و همچنین اقامت دو ساله در بمبئی، وی را به اندیشهٔ ایجاد پاره‌ای تغییرات در وضع زندگی و معیشت مردم منطقه واداشت. مهم‌ترین اقدام او که تا سالها اهمیت شایان ذکر داشت، تأمین آب آشامیدنی سالم برای مردم زنگبار بود (همو، 264-263؛ سعید رونث، همانجا). وی همچنین با تأسیس خط کشتیرانی و توسعهٔ روابط زنگبار با دولتهای خارجی، زمینهٔ به دست آمدن نیازمندیهای ضروری مردم را با بهای مناسب‌تر فراهم آورد (هولینگزورث، ۱۴ـ ۱۵). از دیگر اقدامات مهم وی اختصاص کشتی برای انتقال رایگان زائران خانهٔ خدا در موسم حج بود (سالمی، ۲۲۹/۲؛ پیرس، 264). وی در سازمان ارتش کوچک زنگبار نیز دست به تغییراتی زد (سدیدالسلطنه، ۱۴۱) که یکی از هدفهای آن کنترل ممنوعیت تجارت برده بود (هولینگز ورث، ۱۸).

در پایان عمر برغش، به موجب معاهده‌ها و توافقهای میان دولتهای انگلیس و فرانسه و آلمان، قلمرو حکومت وی میان انگلیس و آلمان تقسیم شد و او در حالی که بر بخش بسیار اندکی از قلمرو وسیع پدرش حکومت می‌کرد و تنها نامی از سلطنت را برخود داشت، در اندوه و تلخکامی و احساس خجلت درگذشت (همو، ۲۳ـ۲۴؛ قیسی، ۳۷؛ پیرس، 269).

به استثنای تمجیدهایی که در روزنامه‌های لندن، هنگام دیدار برغش از انگلستان ــ که قطعاً به اشارهٔ دولت انگلیس یا به تأثیر از حال و هوای به وجود آمده از امضای قرارداد منع تجارت برده نوشته‌اند (نک: سدیدالسلطنه، ۱۸۲ـ ۱۸۳؛ قس: فیلیپس، 144) ــ وصف او به قاطعیت و پایداری بر سر سخن خود، بیشتر ناظر به کاربرد زور و خشونت در بیرون آوردن زمین و اموال از چنگ صاحبانشان بوده است (نک: پیرس، 263, 264-265). خواهر برغش او را مردی تندخو، متعصب، خشن و بی‌رحم ــ که نزدیک‌ترین کسان خود را قربانی قساوت و تعصب خویش ساخت ــ معرفی کرده است (بنت سعید، ۳۰۸ـ۳۱۴). او با اینهمه قاطعیت و خشونت نسبت به خاندان خود و مردم، در برابر دستورهای دولت انگلیس تسلیم بود (قیسی، ۳۵).

مآخذ: استانلی، هنری مورتن، *سفرنامهٔ افریقا*، ترجمهٔ رضاقلی نیرالملک، به کوشش علی‌اکبر خداپرست، تهران، ۱۳۶۷ش؛ بازورث کلیفورد ادموند، *سلسله‌های اسلامی*، ترجمهٔ فریدون بدره‌ای، تهران، ۱۳۴۹ش؛ ؛ بنت سعید، سالمه، *مذکرات امیرة عربیة*، ترجمهٔ عبدالمجید قیسی، قاهره، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۵م؛ جمل، شوقی و عبدالله ابراهیم، *تاریخ افریقا الحدیث و المعاصر*، دوحه، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ سالمی، عبدالله، *تحفة الاعیان*، مکتبة الاستقامة، ۱۳۵۰ق؛ سدیدالسلطنه، محمدعلی، *تاریخ مسقط و عمان، بحرین و قطر و روابط آنها با ایران*، به کوشش احمد اقتداری، تهران، ۱۳۷۰ش؛ قاسم، جمال زکریا، *دولة بوسعید فی عمان و شرق افریقیا*، قاهره، مکتبة القاهرة الحدیثه؛ قیسی، عبدالمجید، مقدمه بر *مذکرات*... (نک: هم، بنت سعید)؛ هولینگز ورث، ل. و.، *زنجبار*، ترجمهٔ حسن حبشی، قاهره، ۱۹۶۸م؛ نیز:

Landen, R. G., *Oman Since 1856*, Princeton, 1967; Lofchie, M., F., *Zanzibar: Background to Revolution*, London, 1965; Pearce, F. B., *Zanzibar*, London, 1967; Phillips, W., *Oman*, Beirut, 1971; Said-Ruete, R., «The Al - Bu - Said Dyanasty in Arabia and East Africa», *Journal of the Central Asian Society*, 1929, vol. XVI.

محمد سیدی

بُرْغُش، پایتخت ناحیهٔ قشتالهٔ[1] کهن در دوران اسلامی. این شهر امروزه مرکز ایالت بورگس در شمال اسپانیا، و در دره‌ای در دو سوی رود آرلانزون قرار دارد. این نام را به صورت بُرغوش نیز ضبط کرده‌اند (ابن عذاری، ۵۱/۴). جغرافی‌نویسان مسلمان برغش را از اقلیم ششم در منطقهٔ جلیقیه[2]، در غرب بنبلونه[3] دانسته‌اند (ابن سعید، ۱۸۰؛ ابوالفدا، ۱۸۴ـ۱۸۵).

هنگامی که مسلمانان اندلس را فتح کردند، برغش وجود نداشت. در جای این شهر چند روستا بود که گه‌گاه مسلمانان به آنجا حمله می‌کردند. آلفونسوی سوم پادشاه قشتاله (سل ۲۵۴ـ۲۹۶ق/۸۶۸ـ۹۰۹م) پیرامون این روستاها بارویی کشید و قلعه‌ای برای دفاع از آنجا در برابر حملات مسلمانان ساخت. بدین‌گونه، هستهٔ نخستین شهر برغش شکل گرفت و پس از آن پایتخت قشتالهٔ کهن شد (عنان، *الآثار...*، ۳۱۰؛ قس: EI²).

در ۳۲۲ق عبدالرحمان سوم، ناصر خلیفهٔ اموی اندلس، در نبرد معروف به وَخشمه[4] (ابن دلایی، ۶۸)، جلیقیه را در نوردید، رامیروی دوم (رُذمیر بن اُردون) پادشاه لیون به وخشمه عقب نشست. ناصر پس از محاصرهٔ آنجا برغش و بسیاری از دژهای آن ناحیه را ویران ساخت (ابن حیان، ۳۴۱/۵ـ۳۴۳؛ مقری، ۳۶۴/۱؛ عنان، *دولة الاسلام...*، ۴۰۱/۲ـ۴۰۴).

از ۳۲۸ق/۹۴۰م فرنان گنثالث[5]، کنت برغش، خود را از پادشاهی لیون مستقل ساخت و مرزهای قلمرو خود را تا قشتاله، اشتوریش[6]، سِرزو، لنترون و الوا گسترش داد. در اواخر دوران حکمرانی ناصر، برغش مانند لیون و بنبلونه خراجگزار او بود (EI²).

در ۳۹۰ق/۱۰۰۰م منصور بن ابی عامر، برای نبرد با مسیحیان به قشتاله لشکر کشید و در مسیر خود دست به ویرانی زد و در اول شوال همان سال پایتخت آنجا، برغش را درنوردید و سپس به سرقسطه و بنبلونه حمله کرد و به قرطبه بازگشت (ابن خطیب، ۷۲؛ عنان، همان، ۵۶۲/۲ـ۵۶۳).

فرناندوی اول پیش از مرگ خود در ۴۵۷ق/۱۰۶۵م قلمرو خویش را میان فرزندانش تقسیم کرد؛ وی حکومت برغش و قشتاله و شهرهای پیرامون را به پسر بزرگش سانچو واگذارد (ابن عذاری، همانجا؛ ابن خطیب، ۳۲۹ـ۳۳۰؛ عنان، *دول الطوائف*، ۲۲۳).

به گفتهٔ ادریسی در سدهٔ ۶ق برغش شهری بسیار بزرگ و مستحکم بوده است و رودی از میان آن عبور می‌کرده، و باروهایی دو بخش شهر را در بر می‌گرفته است. بیشتر ساکنان یکی از دو بخش یهودی بوده‌اند. همچنین برغش ناحیه‌ای آبادان، پر آب و حاصل‌خیز و دارای

1. Castille 2. Galicia 3. Pamplona 4. Osma 5. F. González 6. Asturias

تاکستانهای فراوان و کشتزارهای وسیع بوده، و از مراکز مهم بازرگانی به شمار می‌رفته است (۷۳۲/۲، ۷۳۵ـ۷۳۶، ۷۴۰؛ نیز نک: ابن عبدالمنعم، ۸۸). در برغش کارگاههای اسلحه‌سازی نیز وجود داشته است (ابن سعید، ۱۸۰ـ۱۸۱؛ ابوالفدا، ۱۸۵).

برغش امروزه شهری بزرگ، باشکوه و زیباست. از آنجا که این شهر تحت سلطه و حکومت مسلمانان درنیامده، آثار اسلامی در آن دیده نمی‌شود. با این حال، دارای آثار باستانی بسیاری، از جمله کلیساها، دیرها و کاخهای تاریخی است؛ از آن میان، کلیسای جامع برغش در مرکز شهر، از باشکوه‌ترین و بزرگ‌ترین کلیساهای اسپانیاست که تاریخ بنای آن به ۶۱۸ق/۱۲۲۱م در زمان فرناندوی سوم، پادشاه قشتاله باز می‌گردد و بزرگ‌ترین اثر باستانی به سبک گوتیک در تمام اسپانیاست. در پیرامون برغش دروازه‌ای با ۳ طاق به سبک معماری عربی به نام «طاق مارتین مقدس» وجود دارد (عنان، *الآثار...*، ۳۱۲).

بنای دیگر، دیری است که آلفونسوی هشتم، پادشاه قشتاله (حک ۵۵۳ـ۶۱۱ق/۱۱۵۸ـ۱۲۱۴م) ساخته است (همو، *عصر...*، ۵۹۲/۲). این دیر که در بلندیهای برغش واقع است، نمایی از طاقهای عربی در آن به چشم می‌خورد. در کنار یکی از این طاقها که به شیوهٔ مساجد اسلامی ساخته شده است، چند ستون قرار دارد. تأثیر هنر مُدَجَّنی (مدجّنون = مسلمانان مسیحی شده، نک: هـ د، ۳۴۶/۱۰) در ساختمانها و تزیینات دیر آشکار است. در اطراف صحن داخلی آن طاقهای عربی بنا شده است و در سقف یکی از رواقها نوشته‌های کوفی و نقشهای عربی دیده می‌شود. در گنبد ساختمان اصلی تزیینات و نوشته‌های عربی از جمله عبارت «بسم‌الله» وجود دارد. چنین می‌نماید که هنرمندان و صنعتگران مدجن، آیات قرآنی و عبارات عربی را بی‌آنکه معنی آن را دریابند، تنها به عنوان تزیینات در بنا به کار می‌برده‌اند.

جالب توجه است که دَرِ نمازخانه به شیوهٔ عربی و با مقرنسهای چوبی به شکل ستاره‌هایی درون خانه‌های ۷ ضلعی تزیین شده است. به عقیدهٔ برخی از محققان این کار مربوط بـه سدهٔ ۵ ق/۱۱م یا اوایل سدهٔ ۶ ق/۱۲م و با سبک ساخت اندلسی است و شاید بـه عنوان غنیمتی گرانبها از مقصوره یا منبر یکی از مساجد اسلامی به اینجا منتقل شده، و آلفونسوی هشتم آن را در دیر خود کار گذاشته است. پرچمی بزرگ با نقشها و نوشته‌های اسلامی (۳/۳۰ × ۲/۲۰ متر) در سردر یکی از سالنها آویخته شده که گفته می‌شود در نبرد مشهور عُقاب که در ۶۰۹ق/۱۲۱۲م روی داد و به شکست موحدون و پیروزی اسپانیای مسیحی به رهبری آلفونسوی هشتم انجامید، به غنیمت گرفته شده است (عنان، همان، ۳۱۲ـ۳۱۴). در این دیر و در موزهٔ شهر برغش آثار دیگری از دورهٔ مدجنی به چشم می‌خورد (همان، ۳۱۶ـ۳۱۷).

مآخذ: ابن حیان، حیان، *المقتبس*، به کوشش جالمتا و دیگران، مادرید، ۱۹۷۹م؛ ابن خطیب، محمد، *اعمال الاعلام*، به کوشش لوی پروانسال، بیروت، ۱۹۵۶م؛ ابن دلایی، احمد، *ترصیع الاخبار*، به کوشش عبدالعزیز اهوانی، مادرید، ۱۹۶۵م؛ ابن سعید مغربی، علی، *الجغرافیا*، به کوشش اسماعیل عربی، بیروت، ۱۹۷۰م؛ ابن عبدالمنعم حمیری، محمد، *روض المعطار*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۸۰م؛ ابن عذاری، احمد، *البیان المغرب*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۸۳م؛ ابوالفدا، *تقویم البلدان*، به کوشش رنو و دوسلان، پاریس، ۱۸۴۰م؛ ادریسی، محمد، *نزهة‌المشتاق*، قاهره، مکتبة الثقافة الدینیه؛ عنان، محمد عبدالله، *الآثار الاندلسیة الباقیة فی اسبانیا و البرتغال*، قاهره، ۱۳۸۱ق/۱۹۶۱م؛ همو، *دول الطوائف*، قاهره، ۱۳۸۰ق/۱۹۶۰م؛ همو، *دولة الاسلام فی الاندلس*، قاهره، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ همو، *عصر المرابطین و الموحدین فی المغرب و الاندلس*، قاهره، ۱۹۶۴/۱۳۸۴م؛ مقری تلمسانی، احمد، *نفح الطیب*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۳۸۸ق/۱۹۶۸م؛ نیز: EI^2.

محمدرضا ناجی

بَرْغُشی، یا بَرْغَشی، ابوالمظفر محمد بن ابراهیم، از وزیران پایان روزگار سامانیان. نام وی در برخی از منابع و پاره‌ای از نسخه‌ها بُرْغُشی ضبط شده (نک: عتبی، *تاریخ...*، ۱۴۴، ۱۵۲؛ بیهقی، علی، ۱۸۹؛ شبانکاره‌ای، ۲۶؛ نیز نک: شعار، ۱۵۲، حاشیهٔ ۲؛ فیاض، ۳۵۷، حاشیهٔ ۲)، اما در *شرح تاریخ یمینی* و منابع مهم دیگر نام او برغشی آمده است (منینی، ۲۵۰/۱؛ نیز نک: عتبی، «تاریخ...»، ۲۵۰/۱، ۲۸۸، ۲۸۹؛ گردیزی، ۱۷۱، ۱۷۲؛ بیهقی، ابوالفضل، ۳۵۷، ۳۵۹؛ شعار، همانجا). با وجود این، تلفظ درست این نام، با اطمینان روشن نیست. از شعر ابـومنصور فوشنجی (ملقب بـه مضراب الشعر) نیز تنها ایـن اندازه پیداست که حرف اول و سوم آن متحرک و حرف دوم آن ساکن است (نک: عتبی، همانجا؛ ثعالبی، ۱۵۹/۴؛ نیز نک: فیاض، همانجا). در عین حال، از آنجا که ناصرالدین منشی کرمانی نام او را برغوشی ضبط کرده است (ص ۳۹)، بعید نیست که منسوب به برگوش، از شهرهای ناحیهٔ چاچ بوده باشد (نک: اصطخری، ۳۳۰؛ ابن حوقل، ۵۰۷/۲؛ مقدسی، ۴۸؛ نیز نک: حبیبی، ۱۷۱، حاشیهٔ ۹).

نفوذ روز افزون غلامان ترک در دربار سامانی، نه تنها وزیران، دبیران و دهقانان ایرانی را تهدید می‌کرد، بلکه به تدریج از قدرت امیران سامانی نیز می‌کاست. از حدود ربع آخر سدهٔ ۴ق، اختلاف و بی‌اعتمادی میان والیان و سپهسالاران ایرانی و ترک دولت سامانی افزایش یافت. سقوط بخارا تختگاه سامانیان به دست ترکان مسلمان قراخانی (۳۸۲ق/۹۹۲م)، هر چند دوامی نداشت، اما آشفتگی اوضاع را بیش از پیش نمایان ساخت. اتحاد نافرجام ابوالحسن فایق و ابوعلی سیمجور برضد سامانیان (۳۸۴ق) نیز، به توسعهٔ قدرت سبکتکین امیرغزنه انجامید و دربار بخارا را زیر نفوذ وی قرار داد (برای تفصیل، نک: زرین کوب، ۲۱۱/۲ـ۲۱۷).

حکومت نوح بن منصور سامانی یا نوح دوم (۳۶۵ـ۳۸۷ق/۹۷۶ـ۹۹۷م) نیز از همان ابتدا متکی به سرداران ترک بود. وزیر او عبدالله محمدبن احمد جیحانی ظاهراً «به سبب پیری عذر خواست» (نرشخی، ۱۳۶)، اما شاید در باطن از تسلط و مداخلهٔ سرداران ترک در کار دیوان که باعث اختلال در ادارهٔ مملکت می‌شد، به تنگ آمده بود (زرین کوب، ۲۱۲/۲). چندسال بعدهم، وزیر دیگرش ابونصر بن ابی زید، به دست غلامان کشته شد. نوح از بیم سبکتکین که پشتیبان وزیر بود، غلامان را دستگیر کرد و کشت. سپس از سبکتکین خواست تا جانشین وزیر را

تعیین کند؛ اما سبکتکین در این ماجرا مداخله نکرد و سرانجام، ابوالمظفر برغشی که احتمالاً مورد تأیید سبکتکین نیز بود، به وزارت برگزیده شد و تا پایان فرمانروایی نوح بن منصور، وزارت او را برعهده داشت (عتبی، «(تاریخ)»، ۲۴۱/۱، ۲۵۰، *تاریخ*، ۱۳۹-۱۴۰، ۱۴۴؛ رشیدالدین، ۲(۴)/۸۲؛ ناصرالدین، همانجا؛ خواندمیر، ۱۱۴؛ نیز نک‍: بارتولد، ۵۶۲/۱).

با مرگ نوح دوم، پسر خردسالش ابوالحارث منصور یا منصور دوم (حک‍ ۳۸۷-۳۸۹ق/۹۹۷-۹۹۹م) جانشین وی شد و وزارت همچنان در دست برغشی باقی ماند؛ اما نیابت حکومت، به فایق سپرده شد و در واقع زمام امور در اختیار وی قرار گرفت (عتبی، «(تاریخ)»، ۲۶۴/۱-۲۶۵، ۲۶۸-۲۶۹، *تاریخ*، ۱۵۲، ۱۵۵-۱۵۶؛ گردیزی، ۱۷۱؛ رشیدالدین، ۲(۴)/۸۶-۸۷؛ شبانکاره‌ای، همانجا). مداخلهٔ فایق در امور مملکتی، سبب ایجاد اختلاف شدیدی میان او و برغشی گردید و برغشی به امیر سامانی پناهنده شد. فایق با خشونت و اصرار فراوان، تسلیم وی را طلب کرد، اما منصور نپذیرفت و فایق هم با ناخشنودی بخارا را ترک کرد. سرانجام با وساطت بزرگان دولت، میان طرفین موافقتی حاصل آمد و برخلاف میل قلبی منصور، برغشی از کار بر کنار شد (۳۸۸ق/۹۰۱م). وزارت را به ابوالقاسم عباس بن محمد برمکی سپردند و برغشی را به گوزگانان (جوزجان) فرستادند (عتبی، «(تاریخ)»، ۲۸۸/۱-۲۸۹، *تاریخ*، ۱۶۸؛ گردیزی، ۱۷۲؛ رشیدالدین، ۲(۴)/۹۶؛ ناصرالدین، همانجا؛ نیز نک‍: بیهقی، ابوالفضل، ۳۵۸؛ بارتولد، ۵۶۴/۱).

گزارش ابوالفضل بیهقی دربارهٔ برغشی (ص ۳۵۷-۳۵۸)، هرچند با گزارش عتبی و دیگر منابع متفاوت است، اما نشان می‌دهد که در چنان اوضاع و احوالی، خود برغشی هم تمایلی به ادامهٔ وزارت نداشته است. بر اساس این گزارش، برغشی چون دریافت که کار سامانیان «به آخر آمده است»، حیله‌ای ساخت و ۵هزار دینار به یکی از پزشکان دربار داد تا به دروغ، بیماری وی را تأیید کند. امیر سامانی که سرانجام از بهبود او ناامید شده بود، به وی اجازه داد تا به ملکی که در گوزگانان خریده بود، عزیمت کند و به والی گوزگانان فرمان داد که وی را بزرگ دارد (همانجا). چندی بعد، چون خاندان سامانی بر افتاد (۳۸۹ق/۹۹۹م)، برغشی، ملک خود را در گوزگانان فروخت و به نیشابور رفت (همو، ۳۵۸). ظاهراً وی تا پایان عمر، در آنجا ساکن بود و به قولی در آنجا، مدت ۳۰ سال به مطالعه و تألیف اشتغال داشت (ناصرالدین، خواندمیر، همانجاها).

ابوالفضل بیهقی روایت کرده که ابوالمظفر برغشی را در ۴۰۰ق در نیشابور دیده است. برغشی در آن زمان، «پیری سخت بشکوه» بوده و «موی سفید چون کافور» داشته است (همانجا). به هر حال، بزرگان نیشابور در بزرگداشت برغشی کوتاهی نمی‌کردند و همواره او را بر صدر می‌نشاندند. محمود غزنوی نیز وی را «خواجه» می‌خواند و چند بار قصد کرد که برغشی را وزارت دهد، اما او نپذیرفت (همو، ۳۵۹). با اینکه ابومنصور فوشنجی، اشعاری در تأسف بر زمان وزارت ابوعلی بلعمی و انتقاد از وزارت برغشی سروده است (عتبی، «(تاریخ)»، ۲۸۹/۱، *تاریخ*، همانجا؛ ثعالبی، ۱۵۹/۴؛ نیز نک‍: نفیسی، ۳۴۶)، منینی او را از کاردان‌ترین و فاضل‌ترین وزیران سامانیان دانسته است (۲۵۰/۱).

مآخذ: ابن حوقل، محمد، *صورة الارض*، به کوشش کرامرس، لیدن، ۱۹۳۹م؛ اصطخری، ابراهیم، *مسالک الممالک*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۲۷م؛ بارتولد، و. و.، *ترکستان نامه*، ترجمهٔ کریم کشاورز، تهران، ۱۳۵۲ش؛ بیهقی، ابوالفضل، *تاریخ*، به‌کوشش قاسم غنی و علی اکبر فیاض، تهران، ۱۳۲۴ش؛ بیهقی، علی، *تاریخ بیهق*، به‌کوشش کلیم الله حسینی، حیدرآباد دکن، ۱۹۶۸م؛ ثعالبی، عبدالملک، *یتیمة الدهر*، به‌کوشش محمد محیی‌الدین عبدالحمید، بیروت، ۱۳۷۷ق؛ حبیبی، عبدالحی، حواشی بر *زین الاخبار* (نک‍: هم‍، گردیزی)؛ خواندمیر، غیاث الدین، *دستور الوزراء*، به کوشش سعید نفیسی، تهران، ۱۳۵۵ش؛ رشیدالدین فضل الله، *جامع التواریخ*، به کوشش احمد آتش، آنکارا، ۱۹۵۷م؛ زرین کوب، عبدالحسین، *تاریخ مردم ایران*، تهران، ۱۳۶۸ش؛ شبانکاره‌ای، محمد، *مجمع الانساب*، به کوشش هاشم محدث، تهران، ۱۳۶۳ش؛ شعار، جعفر، حاشیه بر *تاریخ یمینی* (نک‍: هم‍، عتبی)؛ عتبی، محمد، «تاریخ یمینی»، ضمن *شرح الیمینی (الفتح الوهبی)* (نک‍: هم‍، منینی)؛ همو، *تاریخ یمینی*، ترجمهٔ ناصح جرفادقانی، به‌کوشش جعفر شعار، تهران، ۱۳۵۷ش؛ فیاض، علی اکبر، حواشی بر *تاریخ* (نک‍: هم‍، بیهقی، ابوالفضل)؛ گردیزی، عبدالحی، *زین الاخبار*، به کوشش عبدالحی حبیبی، تهران، ۱۳۴۷ش؛ مقدسی، محمد، *احسن التقاسیم*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۰۶م؛ منینی، احمد، *شرح الیمینی (الفتح الوهبی)*، قاهره، ۱۲۸۶ق؛ ناصرالدین منشی کرمانی، *نسائم الاسحار*، به کوشش جلال الدین محدث ارموی، تهران، ۱۳۶۴ش؛ نرشخی، محمد، *تاریخ بخارا*، ترجمهٔ احمدبن محمد قباوی، تلخیص محمدبن زفر، به کوشش محمدتقی مدرس رضوی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ نفیسی، سعید، *محیط زندگی و احوال واشعار رودکی*، تهران، ۱۳۳۶ش.

روزبه زرین کوب

بَرْغَواطه، اتحادیه‌ای از تیره‌های بربر مصموده حاکم بر قسمتی از جنوب مغرب اقصیٰ از سدهٔ ۲ تا ۶ق/۸-۱۲م، که اعتقادات بدعت آمیزشان در اسلام، آنان را به صورت فرقهٔ دینی جداگانه‌ای درآورد.

این نام با تلفظهای گوناگون در منابع آمده است (نک‍: ابن حوقل، ۸۱/۱، ۸۲؛ سراج، ۲۲۲/۱؛ ابوعبید، ۱۳۴؛ ابن عذاری، ۵۶/۱، ۲۲۳؛ هیله، ۲۲۲/۱). در نوشته‌های مربوط به فرق اسلامی نامی از این گروه نیامده است، اما اطلاعات مربوط به این جماعت را می‌توان در منابع و تحقیقات مربوط به مغرب در دورهٔ اسلامی دید. خبرهای مربوط به شکل‌گیری و نیز اعتقادات این فرقهٔ مذهبی یا دینی اساساً مأخوذ از گزارش دو جغرافی نویس بزرگ سده‌های ۴ و ۵ق، یعنی ابن حوقل و ابوعبید بکری است که ظاهراً از یک منبع برغواطی نقل، و با مختصر کاهش و افزایشهایی به وسیلهٔ مؤلفان بعدی تکرار شده است (EI^2,I/1044).

احوال این گروه را می‌توان در دو زمینهٔ تاریخ سیاسی و اعتقادی مطرح کرد، هر چند در اشتهار تاریخی آنان این دو جنبه کاملاً به هم پیوستگی داشته است:

برغواطه شاخه‌ای از مجموعهٔ بزرگ قبایل مصموده (مَصامِدِه) بودند که در اوایل دورهٔ اسلامی نسبت به مجموعه‌های ایلی دیگر بربرها در مغرب برتری داشتند و تیره‌ها و قبایل بسیاری را شامل می‌شدند (ابن خلدون، ۶(۲)/۴۲۸). مسکن برغواطه در قسمت جنوبی مراکش ساحلی در دشتهای تامسنا، میان کنارهٔ اقیانوس اطلس (ریف) از سلا،

آزَمور، آنْفیٰ، آسْفیٰ و قسمت باختری کوههای دَرَن (اطلس) بود (همو، ۶(۱)/۲۰۱؛ ۶(۲)/۴۲۸؛ EI²، همانجا) . در واقع حاشیهٔ مغرب اقصیٰ (مراکش یا پادشاهی مغرب امروز) از تنگهٔ جبل الطارق به طرف جنوب، در ساحل کوهستانی مدیترانه (جبال الریف)، مسکن طوایف غُماره (از مصامده)، و در دشتهای جنوبی آن در کنارهٔ شرقی اقیانوس اطلس، اقامتگاه طوایف برغواطه بود که از جنوب فاس تا مصب‌ام‌ربیع در منطقهٔ سوس امتداد داشت (عبدالحمید، ۹۷/۱-۹۸؛ ژولین، ۳۱/۲، ۳۲).

شناخته‌شده‌ترین قسمت تاریخ سیاسی جنوب مغرب اقصیٰ در واقع همان مقطع تاریخی بزرگی است که میان وحدت موقت، در نخستین دورهٔ فتح اموی مغرب، و ایجاد وحدت موقت پسین، در عصر موحدون زمان عبدالمؤمن قرار دارد.

با این نگاه می‌توان گفت که تاریخ برغواطه قسمتی از تاریخ دورهٔ تجزیهٔ مغرب و به ویژه مغرب اقصیٰ است که به صورتهای سیاسی و اعتقادی نمود یافته است. رفتارهای تنش زای حاکمیت اموی، از سخت گیریهای مالیاتی تا تبعیضهای قومی، در همان اوج دورهٔ گسترش خود، زمینه را برای شورش گروههای غیر عرب بومی، از جمله در میان بربرهای مغرب، آماده می‌کرد. داستان مَیْسرهٔ سقای مَطْغَری (مَدْغَری) معروف به فقیر یا حقیر، و رفتن او در رأس یک هیأت ۲۰ نفری مغربی برای دادخواهی نزد هشام اموی به دمشق، برخوردش به بی‌توجهی خلیفه، اطمینان یافتنش به اینکه ستمگریهای عامل اموی همانا اجرای خواستهای خود خلیفه است، و سرانجام، اقدامش به شورش در رأس خوارج صُفْری مذهب در طَنْجه در ۱۲۲ق/۷۴۰م با شعار برابری مسلمانان، واقعیت تاریخی شناخته شده‌ای است. در واقع، اعتقادات خارجی (خوارج)، انگیزه و وسیلهٔ مناسبی برای قیام بربرها برضد خلافت به شمار می‌رفت (نک: ناصری، ۲۱۱؛ عبدالحمید، ۲۸۴/۱-۲۸۵). این مدعا را از سرعت و وسعت گسترش خارجی گری و قیامهای ضد خلافت اموی و سپس عباسی در قسمت بزرگی از مغرب می‌توان دریافت. در اوج قدرت منصور عباسی، هنگامی که در ۱۴۴ق/۷۶۱م، ابن اشعث برای حکومت بر مغرب وارد قیروان شد، مذهب خارجی چنان در میان قبایل بربر از شمال تا جنوب و از باختر تا خاور پراکنده شده بود که مرکز نمایندگی خلافت در افریقیه (قیروان) مانند جزیره‌ای در میان دریایی از دشمنان سیاسی و مذهبی خلافت به نظر می‌رسید (همو، ۳۴۶/۱). حرکت سیاسی ـ اعتقادی برغواطه امتداد و شاخه‌ای از همان نخستین قیام خوارج صفری به رهبری یکی از سردمداران آن، ابوصالح طَریف، از سرداران طارق بن زیاد و موسی بن نصیر، نخستین فاتحان اندلس، و از یاران میسرهٔ خارجی در قیام برضد خلافت بود، حرکتی که پس از آغاز، رنگ اعتقادی دیگری گرفت (همو، ۴۳۱/۲). دولت صفری مذهب برغواطه نخستین و پایدارترین دولت خارجی مذهب بود که پیش از نیمهٔ ۲ق/۸م در مغرب تشکیل شد (لاروبی، 97).

در چگونگی تشکیل دولت برغواطه به دست طریف، آغازگر فتح اندلس، گفته شده که وی از «مُتَمَیْسِرین» یا «مَیاسره»، یعنی یاران میسره بود (ابوعبید، ۱۳۸) و پس از شکست خوارج در قیروان به تامسنا آمد. بربرها بر گرد او جمع شدند و او را پیشوای خود ساختند و او تا زمان مرگش در رهبری جماعت باقی ماند. خبر درونی از برغواطه حاکی است که او تا پایان عمر بر دین اسلام ماند (ابن عذاری، ۲۲۳/۱-۲۲۴؛ ابوعبید، ۱۳۵). به قولی دیگر، طریف که از سران صفریه بود، در تامسنا ادعای پیامبری کرد و شریعتی نو آورد (ابن عذاری، ۵۷/۱؛ ابن خلدون، ۶(۲)/۴۲۸). پس از مرگ طریف، پسرش صالح ــ که در جنگهای میسره همراه پدرش بود (همانجا) ــ ریاست گروه را برعهده گرفت و ظاهراً ادعاهای اعتقادی جدید و ارتداد آمیز باید از او بوده باشد (ابوعبید، همانجا).

اشاره به برخی اختلافات در مسائل مربوط به سران برغواطه و پیروانشان در این مرحلهٔ آغازین، در منابع وجود دارد. روایت منقول از زمور، سفیر برغواطه در قرطبه در ۳۵۲ق/۹۶۳م، به وسیلهٔ ابوعبید بکری (همانجا)، طریف را از نسل شمعون بن یعقوب بن اسحاق، و تامسنا را سرزمین زَناته و زَواغه، و تاریخ فوت صالح، پسر طریف را درست ۱۰۰ سال پس از رحلت پیامبر اسلام (ص) آورده است (نیز نک: ابن عذاری، ۲۲۳/۱-۲۲۴).

ابن خلدون نسبت دادن برغواطه را به زناته، و صالح را به شمعون بن یعقوب، و نیز معرب دانستن کلمهٔ برغواط را از بَرْباط، از غلطهای آشکار نسب شناسان دانسته است (۶(۲)/۴۳۴-۴۳۵).

با اینهمه، تاریخ گذاری ابن خلدون دربارهٔ آغاز حکمرانی صالح هم خالی از سهو و اشتباه نیست. او ظهور صالح را در زمان خلافت هشام‌بن عبدالملک و در ۱۲۷ق/۷۴۵م، و طول فرمانروایی او را ۴۷ سال گفته است (۶(۲)/۴۲۹-۴۳۰)؛ در حالی که می‌دانیم هشام در ۱۲۵ق/۷۴۳م در گذشته است و خلیفهٔ اموی در ۱۲۷ق مروان دوم (حمار) بود. احتمالاً در روایت ابوعبید بکری، تاریخ فوت صالح به جای تاریخ ولادت او یاد شده است (قس: EI², I/1044).

اطلاعات مربوط به حاکمان بنی‌طریف برغواطه را از لحاظ نام و سالهای حکمرانی، بر مبنای نوشتهٔ ابن خلدون (۶(۲)/۴۲۸-۴۳۳) چنین می‌توان خلاصه کرد: ۱. طریف؛ ۲. صالح بن‌طریف (ظهور در ۱۲۷ق، حک ۴۷ سال)؛ ۳. الیاس بن صالح (حک ۵۰ سال)؛ ۴. یونس بن الیاس (حک ۴۴ سال)؛ ۵. ابوغُفَیر محمد بن معاذ بن الیسع بن صالح بن طریف (د اواخر سدهٔ ۳ ق/اوایل سدهٔ ۱۰م، حک ۲۹ سال)؛ ۶. ابوالانصار عبدالله بن ابوغفیر محمد (د ۳۴۱ق/۹۵۲م، حک ۴۴ سال)؛ ۷. ابومنصور عیسی‌بن ابوالانصار عبدالله که در ۲۲ سالگی به فرمانروایی رسید و در نبرد با نیروهای صَنهاجهٔ بُلُگّین بن زیری (پس از ۳۶۸ق/۹۷۹م و پیش از ۳۷۲ق/۹۸۲م) کشته شد (ابن خلدون، ۶(۲)/۴۳۳).

چگونگی حکمرانی در برغواطه از این زمان تا سدهٔ ۵ق/۱۱م دانسته نیست. گفتنی است که پس از ۴۲۰ق/۱۰۲۹م امیر تمیم یفرنی بر سرزمین

آنان هجوم برد، شماری از آنها را اسیر کرد و بقیه ناگزیر تن به کوچ دادند (ابوعبید، ۱۴۱). سرانجام ابوحفص عبدالله امیر برغواطه به هنگام حملهٔ سخت ابوبکر بن عمر لَمتونی مرابطی کشته شد (ابن خلدون، ۶(۲)/۴۳۴). با اینکه ابن خلدون حادثهٔ اخیر را پایان کار برغواطه به دست مرابطون دانسته است (همانجا)، اما می‌دانیم که برغواطه تا ۵۴۳ق/۱۱۴۸م در برابر دولت نوپای موحدون مقاومت یا کارشکنی می‌کردند، تا اینکه در آن سال عبدالمؤمن آنان را تارومار کرد. از آن زمان نام برغواطه از تاریخ برافتاد (EI², همانجا).

به نقل از زمور، قبایلی که به آیین برغواطه بودند، مانند جَراوه، زُواغه،بُرانِس،مَنجصه (مَجکصة)،مَطْغَرة،دمر، مطماطه،بنی‌وارزکیت (ابن خلدون، ۶(۲)/۴۳۲)، بنی ابی نوح، بنی‌بورغ و بنی‌ابی‌ناصر (ابوعبید، ۱۴۰ـ۱۴۱) توان تجهیز ۱۰ هزار سوار را داشتند (همانجا). طوایف دیگر مسلمان که بر آیین برغواطه نبودند، اما جزو مملکت برغواطه بودند، مانند زناتهٔ جبل، بنی‌یلیت، نمالته، بنی‌واوسینت، بنی‌یَفرن، بنی‌ناغیت، بنی‌نعمان، بنی‌ابلّوسه، بنی‌کونه، بنی‌یسکر، اصادة، رُکانه، ایزمین، مناده، ماسینه، رصانه و ترارته نیز شمار سوارانشان به ۱۰ هزار تن می‌رسید (همانجا). ابن خلدون (همانجا) بنی‌یفرن، اصاده، رکانه، ایزمن، رصافه و رنمصزاره را بر آیین برغواطی دانسته است.

برغواطه می‌کوشیدند روابط خوبی با دولت اموی اندلس داشته باشند، اما از سوی موالی امویان و دیگر قدرتهای مستقر در هر دو سوی تنگهٔ جبل الطارق، از جمله ادریسیان آزار می‌دیدند و شهر باستانی سلا (سله) یکی از پایگاههای تجمع نیروهای رزمندهٔ مسلمان برضد برغواطه شمرده می‌شد (همانجا؛ ابن حوقل، ۸۱/۱ـ۸۳).

نیروهای برغواطه هم در دورهٔ قدرت، برضد دشمنان خود جنگهای خونین راه می‌انداختند که ابوعبید بکری (ص ۱۳۶) به دو واقعهٔ مهم از آن میان (قتل عام در شهر بزرگ تیمغسن و کشتار در بَهْت) در زمان حکومت ابوغفیر اشاره کرده است. این جنگها هر چند با پوشش اعتقادی صورت می‌گرفت، اما علت مادی عمدهٔ آن، قرار داشتن سرزمین متکی بر کشاورزی برغواطه بر سر راههای بازرگانی مغرب اقصیٰ بود (لاروبی، 127, 141-142؛ قس: لاکوست، ۲۰ـ۲۱: دربارهٔ اهمیت و تأثیر جادهٔ طلای سودان در تاریخ مغرب). این امر گاه موجب برقراری تجارت و همزیستی میان آنان و همسایگانشان تا فاس و بصره (بندر مغرب اقصیٰ در ساحل اطلس) می‌شد (ابن حوقل، ۸۳/۱) و گاه قدرت جویانی را که درصدد تسلط بر راههای بازرگانی و ایجاد اتحاد سیاسی در منطقه بودند، به حذف رقیبان کوچک تر محلی مانند برغواطه برمی‌انگیخت (لاروبی، 143).

گذشته از وجوه سیاسی و اقتصادی تاریخ برغواطه، آنچه بیشتر موجب استشمار آنان به روایت نویسندگان تاریخ مغرب شده، ویژگی اعتقادی برغواطه نسبت به دیگر مسلمانان منطقه است که مؤلفان مسلمان تاریخ مغرب از آن به عنوان ارتداد (ابن عذاری، ۵۶/۱ بب) و زندقه (عبدالحمید، ۴۳۱/۲) یاد کرده‌اند و برغواطهٔ پیرو آن را مجوس (ابن ابی زرع، ۱۱۹) دانسته‌اند. آغاز این اعتقاد جدید یا ارتداد را ابوعبید بکری (ص ۱۳۵)، به نقل از زمور، به صالح بن طریف نسبت می‌دهد، در حالی که ابن عذاری (۵۷/۱) و ابن خلدون (۶(۲)/۴۲۸) ادعای پیامبری و تشریع را به خود طریف نسبت داده‌اند.

ابن حوقل (۸۲/۱) بدون ذکر نام طریف و پسرش، از یک مغربی بربری اصل به نام صالح بن عبدالله یاد می کند که گویا در عراق از نجوم و اختر شماری چیزهایی فراگرفت و در بازگشت به میان بربرها به دعوی پیامبری و آوردن *قرآن* و احکام برخاست. با توجه به سابقهٔ مجاهدتهای طریف در دین اسلام و تأکید زمور و ابوعبید بکری بر باقی بودن او بر اسلام، می‌توان گفت که آغاز این ادعاها باید از صالح پسر طریف بوده باشد که خود را مصداق تعبیر قرآنی «...صالِحُ المؤمنین...» (تحریم/۶۶/۴) می‌خواند (ابن‌حوقل، ابوعبید، ابن‌عذاری، ابن خلدون، همانجاها).

صالح گویا پس از ۴۷ سال حکمرانی (همو، ۶(۲)/۴۳۰)، پسرش الیاس را به جای خود گذاشت و او را به دوستی با امیر اندلس سفارش کرد و خود به سوی مشرق رفت. وی وعده داد که در زمان فرمانروایی هفتمین امیر ازخانوادهٔ خود بازخواهد گشت و ادعا کرد که خود همان مهدی بزرگ است که در پایان زمان برای جنگ با دجال خروج خواهد کرد و عیسی بن مریم از یاران او خواهد بود و زمین را پس از پر شدن از بیداد، با عدل و داد خواهد انباشت (ابوعبید، ۱۳۵ـ۱۳۶).

ظاهراً الیاس پسر صالح این سفارشها و اعتقادات پدر را از ترس پوشیده می‌داشت، اما یونس، پسر الیاس، پس از مرگ پدر و مادر، در دورهٔ حکمرانی خود آن اعتقادات را آشکار ساخت و کسانی را که دعوت او را نمی‌پذیرفتند، از دم تیغ گذراند و مردم صدها شهر را قتل عام یا تبعید کرد (همو، ۱۳۶).

قرآنی به زبان بربری که به صالح نسبت داده شده است، ۸۰ سوره داشت که برخی سوره‌های آن با نامهای پیامبران و شماری با نامهای جانوران نام گذاری شده بود. نخستین آنها سورهٔ ایوب و آخرینشان سورهٔ یونس بوده است (همو، ۱۴۰).

در شریعت برغواطه روزهٔ ماه رمضان به ماه رجب انتقال یافت؛ نمازها ۵ نوبت در روز و ۵ نوبت در شب ادا می‌شد؛ قربانی روز یازدهم محرم انجام می‌گرفت؛ در وضو، شستشو و مسح اعضای دیگری از بدن افزوده شد و ارکان و اجزاء نمازشان متفاوت شد. احکام مربوط به ازدواج، زکات، مجازاتها، حلال و حرامها هم ویژگیهایی یافت (همو، ۱۳۹ـ۱۴۰).

برخی محققان این اقدامات اعتقادی را بربری کردن دین اسلام به عنوان یک دین وارداتی به مغرب تلقی کرده‌اند (ژولین، ۴۸/۲ـ۴۹). لاروبی یاد آور شده است که در تحریف اسلام، به دست برغواطه، در واقع، به جای طرد اسلام از الگوی آن پیروی شد و تطبیقی با سنتها و رسوم بربری صورت گرفت و این نوعی به رسمیت شناخته شدن اسلام به عنوان یک نیروی معنوی و تمدن ساز از سوی برغواطه می تواند تلقی

شود (ص 108).

این تحلیل گر تاریخ مغرب پرسش قابل توجهی را طرح کرده است که چرا این اسلام بربری شدهٔ برغواطه در جهات مختلف آن سرزمین گسترش نیافت؟ (همانجا). برای پاسخ به این پرسش می‌توان به چند نکته از تاریخ مغرب و بربرها اشاره کرد: اولاً بربری کردن اسلام صورت یگانه‌ای نداشت که همان راه کار برغواطه بوده باشد. چه، مدعی پیامبری دیگری به نام حامیم در منطقهٔ غماره شکل دیگری از بربری کردن اسلام را نشان داد (همانجا؛ عبدالحمید، ۵۱۹/۲). جالب‌تر اینکه غماره هم مانند برغواطه از مصامده بودند و دو قرن پس از صالح بن طریف، حامیم آنان هم قرآنی به زبان بربری آورده است (ناصری، ۲۱۲ـ۲۱۳؛ دربارهٔ حامیم، نک: IA,V(1)/122). ثانیاً از بربرها که بر هیچ اصل اعتقادی، سیاسی و اجتماعی وحدت نظر نداشتند، نمی‌توان انتظار توافق عمومی بر یک باور دینی «بربری» مشخصی داشت. وانگهی، بربرهای برغواطه ظاهراً به سبب اعتقادات ارتداد آمیزشان دشمنان بسیار سرسختی از میان دیگر بربرهای همسایهٔ خود داشتند، مانند امیر ابوالکمال تمیم یفرنی که هر سال دوبار به «جهاد» با «مجوس برغواطه» می‌رفت و تا زمان مرگ در ۴۴۸ق/۱۰۵۶م این قاعده را فرونگذاشت (ابن ابی‌زرع، ۱۱۰).

مآخذ: ابن ابی‌زرع، علی، *الانیس المطرب*، رباط، ۱۹۷۲م؛ ابن حوقل، محمد، *صورة‌الارض*، به کوشش کرامرس، لیدن، ۱۹۳۸م؛ ابن خلدون، *العبر*؛ ابن عذاری، احمد، *البیان المغرب*، به کوشش کولن و لوی پرووانسال، بیروت، ۱۹۸۳م؛ ابوعبید بکری، عبدالله، *المغرب*، بغداد، مکتبة المثنی؛ ژولین، ش. ا. *تاریخ افریقیا الشمالیة*، ترجمهٔ محمد مزالی و بشیربن سلامه، تونس، ۱۹۸۵م؛ سراج اندلسی، محمد، *الحلل السندسیة*، به کوشش محمد حبیب هیله، بیروت، ۱۹۸۴م؛ عبدالحمید، سعدزغلول، *تاریخ المغرب العربی*، قاهره، ۱۹۷۹م؛ *قرآن کریم*؛ لاکوست، ایو، *جهان بینی ابن خلدون*، ترجمهٔ مهدی مظفری، تهران، ۱۳۵۴ش؛ ناصری طاهری، عبدالله، *مقدمه‌ای بر تاریخ سیاسی و اجتماعی شمال آفریقا*، تهران، ۱۳۷۵ش؛ هیله، محمد حبیب، حاشیه بر *الحلل السندسیة* (نک: هم، سراج)؛ یاقوت، *بلدان*؛ نیز:

EI[2]; IA; Laroui, A., *The History of Maghrib*, tr. R. Manheim, New Jeresey, 1977.

یوسف رحیم‌لو

بُرْغوث، نک: برغوثیه.

بُرْغوثیّه، یکی از فرقه‌های جبریه منتسب به محمد بن عیسیٰ ملقب به برغوث، که گاه در منابع از او با لقب کاتب (ابن حزم، ۳۳/۳) و کنیهٔ ابوعیسیٰ (ابن تیمیه، ۲۰۶/۱) نیز یاد شده است.

دربارهٔ زندگی و کوششهای علمی محمدبن عیسیٰ و سبب نامیده شدن او به برغوث آگاهی چندانی در دست نیست، جز اینکه می‌دانیم وی معاصر ابوالهذیل علاف (ه م) متکلم مشهور معتزلی بوده، و برخوردی نامتعارف و غیردوستانه میان ایشان گزارش شده است (قاضی عبدالجبار، ۵۷؛ ابن مرتضیٰ، ۱۵۰) و نیز اینکه ۶ ماه پس از مرگ اسکافی (۲۴۰ق/ ۸۵۴م) دیگر متکلم معتزلی ــ که کتابی در رد عقاید برغوث و سایر جبرگرایان نوشته بود ــ در گذشته است (ابن ندیم، ۲۱۳). با توجه به گزارش ابن ندیم سال مرگ برغوث ۲۴۰ یا ۲۴۱ق خواهد بود. بر پایهٔ گزارشی از ابن تیمیه (همانجا) محمدبن عیسیٰ در ماجرای محنه برای مناظره با احمد بن حنبل فراخوانده شده بود.

محمد بن عیسیٰ از پیروان حسین بن محمد نجار بوده، و برغوثیه از شاخه‌های فرقهٔ نجاریه محسوب می‌شده است (بغدادی، ۲۰، ۱۲۶ـ۱۲۷؛ قس: فخرالدین، ۱۰۴ـ۱۰۵). نجاریه و شاخه‌های منشعب از آن، از جمله برغوثیه که بیشتر در منطقهٔ ری و اطراف آن می‌زیستند و شمار فرق آنان افزون بر ۱۰ بود (نک: بغدادی، ۲۰؛ ابن مرتضیٰ، ۳۳؛ شهرستانی، ۸۸/۱)، در مواردی مثل مسألهٔ صفات الٰهی و خلق قرآن و نفی رؤیت خداوند با معتزله همداستان بودند، اما در مسألهٔ خلق اعمال و استطاعت، از ایشان جدا شده، و به جبرگرایان پیوسته بودند (بغدادی، ۲۰، ۱۲۶ـ۱۲۷؛ شهرستانی، ۸۸/۱ـ۸۹؛ فخرالدین، همانجا).

شهرستانی (۹۰/۱) برغوث، حسین بن محمد نجار و بشر بن غیاث مریسی را متقارب المذهب دانسته است و این باور مشترک را که ارادهٔ خداوند به هر آنچه از پیش علم به حادث شدن آن دارد، تعلق می‌گیرد، به هر سه نسبت می‌دهد. اعتقاد به اِرجاء (اشعری، ۲۸۵) به عنوان صفت عمومی فرق جبرگرا (ابن مرتضیٰ، ۲۴) ــ که احتمالاً آمیخته باباورهای حنفی نیز بوده (وات، «دورهٔ شکل گیری[1]...»، 145) ــ می‌توانسته است قدر مشترک برغوث و بشر بن غیاث باشد. بدین‌گونه، محمدبن عیسیٰ برغوث و دیگر فرق نجاریه در بستری از اندیشه‌هایی بالیدند که در عین باور به جبرگرایی، متضمن رگه‌هایی از اعتزال و ارجاء بود و در عین حال می‌توانست در چهار چوب اندیشه‌های جهمیه نیز جایگاه خود را حفظ کند (نک: اشعری، ۲۸۴ـ۲۸۵، که بسیاری از عقاید نجار و برغوث را ذیل باورهای جهمیه آورده است). از این‌رو، اگر چه به باور برخی برغوث در ایجاد یک منظومهٔ فکری منسجم و هماهنگ چندان موفق نبود، اما بدون شک نقش او و همفکرانش را در توسعه و بسط نظریات کلامی به طور اعم و در شکل گیری عقاید اشعری و پیروانش، و نهایتاً آنچه به عنوان اعتقادات عمومی اهل سنت و جماعت تثبیت گردید، نمی‌توان نادیده گرفت (وات، «اختیار...[2]»، 111-112).

مخالفت محمد بن عیسیٰ با نجار در دو موضوع کلامی، وی را از جملهٔ پیروان نجار متمایز می‌ساخت. نخست در قضیهٔ کسب که وی برخلاف نجار اعتقادی بدان نداشت و با وجود باور به استطاعت همراه با فعل (ابن حزم، همانجا؛ ابن فورک، ۳۳۴ـ ۳۳۵)، از فاعل نامیدن مکتسب اجتناب می‌ورزید (بغدادی، ۱۲۷) و نظریهٔ کسب را که ضراربن عمرو و نجار، برای خروج از برخی بن بستهای جبرگرایی در طرح و بسط آن کوشیدند، نمی‌پذیرفت. دیگر آنکه در مسأله متولدات قائل بود که خداوند در طبیعت اشیاء اموری را به ودیعت نهاده است که باعث می‌شود آثار تولید شده از آنها غیر مستقیم به خداوند منتسب باشد؛ به

1. *The Formative ...*　　2. *Freee Will ...*

عنوان مثال به هنگام پرتاب سنگ، حرکت سنگ در هوا، ایجاب طبیعت سنگ است و لذا حرکت سنگ در هوا به هنگام پرتاب فعل خداوند است (همانجا؛ نیز نک‌: وات، همان، 110).

وات (همان، 115-112) محمد بن عیسیٰ برغوث و محمد بن حرب ــ یکی از خوارج مذکور در *مقالات* اشعری ــ را به دلایلی یکی دانسته، و تریتون (نک‌: EI²) محمد بن عیسیٰ مذکور در *مقالات* اشعری (ص۵۵۲) را همان برغوث دانسته است (قس: زریاب، ۱۲۹، که این احتمال را بعید می‌داند). وی همچنین برخی آراء کلامی را که برغوث از دیگران نقل کرده، و ابن ابی الحدید در *شرح نهج البلاغه* (۲۲۷/۳، ۲۲۸) بدانها اشاره کرده، آراء خود برغوث دانسته است.

از برغوث اثری بر جای نمانده، و تنها برخی آراء کلامی وی به طور پراکنده در منابع ذکر شده است (مثلاً نک‌: خیاط، ۱۳۳ـ۱۳۴؛ اشعری، ۳۳۰ـ۳۳۱، ۵۴۰ـ۵۴۱). از جمله اینکه وی همچون معتزله، به نفی رؤیت خداوند با چشم ظاهر در هر دو جهان قائل بوده است، اما بر این باور بوده که خداوند قادر است چشم را به دل تبدیل کند و به چشم توانایی دل ببخشد و در این صورت انسان خداوند را با چشم دل ببیند (همو، ۲۸۵). همچنین گفته شده که وی صفات جواد و متکلم را درخداوند صفات ثبوتی نمی‌دانسته است، بدین معنی که جواد به معنای نفی بخل، و متکلم به معنی ناتوان نبودن از تکلم است (همو، ۲۸۴). نیز اعتقاد به اینکه خداوند با ذاتش تکلم می‌کند، به او نسبت داده شده است (EI²؛ پیترز، 283, 341).

مآخذ: ابن ابی الحدید، عبدالحمید، *شرح نهج البلاغة*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۷۹ق/۱۹۵۹م؛ ابن تیمیه، احمد، *منهاج السنة النبویة*، بیروت، دارالفکر؛ ابن حزم، علی، *الفصل*، به کوشش محمد ابراهیم نصر و عبدالرحمان عمیره، حجاز، ۱۴۰۲ق؛ ابن فورک، محمد، *مجرد مقالات الشیخ ابی الحسن الاشعری*، به کوشش دانیل ژیماره، بیروت، دارالمشرق؛ ابن مرتضی، احمد، *المنیة و الامل*، به کوشش محمد جواد مشکور، دارالفکر، ۱۳۹۹ق/۱۹۷۹م؛ ابن ندیم، *الفهرست*؛ اشعری، علی، *مقالات الاسلامیین*، به کوشش هلموت ریتر، ویسبادن، ۱۴۰۰ق/۱۹۸۰م؛ بغدادی، عبدالقاهر، *الفرق بین الفرق*، به کوشش محمد زاهد کوثری، قاهره ۱۳۶۷ق/ ۱۹۴۸م؛ خیاط، عبدالرحیم، *الانتصار*، به کوشش نیبرگ، قاهره، ۱۳۴۴ق/ ۱۹۲۵م؛ زریاب، عباس، «برغوثیه»، *دانشنامهٔ جهان اسلام*، تهران، ۱۳۷۶ش، ج ۳؛ شهرستانی، محمد، *الملل و النحل*، به کوشش عبدالعزیز محمد وکیل، قاهره، ۱۳۸۷ق/۱۹۶۸م؛ فخرالدین رازی، *اعتقادات فرق المسلمین و المشرکین*، به کوشش علی سامی نشار، قاهره، ۱۳۹۸ق/۱۹۷۸م؛ قاضی عبدالجبار، *فرق و طبقات المعتزلة*، به کوشش علی سامی نشار و عصام الدین محمدعلی، قاهره، ۱۹۷۲م؛ نیز:
EI²; Peters, J. R. T. M., *God's Created Speech*, Leiden, 1976; Watt, W. M., *The Formative Period of Islamic Thought*, Edinburgh, 1973; id., *Free Will and Predestination in Early Islam*, London, 1948.

مسعود حبیبی مظاهری

بَرْف، از پدیده‌های جوی که اغلب طبیعی‌دانان قدیم، در چگونگی پیدایش آن سخنانی گفته‌اند. در این مقاله نخست آراء یونانیان، با تکیه بر *الآثار العلویه*، نوشتهٔ ارسطو، و رساله‌ای به همین نام از تئوفراستوس و نیز *الآراء الطبیعیه* منسوب به پلوتارک که امروزه آن را از آئتیوس آمدی می‌دانند، نقل، و سپس تأثیر آنها بر نظرات دانشمندان مسلمان بررسی شده است.

آناکسیمنس گمان داشت که هرگاه باران یخ بزند، برف پدید می‌آید و اگر در این هنگام با آب و هوا آمیخته شود، تگرگ تولید می‌شود («الآراء...»، ۱۴۵؛ ظاهراً وصف این دو پدیده جابه‌جا شده است). در ضمن نظریه‌ای که به فیثاغورس و پیروان او منسوب شده، آمده است که هوای پدید آورندهٔ برف و باران سردتر از هوای پدید آورندهٔ تگرگ است، در حالی که محل پدید آمدن آنها گرم‌تر از محل تولد تگرگ است (ابن رشد، ۶۹ـ۷۰؛ قدما عموماً این نکته را قبول داشتند). به گفتهٔ ابن رشد، اسکندر افرودیسی این مطالب را از *الآثار العلویهٔ* ارسطو نقل کرده، ولی ارسطو در این کتاب چنین مطلبی را از آنها یاد نکرده است. ارسطو خود، بارش باران، برف و تگرگ را پی‌آمدِ سرد شدن ابر می‌دانست (ص 77). ابن بطریق در ترجمهٔ این سخن ارسطو افزوده است که آب تنها در جایی که ابر وجود دارد، یخ می‌زند (ص ۳۸) و ابن رشد همان کلمات را به ترتیبی دیگر ذکر کرده است (ص ۶۷).

به نظر ارسطو برف و شبنمِ یخ‌زده دارای علتی مشابهند؛ تنها تفاوت میان آنها در درجه و مقدار [ماده] (تفاوت کمّی) است، زیرا برف بر اثر یخ زدن ابر (بخار بسیار) و شبنم یخ‌زده بر اثر یخ زدن بخار [اندک گرد آمده در یک روز]، یعنی شبنم، تولید می‌شود. از این‌رو، برف نشانهٔ سرزمین یا فصل سرد است. همین رابطه میان باران (ه‌ م) و شبنم برقرار است، زیرا ابرها تا زمانی که گرمای خیزانندهٔ بخارات از آنها بیرون نرفته باشد، و پیش از غلبهٔ سرما بر آنها، یخ نمی‌زنند (همانجا؛ نیز: المپیدُروس، ۱۰۰ـ۱۰۱؛ قس: حنین، ۳۵). ابن بطریق کم و بیش مفهوم کلی سخن ارسطو را رسانده است؛ اما چند خطا و کاستی و فزونی، از جمله نکاتی دربارهٔ نرمی دانه‌های ابر و سختی دانه‌های شبنمِ یخ‌زده، در ترجمه دیده می‌شود (ص ۳۸ـ۳۹). ابن رشد نیز کم و بیش از ابن بطریق پیروی کرده است (ص ۶۷ـ۶۸).

ارسطو همچنین آورده است که عموماً بارشهای شدید تگرگ در نواحی معتدل‌تر و بارشهای شدید برف در نواحی سردتر رخ می‌دهد (ص 81-77). تئوفراستوس شاگرد ارسطو می‌پنداشت که اگر ابر، پیش از آنکه بر اثر سرما به آب تبدیل شود (منعقد شود)، یا [پس از تبدیل آن به آب، اما] پیش از گرد آمدن قطرات آب و پیوستن آنها به یکدیگر و در حالی که هوا میان قطرات بسیار ریز آب فاصله انداخته، یخ بزند، آنگاه برف تشکیل خواهد شد؛ زیرا درون برف هوای بسیاری به دام افتاده است. چون برف بسیار نرم است و اگر با دست فشرده شود، حجمش کم می‌شود و اگر آن را به آب تبدیل کنیم، از مقدار بسیاری برف، تنها مقداری اندک آب حاصل می‌شود؛ علت سفیدی برف نیز بسیاری هوا در آن است، زیرا همهٔ اجسامی که هوای بسیار در آنها به دام افتاده است، سفیدند، مانند کف و مخلوط همزدهٔ روغن و آب. علت سفیدی شبنم یخ‌زده نیز همین است، زیرا همان چیزی که در بخش بالایی سپهر موجب پدید آمدن برف می‌شود، در پایین موجب پدید آمدن شبنم یخ‌زده می‌گردد (ص ۱۳۹ـ۱۴۲؛ حسن بن بهلول، ۳۱۵ـ۳۱۷، نکتهٔ اخیر از

معدود مواردی است که او بر نظر ارسطو صحه گذارده است).

در کتاب *سر الخلیقة و صنعة الطبیعه*، منسوب به آپولونیوس تیانایی نظر مؤلف دربارهٔ برف چنین آمده است: «هرگاه بخار از پایین زمین به بالا برسد و سرما بر آن چیره گردد و گرمایی که آن را بدان بالا رسانده است، از آن بگریزد، اگر بادها آن بخارات را نپراکند و بفشارد، به صورت آب [به سوی زمین] بازمی‌گردد؛ اما به سبب بیرون رفتن گرما از آن سنگین می‌شود و باز به صورت بخاری انبوه در می‌آید که برخی اجزاء آن به برخی دیگر می‌پیوندد و اگر سرمای هوا بر این بخار بسیار گردد، آن بخار را در حالی که به سوی پایین روان است، جامد می‌کند و این بخار جامد همان برف است» (ص ۲۱۸). المپیدروس نیز در تفسیر *الآثار العلویهٔ* ارسطو دربارهٔ برف چنین گفته است: علت پدید آمدن برف، همان علت پیدایش باران است. فرق میان برف و باران آن است که باران بر اثر استحالهٔ بخار به آب به سبب سرمایی اندک پدید می‌آید؛ در حالی که برف بر اثر انجماد بخار پیش از تبدیل شدن به آب، پدید می‌آید که ناشی از سرمای بسیار است؛ و اگر بخار جامد شود، سنگین می‌شود و چون سنگین شد، به سوی پایین می‌رود. نقش شدت سرما در پدید آمدن یکی از این دو پدیده از آنجا معلوم می‌شود که باران در جاهای سرد که سرمای آن شدید نیست، می‌بارد. در این مواضع برف یا بسیار اندک می‌بارد، یا اصلاً نمی‌بارد؛ اما برف مختص مواضع بسیار سرد است. وی همچنین بر آن بود که غالباً برف در جاهای بسیار سرد، ولی تگرگ در مناطقی که هوای غالباً صاف دارد، می‌بارد (ص ۱۰۰-۱۰۲).

آراء طبیعی‌دانان مسلمان: ابن رین می‌پنداشت که اگر بخارِ ترِ گرد آمده در هوا [هنگام فرایند بارش باران] با هوایی سخت سرد برخورد کند، این باران برف خواهد شد (ص ۲۴). کِندی نخست علت بارش باران، برف و تگرگ را انبوه شدن بخارات موجود در جو (نزد او معمولاً همان هوا) بر اثر «اسباب علوی و سفلی» خوانده، و سپس دربارهٔ برف چنین گفته است: «هرگاه سرمای جوی که از هوای میان زمین و ابر باران‌زا بالاتر (بالای ابر) است، بسیار شود، و باران ابر را به شدت فرو چکاند، آنگاه جو سرد (هوای زیر ابر) را در تبدیل آن (ابر یا قطرات باران؟) به برف یاری می‌دهد و پیش از آنکه آن [قطرات] از جو سرد بگذرند، سرما آنها را جامد می‌کند و به سان قطراتی فرو می‌نشینند. اندازهٔ این ذرات جامد متناسب اندازهٔ قطرات است، هنگامی که هوای نزدیک سطح زمین گرم است، اگر دانه‌های جامد بزرگ باشند، می‌توانند پیش از آب شدن از این ناحیه عبور کنند و به صورت برف به زمین برسند؛ و اگر برای این کار ضعیف باشند، پیش از آنکه به زمین برسند، ذوب می‌گردند و باران می‌شوند...» (ص ۸۴ - ۸۵).

حنین بن اسحاق در گزیده‌ای که از *الآثار العلویهٔ* ارسطو فراهم کرده، در این باره آورده است: اگر سرمایی شدید بر بخاری اندک هجوم آورد، آن بخار را به شبنم یخزده (جلید) تبدیل می‌کند و اگر بخار برخاسته بسیار و سرمایی که بر آن می‌زند، بسیار شدید باشد، آن بخار به برف بدل می‌گردد (ص ۳۵؛ نیز نک: مقدسی، ۳۱/۲؛ حسن بن بهلول، ۲۹۱؛ هر دو این سخن را از حنین نقل کرده‌اند). پس فرق میان شبنم یخزده و برف دو خصلت است: یکی بسیاری یا کمی بخار، همانگونه که تفاوت میان باران و شبنم نیز همین است؛ تفاوت دیگر آنکه شبنم یخزده از بخار یخزده در هوا، و نه در ابر، پدید می‌آید؛ در حالی که برف از ابری که در هوا یخ می‌زند، تولید می‌شود (حنین، همانجا). مقدسی تنها بخش نخست سخن حنین دربارهٔ برف و شبنم یخزده را تکرار کرده (همانجا)، اما حسن بن بهلول علاوه بر تکرار همین بخش، به آراء تئوفراستوس دربارهٔ برف و شبنم یخزده نیز اشاره کرده است (ص ۲۹۱، ۳۱۵-۳۱۷؛ قس: حنین، همانجا؛ تئوفراستوس، ۱۳۹-۱۴۲).

اخوان‌الصفا برآن بودند که اگر سرما مفرط باشد، قطرات ریز در ابر باران‌زا یخ می‌زنند و از این فرایند جَلید و برف پدید می‌آید (گویا اخوان‌الصفا برخلاف دیگر مؤلفان عربی نویس، جلید را مترادف ثَلْج (برف) و نه مترادف صَقیع (شبنم یخزده) به کار برده‌اند)؛ زیرا سرما اجزاء آبی را جامد می‌کند و آنها را با اجزاء هوایی می‌آمیزد، پس به نرمی پایین می‌آید و از این‌رو، برخلاف تگرگ (بَرَد) و باران فرود برف سریع نیست (*رسائل*...، ۷۴/۲؛ نیز نک: قزوینی، ۸۷).

ابن سینا آورده است که اگر قطرات خرد آب پیش از فشرده شدن و تبدیل به [قطرات درشت] آب، یخ بزنند، دانه‌هایی ایجاد می‌کند که همان برف است. وی همچنین بر آن بود که سرمای شدید زمستان اجازه نمی‌دهد که ابر باران‌زا به آب و سپس به تگرگ تبدیل گردد، بلکه مستقیماً به برف تبدیل خواهد شد (*الشفاء*، ۳۶-۳۷، نیز نک: *دانشنامه*...، ۶۷، *النجاة*، ۳۱۰). او نیز به پیروی از ارسطو بر آن بود که نسبت باران به برف مانند نسبت شبنم به شبنم یخزده است و باد در ایجاد برف و شبنم یخزده مؤثر است (*الشفاء*، ۳۸).

اسفزاری مؤلف رسالهٔ فارسی *آثار علوی*، بر آن بود که هرگاه بخاری از آب گرم برخیزد (اغلب قدما، تقریباً جز ابوریحان بیرونی، به پیروی از ارسطو بر آن بودند که این بخار زودتر از بخار برخاسته از آب سرد، یخ می‌بندد، در این باره، نک: کرامتی، ۲۰۹، ۲۳۰، ۲۴۲، ۲۵۲-۲۵۳، ۲۶۲-۲۶۳)، و به هوای سرد رسد و سرما چندان شدید باشد که این بخار پیش از تبدیل شدن به آب منعقد گردد، برف پدید می‌آید. وی همچنین نخستین کسی است که به اشکال منظم بلورهای برف توجه داشته است (ص ۱۲-۱۳). اُلاوس ماگنوس، اسقف اعظم اوپسالا (سوئد) نخستین دانشمند اروپایی بود که در ۱۵۵۵م دربارهٔ شکل منظم بلورهای برف سخن گفت (*بریتانیکا*، ماکرو، XVI/911). اما اسفزاری حدوداً ۴۵۰ سال پیش از وی در این باره چنین گفته است: «اختلاف اشکال از چند سبب بود: یکی آنکه اجزاء صغار تولد کند، و باد مر آن اجزاء را به هم پیوندانَد و چون به هم پیوندد، جملت بر زمین آید، و چون برودت بر قدری از بخار مستولی شود، و آن بخار را بینداند، جرم آن بخار کمتر شود، و نقصان که اندرو پدید آید، آن جوهر را متشنج گرداند. اگر آن تشنج او از ۳ جانب بود، شکل آن برف مثلث گردد و اگر از ۴ جانب بود، مربع گردد و اگر از ۶

جهت بود، مسدس گردد و به هیچ وجه مخمس نشود و آن را سبب طبیعی است و این جایگه جای بیان آن نیست و اگر چنان است که این تشنج از همهٔ جوانب یکسان بود، شکل آن برف گرد (مانند چند ضلعی منتظم) آید و اگر تشنج از همهٔ جوانب یکسان نبود و از بعضی جوانب زیادت باشد، بر حسب آن اختلاف شکل آن برف مضرّس آید و برف را بیرون از این اشکال نباشد» (همانجا). وی همچنین افزوده است که اگر سرما بسیار شدید باشد، بخاری که نزدیک زمین است، می‌بندد و مانند برف تنک بر زمین می‌نشیند که آن را به عربی جلید و به پارسی پَشَک می‌خوانند (ص ۱۵). او همچنین علت برفگیر بودن نواحی مرتفع، به ویژه قلل کوهها را نزدیکی بیشتر این نواحی به مرکز زمهریر دانسته است (ص ۳۷).

گفتنی است که شهمردان بن ابی الخیر رازی در دانشنامهٔ فارسی خود موسوم به *نزهت‌نامهٔ علایی* تمامی کتاب اسفزاری را بی کم و کاست آورده است. ابن سهلان در رسالهٔ فارسی *السنجریه* تقریباً همان نظریهٔ اسفزاری را در نهایت اختصار نقل کرده است (ص ۲۱). مسعودی مروزی ریاضی‌دان و طبیعی‌دان نامی ایرانی در این باره کم وبیش نظریهٔ اسفزاری را بازگو کرده است؛ با این تفاوت که وی می‌پنداشت باد در پیدایش برف یا بزرگ‌تر شدن دانه‌های آن نقشی اساسی دارد. وی دربارهٔ شکل برف نیز همان سخن افزاری را (البته نه به طور کامل) تکرار کرده است (ص ۹۳-۹۴). زکریای قزوینی نیز بر آن بود که اگر سرما مفرط باشد، بخار را در ابر باران‌زا می‌فشرد و به برف تبدیل می‌کند، زیرا «اجزاء مائی منجمد شود و به اجزاء هوایی مختلط شود، پس به آهستگی فرود آید، به خلاف باران و تگرگ» (ص ۸۷). وی همچنین بر آن بود که در جایی که برف می‌بارد، رعد و برق پدید نمی‌آید، زیرا شدت سرما بخار دخانی را (که پدید آورندهٔ رعد و برق است) فرو می‌نشاند (ص ۹۰). آراء دانشمندان بعدی اغلب تکرار همین آراء است. گفتنی است که در احکام نجوم، اتصال ماه یا خورشید به زحل نشانهٔ «باران و برف آرمیده» بوده است (بیرونی، ۴۹۹).

خواص دارویی: در برخی مآخذ پزشکی و تاریخی، به برخی درمانهای غیرمعمول با بهره‌گیری از برف اشاره شده است. به طور مثال اسحاق بن عمران (ه م) با خوراندن برف بسیار به ولی نعمت خود، شیری را که نزدیک بود ریه‌های او را پر کند، منجمد کرد و سپس بیرون آورد (ابن جلجل، ۸۵). اما در مآخذ داروشناسی دورهٔ اسلامی کمتر دربارهٔ خواص دارویی برف سخن رفته، و در اغلب آنها نیز مضرات خوردن برف به مراتب بیش از فواید آن یاد شده است. ابن بیطار در ذیل مدخل «ثلج و جلید» به نقل از جالینوس آورده است که خوردن برف و نوشیدن برفاب برای بیرون آوردن زالویی که به حلق چسبیده باشد، سودمند است (۱۵۱/۱). رازی نیز به نقل از ابن ماسه آورده است که برف به ویژه برای پیرمردان و کسانی که معده‌های سرد دارند، مضر است؛ در مفاصل دردهای دیرپا (عسرة الانحلال) پدید می‌آورد، با حبس کردن بخارات بدن و سپس سرد نمودن آنها موجب از بین رفتن گرمای غریزی و در نتیجه تشنگی می‌گردد؛ برای اعصاب نیز ضرر دارد. رازی خود بر آن بود که باید از برف پرهیز کرد (۲۰/۲۲۵-۲۲۶).

ابن ماسویه آبی را که با برف سرد شده باشد (و نه برفاب)، بهتر از برف می‌دانست و بر آن بود که هرگاه کسی ناچار به خوردن آن شود، باید پیوسته به گرمابه رود و روغن سوسن و نرگس به تن خود بمالد (نک: ابن‌بیطار، همانجا). ابن سینا نیز تقریباً تمامی آنچه را رازی در *الحاوی* آورده است، با اندکی تغییر یاد کرده، و افزوده است که برف برای کسانی که بدنشان اخلاط سرد تولید می‌کند، مضر، و برفاب برای درد دندان گرم سودمند است (*القانون*، ۴۵۰/۱). ابن بطلان دربارهٔ برف و یخ آورده است: سرد به طبع و خشک به عرض است و برف هرچند سرد و خشک است، بر حسب تأثیر حکم باید کردن، زیرا که وقت بود که ترطیب دهد (خاصیت تری داشته باشد). بهترینش آن است که از آبی خوش باشد، هضم طعام را سودمند و بَرّ و سینه را بد است. دفع مضرتش به ریاضت و گرمابه باید کرد، [درد] مفاصل و تشنج تولد کند؛ برای مزاجهای گرم و جوانان مفید است. در تابستان و شهرهای جنوبی مفید است. بدترین برف و یخ آن است که بر معادن و جایگاههای پلید نشسته باشد. او دربارهٔ برفاب نیز چنین گفته است: طبعش سرد، و بهترینش برف پاک با آب روان است، هضم طعام را منفعت دارد و سرفه را مضرت، دفع مضرتش به اندک اندک خوردن باید کرد. سردی تولد کند و مزاج گرم و خشک و جوانان را نیک باشد. هر که عادت کرده باشد که آبهای سرد خورد، چون آب مزمل و آب چشمه‌های سرد، او را به برف حاجت نباشد. و آن به که گرد برف نگردد، چه اگر برف در حالْ اثر بد خویش ظاهر نکند، در ابتدای پیری مضرتهای آن پیدا شود، خاصه مبتلایان به نقرس را و کسانی را که آلات شکم ایشان ضعیف بود (ص ۱۱۰-۱۱۳).

داوود انطاکی نیز در این باره به برخی نکات تازه اشاره کرده است. به گفتهٔ وی برف سرد از درجهٔ سوم و خشک از درجهٔ دوم است. برفی که زمانی دراز بر زمین مانده باشد، به سبب گرمای عَرَضی موجود در آن (ناشی از بخارات برخاسته از زمین) تشنگی بسیار می‌آورد، در تبهای گرم، جَرَب، خارش و ضعف معدهٔ ناشی از گرمی، بسیار سودمند است. همهٔ جانوران، جز آدمی را فربه می‌کند، مصلح آن قرنفل و عسل است (۱۰۱/۱). عقیلی نیز افزون بر گردآوری همهٔ آراء یاد شده، افزوده است که نهادن ضماد برف بر پیشانی موجب قطع رعاف (خون دماغ) می‌شود (ص ۲۸۶).

مآخذ: «الآراء الطبیعیة»، منسوب به پلوتارک، ترجمهٔ قسطا بن لوقا، همراه *فی النفس* ارسطو، به کوشش عبدالرحمان بدوی، بیروت/کویت، ۱۹۵۴م؛ ابن بطریق، یحیی، *الآثار العلویة*، ترجمه و تحریر متئولوگیکای ارسطو، به کوشش کازیمر پترایتس، بیروت، ۱۹۶۷م؛ ابن بطلان، مختار، *تقویم الصحة*، ترجمهٔ کهن فارسی، به کوشش غلامحسین یوسفی، تهران، ۱۳۶۶ش؛ ابن بیطار، عبدالله، *الجامع لمفردات الادویة و الاغذیة*، قاهره، ۱۲۹۱ق؛ ابن جلجل، سلیمان، *طبقات الاطباء و الحکماء*، به کوشش فؤاد سید، قاهره، ۱۹۵۵م؛ ابن ربن، علی، *فردوس الحکمة*، به کوشش محمد زبیر صدیقی، برلین، ۱۹۲۸م؛ ابن رشد، محمد، *تلخیص الآثار العلویة*، به کوشش جمال‌الدین علوی، بیروت، ۱۹۹۴م؛ ابن سهلان، عمر، «الرسالة السنجریة فی الکائنات العنصریة»، *دو رساله دربارهٔ آثار علوی*، به کوشش محمدتقی دانش‌پژوه، تهران، ۱۳۳۷ش؛ ابن سینا، *دانشنامهٔ*

علایی، طبیعیات، به کوشش محمد مشکوة، تهران، ۱۳۳۱ش؛ همو، *الشفاء*، طبیعیات، المعادن و الآثار العلویة، به کوشش ابراهیم مدکور و دیگران، قاهره، ۱۳۸۵ق/۱۹۶۵م؛ همو، *القانون*، قاهره، ۱۲۹۱ق؛ همو، *النجاة*، به کوشش محمدتقی دانش‌پژوه، تهران، ۱۳۶۴ش؛ اسفزاری، مظفر، *آثار علوی*، به کوشش محمدتقی مدرس رضوی، تهران، ۱۳۵۶ش؛ المپیدروس، «تفسیر... لکتاب ارسطاطالیس فی الآثار العلویة»، ترجمهٔ حنین بن اسحاق، *شروح علی ارسطو مفقودة فی الیونانیة*، به کوشش عبدالرحمان بدوی، بیروت، ۱۹۷۱م؛ انطاکی، داوود، *تذکرة اولی الالباب و الجامع للعجب العجاب*، بیروت، المکتبة الثقافیه؛ بیرونی، ابوریحان، *التفهیم*، به کوشش جلال‌الدین همایی، تهران، ۱۳۵۱ش؛ تئوفراستوس، «الآثار العلویة»، ترجمهٔ کهن عربی، چ تصویری، مجلة *تاریخ العلوم العربیة و الاسلامیة*، به کوشش فؤاد سزگین، فرانکفورت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۴م، ج ۱؛ حسن بن بهلول، *الدلائل*، چ تصویری، به کوشش فؤاد سزگین، فرانکفورت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ حنین بن اسحاق، *جوامع... لکتاب ارسطوطالیس فی الآثار العلویة*، به کوشش هانس دایبر، آمستردام/آکسفرد، ۱۹۷۵م؛ رازی، محمد بن زکریا، *الحاوی*، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۷ق/ ۱۹۶۷م؛ *رسائل اخوان الصفا*، بیروت، ۱۹۵۷م؛ *سر الخلیقة و صنعة الطبیعة*، منسوب به آپولونیوس تیانایی، ترجمهٔ کهن عربی، به کوشش اورزولا وایسر، حلب، ۱۹۷۹م؛ عقیلی علوی‌شیرازی، محمدحسین، *مخزن الادویة*، تهران، ۱۳۵۵ش؛ قزوینی، زکریا، *عجائب المخلوقات*، بیروت، دارالتحریر للطبع و النشر؛ کرامتی، یونس، «آثار دانشمندان ایرانی دربارهٔ آثار علوی و تأثیر نظریات طبیعی‌دانان یونانی بر آنها»، *تاریخ علم در اسلام و نقش دانشمندان ایرانی*، به کوشش محمدعلی شعاعی و محسن حیدرنیا، تهران، ۱۳۷۸ش؛ کندی، یعقوب، «فی علة الثلج و البرد و البرق و الصواعق و الرعد و الزمهریر»، رسائل، به کوشش محمد عبدالهادی ابوریده، قاهره، ۱۹۵۳م، ج ۲؛ مسعودی مروزی، محمد، «آثار علوی»، دو رساله دربارهٔ *آثار علوی*، به کوشش محمدتقی دانش‌پژوه، تهران، ۱۳۳۷ش؛ مقدسی، مطهر، *البدء و التاریخ*، به کوشش کلمان هوار، پاریس، ۱۹۰۱م؛ نیز:

Aristotle, *Meteorologica*, tr. H.D.P. Lee, London, 1952; *Britannica*, 1978.

یونس کرامتی

بَرق، از مهم‌ترین پدیده‌های جوی. دیدگاههای دانشمندان دورهٔ اسلامی در این باره، همچون نظرات آنان دربارهٔ دیگر آثار علوی (هم م، *ذیل*) بیشتر تحت تأثیر اندیشه‌های ارسطو و نیز دیدگاههای تئوفراستوس بوده است. در این مقاله، به پیروی از شیوهٔ دانشمندان کهن، به علل پدید آمدن رعد و صاعقه نیز توجه شده است. چنانکه خواهد آمد، بیشتر دانشمندان دورهٔ اسلامی در نقل آراء ارسطو به ترجمهٔ مغلوط ابن بطریق اعتماد کرده‌اند؛ اما برخی نیز به تفاسیر، شرحها یا تلخیصهای این اثر، همچون *جوامع* حنین، و تفسیر المپیدروس توجه داشته‌اند.

رعد و برق: به نظر ارسطو، بخارات خشکی (دربارهٔ بخار و دود، نک: هد، بخار) که در زمان تشکیل ابر در آن به دام می‌افتد، هنگام بیرون جستن از آن به ابرهای گرد خود می‌خورد و رعد را ــ که به صدای برخاسته از هیزم تر هنگام سوختن در آتش می‌ماند ــ پدید می‌آورد. علت گوناگونی این صدا، یک نواخت نبودن ابرها و نیز سوراخهای ناشی از کاهش غلظت آنهاست. این باد (بخار خشک) همیشه با آتشی ناب و لطیف (برق) می‌سوزد. برق پس از برخورد، و در نتیجه پس از رعد پدید می‌آید؛ اما بسیار زودتر حس می‌شود. ارسطو سپس آراء آناکساگوراس و امپدوکلس ــ و نیز شخصی به نام کلایدموس ــ را رد کرده است (ص 227-223؛ المپیدروس، ۱۴۱-۱۴۲؛ قس: ابن بطریق، ۸۱-۸۲؛ ابن رشد، *تلخیص...*، ۱۳۲-۱۳۴؛ نیز نک: ابن رین، ۲۴-۲۶، که خلاصهٔ نظرات ارسطو و بقراط را آورده است؛ کندی، ۸۰-۸۵، که تنها سخنان ارسطو را پیچیده‌تر بیان کرده است؛ ابن عمید، ۲۰ ب، که از کندی اقتباس کرده؛ نیز دایبر، 163-162 ,125؛ قس: «الآراء...»، ۱۴۵).

تئوفراستوس برخلاف دیگر طبیعی‌دانان کهن، پدید آمدن رعد یا برق بدون دیگری را ممکن شمرده است، اما به همزمانی این دو پدیده نیز اشاره کرده، و علل پدید آمدن رعد و برق، رعد بدون برق، برق بدون رعد، و پیش افتادن برق از رعد را برشمرده است (ص ۱۲۱-۱۲۸؛ حسن بن بهلول، ۳۰۸-۳۱۲).

حنین بن اسحاق هنگام تلخیص آراء ارسطو، شدت رعد و برق را با کیفیت ابر و مقدار بخار خشک داخل آن مربوط دانسته، و درست برخلاف وی به همزمانی پدید آمدن رعد و برق ــ و نیز علت زودتر حس شدن برق و بستگی این فاصلهٔ زمانی به فاصلهٔ ابر از زمین ــ اشاره کرده است (ص ۵۳-۵۵؛ نیز نک: حسن بن بهلول، ۳۰۰-۳۰۱؛ قس: ارسطو، 227؛ المپیدروس، ۱۴۲؛ ابن رشد، همان، ۱۳۳).

مقدسی سخن ارسطو را از روی *جوامع* حنین، یاد کرده، و آن را بهتر از آراء دیگران دانسته است (۲/۳۳-۳۴؛ قس: حنین، نیز «الآراء»، همانجاها). حسن بن بهلول نظر ارسطو را از *جوامع* حنین، و آراء تئوفراستوس را از روایت سریانی رسالهٔ او، یاد کرده است (همانجا، نیز ۳۰۸-۳۱۵؛ قس: حنین، همانجا؛ تئوفراستوس، ۱۲۱-۱۳۶).

اخوان الصفا بر آن بودند که رعد و برق همزمان پدید می‌آید، اما برق زودتر به چشم می‌رسد تا رعد به گوش؛ زیرا برق [از جنس] نور و روحانی پیکر است، اما رعد صوت است و جسمانی پیکر. آنان دربارهٔ پدید آمدن رعد و برق دو علت برشمرده‌اند که نخستین آنها کم و بیش همان نظر ارسطو (با تکرار مثال او) است (*رسائل...*، ۲/۷۵؛ قس: ارسطو، 227-223؛ ابن بطریق، همانجا). نیز بنابر نظر آنان ممکن است بخار [خشک] ذوب گردد و باد شود و درون ابر بچرخد و خواهد که بیرون آید و از این رو، آوازی بلند و بانگی شنیده شود، همان‌گونه که اگر باد در چیزی دمیده شود، صدایی از میان آن شنیده خواهد شد (*رسائل*، ۲/۷۵-۷۶؛ برگرفته از تئوفراستوس، ۱۲۱-۱۲۲: دلیل دوم برای رعد و تکرار مثال او؛ نیز حسن بن بهلول، ۳۰۸-۳۰۹).

ابن سینا در فن معادن و آثار علوی طبیعیات *شفا*، بر آن است که وزش باد در ابرهای انبوه و برخورد دود لطیف با آنها رعد و برق را ــ که همواره همراه یکدیگرند ــ پدید می‌آورد. به نظر ابن سینا چون بُرد چشم بیش از برد گوش است و شنیدن برخلاف دیدن نیازمند زمان است، رعد حتیٰ اگر همزمان با برق پدید آید، دیرتر شنیده می‌شود (قس: تئوفراستوس، ۱۲۷-۱۲۸). وی می‌افزاید که گاه خاموش شدن «بادِ افروخته» در ابر (یعنی برق)، رعد را پدید می‌آورد. پیداست که این سخنان برگرفته از روایت عربی ابن بطریق است، زیرا هر دو افزون بر تصریح نکردن به «پدید آمدن برق پس از رعد»، دیدگاه اخیر را که

تلفیقی از دیدگاههای آناکساگوراس، امپدوکلس و تئوفراستوس است، بیان کرده‌اند، در حالی که به فرض درستی این دیدگاه، برق باید پیش از رعد پدید آید (ابن سینا، *الشفاء*، ۶۸ـ۶۹؛ قس: ارسطو، همانجا؛ المپیدروس، ۱۴۱ـ۱۴۲؛ ابن بطریق، همانجا؛ ابن رشد، همان، ۱۳۲ـ۱۳۴؛حنین، همانجا؛ نیز نک:حسن بن بهلول،۳۰۰ـ۳۰۱؛ قس:«الآراء»، همانجا).

به نظر ابن سینا ممکن است که گاهی اوقات برق دیده شود، ولی رعد شنیده نشود (نه اینکه پدید نیاید). وی می‌افزاید: «سخن آن کس که پدید آمدن رعد را از برهم کشیده شدن ابرها می‌داند (یعنی تئوفراستوس، نک: ص ۱۲۳: دلیل هفتم برای پدید آمدن رعد؛ نیز نک: حسن بن بهلول، ۳۱۰) بعید است؛ مگر آنکه ابرها حرکاتی داشته باشند، چنانکه در احکام بادها آمده است». صدای رعدها بر حسب بادِ شکافنده و ابرهای شکافته شده، وضعیت ابرها نسبت به هم، شدت و ضعف برخورد، چگونگی خاموش شدن [آتش]... متفاوت است (ابن سینا، همان، ۶۹). ابن سینا سپس همچون ارسطو، آراء آناکساگوراس و امپدوکلس را ــ بدون یادکرد نامشان ــ رد کرده ست (همان، ۷۰؛ قس: ارسطو، 227, 229؛ ابن بطریق، ۸۲؛ ابن رشد، همان، ۱۳۴ـ ۱۳۵؛ «الآراء»، همانجا). او در *نجات* اگرچه همین سخنان را با تلخیص بسیار آورده، اما به دو نوع رعد اشاره کرده (ص ۳۱۵ـ۳۱۶)، و در *دانشنامهٔ علایی* نیز به اختصار در این باره سخن گفته است (ص ۷۲ـ۷۳)؛ اما آنچه در رسالهٔ ذکر *اسباب الرعد* منسوب به ابن سینا آمده (سراسر رساله)، در واقع بخش نخست رسالهٔ «الآثار العلویة» تئوفراستوس (ص ۱۲۱ـ۱۳۰) است.

اسفزاری در این باره دیدگاهی کم و بیش متفاوت از آراء دانشمندان پیش از خود داشته است. به نظر وی هرگاه بخار خشک یا تر به مرکز زمهریر برسد، بر اثر سرمای این ناحیه به سوی زمین بازمی‌گردد و با بخارات گرمی که از پایین به بالا می‌آیند، برخورد می‌کند «و از رفتن ایشان بر یکدیگر صوتی پدید آید که آن را رعد خوانند؛ و آن هوا که اندر میان این دو حرکت گرفتار آید، از افراط آن حرکت به غایت گرم گردد و مانند آتش بشود و آن را برق خوانند». وی سپس دربارهٔ احتمال شنیده نشدن رعد و نیز همزمانی این دو پدیده و نیز روحانی پیکر بودن برق و جسمانی پیکر بودن رعد به ترتیب از ابن سینا و اخوان الصفا پیروی می‌کند (نک: ص ۱۶ـ۱۷؛ قس: شهمردان، ۴۲۸ـ۴۲۹؛ *رسائل*، ۷۵/۲؛ ابن سینا، *الشفاء*، ۶۸ ـ۶۹، *دانشنامه...*، همانجا؛ نیز کرامتی، ۵۷ ـ۵۹، ۱۳۶ـ۱۳۷).

نظر ابن سهلان کم و بیش همان نظر ارسطوست، جز آنکه برخلاف او به شکافته شدن ابر از بالا نیز اشاره کرده است. وی سپس ضمن تأکید بر همزمانی پدید آمدن رعد و برق، دربارهٔ زودتر حس شدن برق ترجمهٔ کلمه به کلمهٔ بخشی از *شفا* و نیز مثال «جامه بر سنگ زدن گازر» را از *دانشنامهٔ علایی* آورده است (ص ۳۴؛ قس: ابن سینا، همانجاها). مسعودی مروزی با تکرار آراء ابن سینا (در *شفا*، *نجات* و *دانشنامهٔ علایی*) و اسفزاری، سببهای پدید آمدن رعد و برق را یاد کرده است (ص ۸۷ـ۸۹). سپس دربارهٔ همزمانی این دو و زودتر حس شدن برق، مطالب *شفا* و *دانشنامه* و سخن اسفزاری را با یکدیگر تلفیق، و آنها را دقیق‌تر ارائه کرده است. وی دربارهٔ علت دیرتر حس شدن رعد، مطالبی جالب توجه دربارهٔ چیستی صدا، ساختمان گوش انسان، اعصاب شنوایی و چگونگی شنیدن آواها افزوده است (ص ۸۹ ـ۹۰). او نیز همچون ابن سینا به احتمال شنیدن نشدن رعد به سبب دوری ابر اشاره کرده است (ص ۹۰). محمد بن محمود طوسی (سدهٔ ۶ق/۱۲م) نخست به شرح صاعقه پرداخته و سپس افزوده است: «اما برق همین معنی است که ابر و هوا در هم افتد چون سنگ و آهن، آوازی از آن پدید آید، آن را رعد خوانند و مردم اول برق بینند پس رعد شنوند، زیرا که حاسهٔ بصر تیزتر است از حاسهٔ سمع...» (ص ۷۸ـ۷۹). ابن رشد در هر دو شرح خود بر *آثار علوی* ارسطو ــ یعنی *تلخیص الآثار العلویه* (شرح متوسط) و *الآثار العلویه* (جوامع یا شرح صغیر) ــ علاوه بر شرح آراء ارسطو نکاتی را با استناد به دیگر دانشمندان به ویژه اسکندر افرودیسی و ابن سینا بدانها افزوده است. به نظر ابن رشد شاید علت رعد این باشد که دود پس از گرد آمدن و فشرده شدن در ابر با شدت و گرمی به این سو و آن سو رانده می‌شود. برق نیز آتش ملتهب درون ابر است («الآثار...»، ۵۴ـ۵۵).

قزوینی کم و بیش همان سخنان ابن سهلان را، بدون اشاره به نام او تکرار کرده است. گویا قزوینی در شرح علت زودتر حس شدن برق بیشتر به رسالهٔ مسعودی مروزی نظر داشته است. وی همچنین بر آن است که در زمستان و در جایهای سرد رعد و برق نخواهد بود، زیرا سرما از گرد آمدن آتش در ابر جلوگیری می‌کند یا آنکه در سرما آتش کمتر یافت می‌شود (ص ۸۹ـ۹۰).

در آثار فلسفی ـ کلامی پس از فخرالدین رازی معمولاً بخشی به طبیعیات اختصاص داده شده، و به رعد و برق نیز توجه شده است، اما هیچ نکتهٔ جدید و قابل ذکری در اینگونه آثار دیده نمی‌شود (مثلاً نک: سهروردی، ۳۴۸ـ۳۴۹).

چیستی صاعقه و علت پدید آمدن آن: اغلب طبیعی‌دانان قدیم صاعقه را همان برق دانسته‌اند که البته شدت و قدرتی بسیار افزون‌تر، ناشی از تضادی شدیدتر، دارد. بیشتر آنان تنها به این موضوع و بیان برخی مشاهدات بسنده کرده، و معمولاً صاعقه را جسمی لطیف با ستبریِ بس اندک شمرده‌اند (مثلاً نک: حسن بن بهلول، ۳۱۲ـ ۳۱۵؛ اسفزاری، ۳۲ـ۳۴؛ نیز طوسی، همانجا، که از او پیروی کرده است؛ شهمردان، ۴۳۸ـ۴۴۰؛ ابن سهلان، ۳۴ـ ۳۵؛ مسعودی، ۱۰۹ـ۱۱۰). اشکالات ترجمهٔ ابن بطریق موجب شد که طبیعی‌دانان دورهٔ اسلامی، تقریباً از نظر ارسطو در این باره بی‌خبر بمانند (ارسطو، 237,239؛ قس: ابن بطریق، ۸۷؛ ابن رشد، *تلخیص*، ۱۳۹؛ المپیدروس، ۱۴۳ـ۱۴۴). تئوفراستوس نیز به تفصیل دربارهٔ چیستی، علت پیدایش و پایین آمدن صاعقه (به جای بالا رفتن) و اینکه چرا بیشتر در بهار و نیز در مناطق

کوهستانی پدید می‌آید،سخن گفته است (ص۱۲۸ـ۱۳۶؛ حسن بن‌بهلول، همانجا).

مقدسی بر آن بود که صاعقه‌ها، به مَثَل، همانند پریدن شراره‌های آتش‌زنه‌اند و هنگامی پدید می‌آیند که حرارت خورشید و خشکی نیز بر برخوردِ منتهی به رعد و برق افزوده شود (۳۴/۲). حسن بن بهلول پس از نقل برخی از مشاهدات خود دربارهٔ صاعقه، به یکی از نظریات تئوفراستوس در این باره اعتراض کرده است (ص ۳۱۴ـ ۳۱۵). اخوان‌الصفا بر آن بودند که هرگاه ابر ناگهان و با شدتی بسیار [پیش از حالت پیدایش برق] بشکافد، صدایی ترسناک پدید می‌آید که بدان صاعقه گویند (*رسائل*، ۷۶/۲؛ برگرفته از تئوفراستوس، ۱۳۱: دلیل دوم برای صاعقه و مثالی که اندکی بعد آورده است).

ابن سینا بر آن بود که صاعقه بادِ ابریِ فروزانی است که هم نور و هم جرمش، به زمین می‌رسد و چون لطافت برق را ندارد، پرتو آن زود خاموش می‌شود؛ مادهٔ شکل دهندهٔ آن هم مختلف است. وی درمورد آثار صاعقه به برخی سخنان تئوفراستوس نیز اشاره کرده است. او در *دانشنامهٔ علایی* آورده است که برق «اگر گران بود و سوزان و سوی زمین آید، صاعقه بود» (ص ۷۳، *الشفاء* ۷۰ـ۷۱، قس: *النجاة*، ۳۱۶؛ تئوفراستوس، ۱۲۸ به).

ابن سهلان (همانجا؛ نیز نک: قزوینی، همانجا) سخنان ابن سینا در *شفا* و *دانشنامهٔ علایی* را با یکدیگر تلفیق کرده است؛ اما مسعودی افزون بر ابن سینا به سخنان اسفزاری نیز توجه داشته، و برخی مشاهدات خود و اسفزاری در این باره را یاد کرده است (همانجا).

مآخذ: «الآراء الطبیعیة»، منسوب به پلوتارک، ترجمهٔ قسطا بن لوقا، همراه *فی النفس* ارسطو، به کوشش عبدالرحمان بدوی، بیروت/کویت، ۱۹۵۴م؛ ابن بطریق، یحیی، *الآثار العلویة*، ترجمه و تحریر مثئورولوگیکای ارسطو، به کوشش کازیمیر پترایتس، بیروت، ۱۹۶۷م؛ ابن ربن، علی، *فردوس الحکمة*، به کوشش محمد زبیر صدیقی، برلین، ۱۹۲۸م؛ ابن رشد، محمد، «الآثار العلویة»، *رسائل*، حیدرآباد دکن، ۱۳۶۶ق/۱۹۴۷م؛ همو، *تلخیص الآثار العلویة*، به کوشش جمال‌الدین علوی، بیروت، ۱۹۹۴م؛ ابن سهلان، عمر، «الرسالة السنجریة فی الکائنات العنصریة»، دو رساله دربارهٔ *آثار علوی*، به کوشش محمدتقی دانش‌پژوه، تهران، ۱۳۳۷ش؛ ابن سینا، *دانشنامهٔ علایی*، طبیعیات، به کوشش محمد مشکوة، تهران، ۱۳۳۱ش؛ همو، *الشفاء*، طبیعیات، المعادن و الآثار العلویة، به کوشش ابراهیم مدکور و دیگران، قاهره، ۱۳۸۵ق/۱۹۶۵م؛ همو، *النجاة*، به کوشش محمدتقی دانش‌پژوه، تهران، ۱۳۶۴ش؛ ابن عمید، محمد، «مکاتبات...» (نک: مل، دایبر)؛ اسفزاری، مظفر، *آثار علوی*، به کوشش محمدتقی مدرس رضوی، تهران، ۱۳۵۶ش؛ المپیدروس، «تفسیر... لکتاب ارسطاطالیس فی الآثار العلویة»، ترجمهٔ حنین بن اسحاق، شروح علی *ارسطو مفقودة فی الیونانیة*، به کوشش عبدالرحمان بدوی، بیروت، ۱۹۷۱م؛ تئوفراستوس، «الآثار العلویة»، ترجمهٔ کهن عربی، چ تصویری، *مجلة تاریخ علوم العربیة و الاسلامیة*، به کوشش فؤاد سزگین، فرانکفورت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۴م، ج ۱؛ حسن بن بهلول، *الدلائل*، چ تصویری، به کوشش فؤاد سزگین، فرانکفورت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ حنین بن اسحاق، *جوامع... لکتاب ارسطوطالیس فی الآثار العلویة*، به کوشش هانس دایبر، آمستردام، آکسفرد، ۱۹۷۵م؛ *ذکر اسباب الرعد*، منسوب به ابن سینا، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۳ق؛ *رسائل اخوان الصفاء*، بیروت، ۱۹۵۷م؛ سهروردی، یحیی، «بستان القلوب»، *مجموعهٔ مصنفات شیخ اشراق*، به کوشش حسین نصر، تهران، ۱۳۵۵ش، ج ۳؛ شهمردان بن ابی الخیر، *نزهت نامهٔ علایی*، به کوشش فرهنگ جهانپور، تهران، ۱۳۶۲ش؛ طوسی، محمد، *عجایب المخلوقات*، به کوشش منوچهر ستوده، تهران، ۱۳۴۵ش؛ قزوینی، زکریا، *عجائب المخلوقات*، بیروت، دارالتحریر للطبع و النشر؛ کرامتی، یونس، هواشناخت، تهران، ۱۳۸۱ش؛ کندی، یعقوب، «فی علة الثلج و البرد و البرق و الصواعق و الرعد و الزمهریر»، *رسائل* به کوشش محمد عبدالهادی ابوریده، قاهره، ۱۳۷۲ق/۱۹۵۳م، ج ۲؛ مسعودی مروزی، محمد، «آثار علوی»، دو رساله دربارهٔ *آثار علوی*، به کوشش محمدتقی دانش‌پژوه، تهران، ۱۳۳۷ش؛ مقدسی، مطهر، *البدء و التاریخ*، به کوشش کلمان هوار، پاریس، ۱۹۰۱م؛ نیز:

Aristotle, *Meteorologica*, tr. H.D.P. Lee, London, 1952; Deiber, H., *Naturwissenschaft bei den Arabern im 10. Jahrhundert n. Chr.: Briefe des Abūl-Faḍl Ibn al-'Amīd (Gest. 360/970) an 'Aḍudad-daula*, Leiden, 1993.

یونس کرامتی

برق در باورهای عامه: از آنجا که برق، رعد و صاعقه از آشکارترین و رایج‌ترین پدیده‌های جوی بوده‌اند، در فرهنگ عامه باورهای بسیاری در این باره وجود دارد که گاه رنگ دینی نیز به خود گرفته است؛ این موارد از آن جمله‌اند:

۱. ریباس در اثر رعد و برق [صاعقه؟] بر سنگ کوه می‌روید (هدایت، ۱۲۱). اما در روایتی بسیار کهن که امروزه نیز میان روستاییان ایران رایج است، به شکافتن خاک و رویش قارچ بر اثر رعد، یا روییدن آن در سالهای پر رعد و برق اشاره شده است. بی‌تردید یکی از نامهای عربی قارچ، یعنی بنات (یا نبات) الرعد اشاره به همین موضوع دارد (دینوری، ۷۱؛ بیرونی، *الصیدنة*، ۵۴۰؛ ابن سمجون، ۱۶۱/۲؛ ابن بیطار، ۱۲۱/۱؛ انطاکی، ۸۶/۱، ۲۷۴؛ عقیلی، ۷۵۸، ۹۱۵).

۲. فرشتگان به امر خداوند ابرها را با تازیانه می‌رانند (برق)؛ و رعد نعرهٔ ابرهاست. در روایتی دیگر خداوند فرشته‌ها را شلاق می‌زند و در روایتی دیگر فرشته‌ها روی ابر ارابه می‌گردانند (هدایت، ۱۷۳).

۳. تمامی آبهای زمین به کوه قاف می‌رود و ابرها به آنجا می‌روند و چنان خود را از آب پر می‌کنند که دنبالهٔ آنها سنگین، و مانع پروازشان می‌شود. پس شمشیردارانی که بر دهانهٔ نقبی در کوه قاف ایستاده‌اند، به دنباله‌های ابرها ضربه می‌زنند تا آنها را قطع کنند. بر اثر این ضربات برق از ابرها می‌جهد. ابرها نیز خشمگین می‌شوند و می‌غرند (رعد). آنگاه فرشته‌ای ابرهای سیراب را با تازیانه می‌راند و باز هم از ابرها برق می‌جهد (اسدیان، ۱۴۱: از باورهای مردم ایلام).

۴. آذرخش خشم خداست که اگر بر کسی یا جایی فرو‌آید، می‌سوزاند و خاکستر می‌کند (همو، ۱۴۲).

۵. وقتی که غُرّه یِراق (رعد) می‌آید، اسب حضرت علی(ع) از میان ابرها به تاخت عبور می‌کند (همایونی، ۲۱۹).

اینگونه باورها گاه در آثار علمی نیز راه یافته است؛ مثلاً بیرونی به نقل از برخی مآخذ آورده است که هر رنگ الماس باید در زینت آلات عضوی خاص به کار رود ــ مثلاً آنکه به سیاهی می‌زند، باید در خلخال به کار رود ــ و اگر جز این باشد، صدای رعد این الماس را خواهد شکافت. البته بیرونی درستی این سخن را بسیار حیرت‌انگیز برشمرده، و در نادرستی آن دلیلهایی آورده است. او همچنین سخن کسانی را که پیدایش الماس را بر اثر اصابت برق و صاعقه می‌دانند، در شمار

خراقات دانسته است (*الجماهر*...، ۱۷۱-۱۷۲، ۱۷۴، ۱۷۴-۱۷۵).

مسعودی مروزی بر آن است که «اگر این مادهٔ صاعقه غلیظ و قوی باشد، چون بر زمین زند، فرو شود و حرارت ازو مفارقت کند و آن ماده منعقد شود؛ و او آن جوهر باشد که او را درخش خوانند و بعضی مردمان پندارند که الماس این است» (ص ۱۱۰-۱۱۱). البته خود واژهٔ درخش (قس: آذرخش) نیز به معنی برق (و گاه صاعقه) به کار رفته، و مثلاً در ابیاتی همچون: «اگر درخش بهاری زتیغ تو جهدی/ازخاک گوهر الماس رویدی نه گیاه» (منسوب به منوچهری) نیز احتمالاً به پدید آمدن الماس بر اثر آذرخش اشاره شده است (نک: *لغت‌نامه*...، ذیل درخش). جالب است که در برخی جواهرنامه‌ها در خواص الماس چنین آمده است: «هر که الماس با خود دارد، از صاعقه ایمن باشد» (نصیرالدین، ۶۹؛ نک: ابوالقاسم، ۸۲، که عبارات نصیرالدین را تکرار کرده است؛ زاوش، ۱۲۲).

حسن بن محمد قمی در *تاریخ قم* (تألیف: ۳۷۸ق) از نیزهٔ درازی با دو مهرهٔ آویخته از آن یاد کرده که برای «منع برق» (حفاظت از صاعقه) بر فراز منارهٔ بلندی بر سر کوه خور در روستای صرم نصب شده بوده است (ص ۶۷). گرچه وصف این ابزار (به ویژه دو مهرهٔ آویخته از آن) طلسمی را تداعی می‌کند، اما شکل و محل نصب آن، با برق‌گیرهای امروزی قابل مقایسه است.

مآخذ: ابن بیطار، عبدالله، *الجامع لمفردات الادویة و الاغذیة*، قاهره، ۱۲۹۱ق؛ ابن سمجون، حامد، *جامع الادویة المفردة*، چ تصویری، به کوشش فؤاد سزگین، فرانکفورت، ۱۴۱۲ق/۱۹۹۲م؛ ابوالقاسم کاشانی، عبدالله، *عرایس الجواهر*، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۴۵ش؛ اسدیان خرم‌آبادی، محمد و دیگران، *باورها و دانسته‌ها در لرستان و ایلام*، تهران، ۱۳۵۸ش؛ انطاکی، داوود، *تذکرة اولی الالباب*، بیروت، دارالفکر؛ بیرونی، ابوریحان، *الجماهر فی الجواهر*، به کوشش یوسف الهادی، تهران، ۱۴۱۶ق/۱۳۷۴ش؛ همو، *الصیدنة*، به کوشش عباس زریاب، تهران، ۱۳۷۰ش؛ دینوری، احمد، *النبات*، به کوشش برنهارد لوین، ویسبادن، ۱۳۹۴ق/۱۹۷۴م؛ زاوش، محمد، *کانی‌شناسی در ایران قدیم*، تهران، ۱۳۷۵ش؛ عقیلی علوی شیرازی، محمد حسین، *مخزن الادویة*، کلکته، ۱۲۵۹ق/۱۸۴۴م؛ قمی، حسن بن محمد، *تاریخ قم*، ترجمهٔ حسن بن علی قمی، به کوشش جلال‌الدین تهرانی، تهران، ۱۳۶۱ش؛ *لغت‌نامهٔ دهخدا*؛ مسعودی مروزی، محمد، «آثار علوی»، *دو رساله دربارهٔ آثار علوی*، به کوشش محمدتقی دانش‌پژوه، تهران، ۱۳۳۷ش؛ نصیرالدین طوسی، *تنسوخ‌نامهٔ ایلخانی*، به کوشش محمدتقی مدرس رضوی، تهران، ۱۳۴۸ش؛ هدایت، صادق، *نیرنگستان*، تهران، ۱۳۱۱ش؛ همایونی، صادق، *فرهنگ مردم سروستان*، مشهد، ۱۳۴۹ش.

یونس کرامتی

بَرْقانی، ابوبکر احمد بن محمد بن احمد بن غالب خوارزمی (۳۳۶- رجب ۴۲۵ق/۹۴۷- ژوئن ۱۰۳۴م)، محدث و فقیه شافعی، و صاحب یکی از برجسته‌ترین «مستخرج»ها بر صحیحین.

وی منتسب به برقان، قریه‌ای در خوارزم است (نک: سمعانی، ۳۲۳/۱؛ نیز نک: یاقوت، ۵۷۰/۱). نخستین و مهم‌ترین اثر در میان منابع شرح زندگی برقانی، *تاریخ بغداد* خطیب است که منابع دیگر، در بیشتر موارد به نقل از این اثر پرداخته‌اند. ابوبکر در برقان رشد کرد و بر اساس سخنی از ذهبی، وی از حدود سال ۳۵۰ق در دیار خود به دانش اندوزی روی آورد (۴۶۴/۱۷). او در خوارزم نزد مشایخ زمان خود ابوالعباس احمد بن حمدان نیشابوری، محمد بن علی حَسّانی و احمد بن ابراهیم بن حَبّاب به‌فراگیری حدیث پرداخت (خطیب، *تاریخ*...، ۳۷۳/۴؛ سمعانی، همانجا؛ ابن عساکر، ۱۹۶/۵). پس از آن برقانی سفری طولانی به شهرهایی چون مرو، هرات، نیشابور، اسفراین، جرجان، بغداد و دمشق و مصر را آغاز کرد و نزد بزرگان زمان خود همچون ابوالحسن دارقطنی، محمد بن جعفر بُندار، ابوعلی ابن صَوّاف و ابوبکر بن مالک قطیعی در بغداد، ابوبکر اسماعیلی در جرجان، بشر بن احمد اسفراینی در اسفراین، ابوعمرو و محمد بن احمد حیری در نیشابور، ابوالفضل ابن خمیرویه و ابومنصور ازهری در هرات، عبدالله بن عمر ابن علیک و ابوصغر سعدی در مرو حدیث شنید (نک: خطیب، همان، ۳۷۳/۴-۳۷۴، ابن‌عساکر، ۱۹۷/۵؛ سمعانی، ۳۲۳/۱؛ ابن‌نقطه، ۱۸۶/۱؛ ذهبی، ۴۶۴/۱۷-۴۶۵). برقانی در حدیث و فقه شافعی مهارتی تمام یافت و نویسندگان طبقات شافعیه همچون سبکی و ابواسحاق شیرازی نام او را در شمار فقیهان یاد کرده‌اند (نک: ابواسحاق، ۱۲۷؛ سبکی، ۴۷/۴).

سرانجام، برقانی در بغداد ساکن شد و افزون بر فراگیری علوم، به تدریس نیز پرداخت. از مهم‌ترین شاگردان و راویان او در این دیار، باید به خطیب بغدادی اشاره کرد که ستایش و تمجید بسیار این شاگرد، از استاد خود (همان، ۳۷۴/۳)، نشان دهندهٔ بهره‌وری فراوان از اوست. از شمار شاگردان و راویان پر شمار او، افزون بر خطیب، می‌توان از بزرگانی چون حمزهٔ سهمی مؤلف *تاریخ جرجان*، و نیز ابوبکر بیهقی، ابواسحاق شیرازی، ابوالمعالی ثابت بن بندار بقال، ابوالفضل محمد بن عبدالسلام، ابوعبدالله صوری، ابوالفضل عیسی بن احمد همدانی و ابویعلی محمد بن احمد عبدی بصری یاد کرد (نک: خطیب، سمعانی، همانجاها؛ ذهبی، ۴۶۵/۱۷؛ ابن عساکر، ۱۹۶/۵؛ ابن‌ناصر الدین، ۴۵۸/۱). در این‌میان، روایت‌برقانی از شاگردش، خطیب بغدادی، خود موضوعی در خور توجه است و این مطلب در برخی بررسیهای علم حدیث در موضوع روایت «اکابر از اصاغر» نمونه‌ای مناسب به شمار می‌رود (مثلاً نک: ابن صلاح، *مقدمة*، ۵۲۱). بر همین پایه خطیب و ذهبی، این مطلب را دارای ارزش یافته، مرویاتش از خطیب را در زمان خود وی، نشان از همت و مرتبهٔ عالی وی دانسته‌اند (نک: خطیب، همانجا؛ ذهبی، ۴۶۷/۱۷).

برقانی چنانکه خود نیز در شعری بیان کرده، گرایش شدیدی به آموزش حدیث داشته، و گردآوری آن را تا زمان مرگ خود دنبال می‌کرده است (خطیب، همان، ۳۷۵/۴-۳۷۶). وی در مجلس درس ابوبکر اسماعیلی، جزو کوشاترین شاگردان به شمار می‌رفته است و سهمی گوید که برقانی در محضر استاد، با سرعت سخنان وی را می‌نوشته، و یادداشت برمی‌داشته است؛ در حالی که گویا دیگران، از روی نسخهٔ برقانی استنساخ می‌کرده‌اند (نک: ص ۱۱۰- ۱۱۱؛ منصور، ۱۵۴/۱).

ستایشهایی که از برقانی دربارهٔ تواناییهایش در حدیث، فقه، ادبیات

عرب و دیگر علوم شده (مثلاً نک: خطیب، همان، ۳۷۴/۴)، به ویژه در زمینه‌های گوناگون علوم حدیث قابل بررسی است. خطیب بغدادی در *الکفایة* (ص ۶۷، ۱۱۰، جم)، به عنوان اثری در علم حدیث و ابن صلاح در *مقدمهٔ* خود (ص ۱۹۷، ۴۱۵، جم)، از آراء، روایات و حکایات برقانی بهره‌ها برده‌اند. او در مقام فردی آگاه در این زمینه، مرجع بوده، و به پرسشهای دانش پژوهان پاسخ می گفته است؛ برای نمونه خطیب بغدادی به پرسشی که دربارهٔ تفاوت میان اجازه به معنی عام آن و اجازه به صورت مکاتبه، از وی شده بوده، اشاره کرده است (همان، ۳۳۴). توضیحات برقانی دربارهٔ تفاوت اصطلاحاتی در نحوهٔ تحمل حدیث همچون «اخبرنا»، «حدثنا» و «سمعت»، و نیز کیفیت روایت از شیخ، بدون «عرض»، نمونه‌هایی از نظریات وی در این امور است (نک: همان، ۲۳۹؛ ابن صلاح، همان، ۳۱۷-۳۱۸).

با بررسی برخی آراء برقانی در علم حدیث باید گفت که وی در جایگاه شاگرد ابوبکر اسماعیلی، در بیشتر موارد بدون آنکه از تلاش برای آموزش چگونگی روایت صحیح عدول کند، از روشهای آسان‌گیرانهٔ استاد استفاده می‌کرده، و آن را مذهب و شیوهٔ خود قرار می‌داده است. از این دست است شیوهٔ او در مبحث عدم عرضهٔ مکتوب راوی بر «اصل» استاد که در این مقام، وی روایت را مجاز دانسته است، مشروط بر آنکه به هنگام روایت، راوی به این عدم عرضه اشاره کند (نک: خطیب، همانجا؛ ابن صلاح، همان، ۳۷۷-۳۷۸).

برقانی انبوهی از روایات و احادیث را از بزرگان، به ویژه اصحاب حدیث از جمله سفیان ثوری، شعبة بن حجاج، عبیدالله بن عمرو و عبدالملک بن عمیر، بیان بن بشر و مطر وراق و بسیاری دیگر از مشایخ گردآورده بوده است (خطیب، *تاریخ*، ۳۷۴/۴). او در فقه نیز بسیار توانا بود و او را فقیه محدث دانسته‌اند و ابوبکر اسماعیلی او را در فقه اصحاب حدیث ستوده است (ابن صلاح، *طبقات*...، ۳۶۴؛ ذهبی، ۴۶۷/۱۷).

از مهم‌ترین وجوه اشتهار برقانی، چنانکه گفته شد، تصنیف و تخریج او از صحیحین است. جایگاهی که صحیح بخاری و مسلم خیلی زود بدان رسیدند، دیگر محدثان را به تألیف آثاری از این دست واداشت (نک: کتانی، ۲۰ ب). انبوهی از مستخرجات از صحیحین، همچون روایت برقانی از *المستخرج علی صحیح البخاری* اثر استادش، ابوبکر اسماعیلی (نک: ذهبی، همانجا)، از آن زمان در دست است. در این میان، یکی از مهم‌ترین آثار در این زمینه تخریج ابوبکر برقانی بر صحیحین با عنوان *المسند* است که به ویژه در شرق سرزمینهای اسلامی دارای جایگاه ارزشمندی است. این اثر را ابن اثیر در *جامع الاصول* خود، به عنوان یکی از اساسی‌ترین آثار دربارهٔ صحیحین یاد کرده است (۱۹/۱). از این کتاب نسخه‌هایی در برخی از کتابخانه‌های جهان همچون چستربیتی (*آربری*، شم 3890؛ نیز نک: GAS, S, I/259) یافت می‌شود. گفتنی است که دهلوی صاحب *حجة الله البالغة* به نقد ارزش این اثر پرداخته است (نک: ۲۸۲؛ نیز نک: طباطبایی، ۱۵۳).

برقانی در علم رجال نیز دست داشته، و ضمن مجموعه‌ای با عنوان *سؤالات ابی بکر البرقانی و جوابات الدار قطنی*، پرسشهایی را دربارهٔ محدثان مختلف‌مطرح کرده، و پاسخ آن‌را آورده است (GAS,I/229). این اثر را عبدالرحیم محمد احمد قشقری در پاکستان (۱۴۰۴ق) به چاپ رسانده است. افزون بر اینها کتابی در تاریخ با نام *التبیان فی اخبار بغداد* (بغدادی، ۷۴/۱) به او نسبت داده شده، و ابن صلاح نیز از کتابی با عنوان *اللقط* از وی در *مقدمة* بهره برده است (ص ۴۰۷). در انتها روایات فراوان خطیب بغدادی در *الکفایة* از او (ص ۶۷، ۱۱۰، جم)، و نیز روایت کتاب *المعجم* ابوبکر اسماعیلی، و *العلل* ابویحییٰ زکریا ساجی توسط او، شایستهٔ یاد کردن است (نک: اسماعیلی، ۳۰۵/۱-۳۰۷؛ کتانی، ۱۴۸).

مآخذ: ابن اثیر، مبارک، *جامع الاصول*، به کوشش محمد حامد فقی، بیروت، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م؛ ابن صلاح، عثمان، *طبقات الفقهاء الشافعیة*، به کوشش محیی‌الدین علی نجیب، بیروت، ۱۴۱۳ق/۱۹۹۲م؛ همو، *مقدمة*، به کوشش عایشه عبدالرحمان بنت شاطئ، قاهره، ۱۴۰۹ق/ ۱۹۸۹م؛ ابن عساکر، علی، *تاریخ مدینة دمشق*، به کوشش علی شیری، بیروت، ۱۴۱۵ق/۱۹۹۵م؛ ابن ناصرالدین، محمد، *توضیح المشتبه*، به کوشش محمد نعیم عرقسوسی، بیروت، ۱۴۱۴ق/۱۹۹۳م؛ ابن نقطه، محمد، *التقیید*، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۶م؛ ابواسحاق شیرازی، ابراهیم، *طبقات الفقهاء*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۴۰۱ق/۱۹۸۱م؛ اسماعیلی، احمد، *المعجم*، به کوشش زیاد محمد منصور، مدینه، ۱۴۱۰ق/۱۹۹۰م؛ بغدادی، *هدیة*؛ خطیب بغدادی، احمد، *تاریخ بغداد*، بیروت، دارالکتب العربی؛ همو، *الکفایة*، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۷ق؛ دهلوی، ولی‌الله، *حجة‌الله البالغة*، به کوشش سیدسابق، قاهره، دارالکتب الحدیثه؛ ذهبی، محمد، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش شعیب ارنؤوط و دیگران، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ سبکی، عبدالوهاب، *طبقات الشافعیة الکبریٰ*، به کوشش عبدالفتاح محمد حلو و محمد محمود طناحی، قاهره، داراحیاء الکتب العربیه؛ سمعانی، عبدالکریم، *الانساب*، به کوشش عبدالله عمر بارودی، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ سهمی، حمزه، *تاریخ‌جرجان*، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ طباطبایی، کاظم، *مسندنویسی در تاریخ حدیث*، قم، ۱۴۱۲ق؛ کتانی، محمد، *الرسالة المستطرفة*، بیروت، ۱۳۳۲ق؛ منصور، زیاد محمد، *مقدمه بر المعجم* (نک: هم، اسماعیلی)؛ یاقوت، *بلدان*؛ نیز:
Arberry; GAL, S; GAS.

فرامرز حاج منوچهری

بَرْقَعید، یکی از چند شهر واقع در میان راه کاروان‌رو موصل به نصیبین در سده‌های ۳ تا ۶ق/۹ تا ۱۲م. موقعیت کنونی آن را شاید بتوان مکانی در منتهی‌الیه غرب استان جزیرهٔ سوریه در محل تل رُمَیلان (نک: EI²)، واقع در ۴۲° طول شرقی و ۳۶° و ۵۵′ عرض شمالی دانست (نک: EI¹).

برقعید در پایان سدهٔ ۳ق شهری بزرگ از توابع موصل در سرزمین بقعاء بوده است (نک: یاقوت، ۵۷۱/۱) و آن را یکی از شهرهای دیار ربیعه برشمرده‌اند (ابن خردادبه، ۹۵؛ مقدسی، ۱۳۷) که طایفه‌ای از تغلبیان در آنجا اقامت داشته‌اند؛ از جمله خاستگاه سیف‌الدولهٔ حمدانی و خاندان تغلبی وی بوده است (ابن حوقل، ۲۲۱/۱؛ یاقوت، ۵۷۲/۱). برقعید میان دو شهر «بلد»، در کنارهٔ دجله و «جسر» واقع بوده، و به گفتهٔ ادریسی فاصلهٔ آن از موصل حدود ۵۷ میل و تا نصیبین حدود ۴۵ میل بوده است (۶۶۰/۲-۶۶۱؛ نیز نک: ابن حوقل، ۲۰۸/۱؛ یاقوت، همانجا).

برقعید در سدهٔ ۳ق شهری وسیع با برج و بارو و ۳ دروازه بود. چون کاروانهای موصل به نصیبین از آنجا می‌گذشت، شهری پرجمعیت بود و تجارت در آن رونق داشت و دارای ۲۰۰ دکان بود. وجود آب گوارا و زراعت گندم و جو نیز آن را به شهری خرم و آبادان بدل کرده بود (*حدود العالم*، ۱۵۵؛ ابن حوقل، ۲۲۱/۱؛ ادریسی، ۶۶۱/۲؛ یاقوت، ۵۷۱/۱).

در سدهٔ ۴ق معزالدولهٔ دیلمی در نبرد با ناصرالدولهٔ حمدانی، برقعید را پایگاه خود قرار داد تا از اخبار ناصرالدوله آگاه شود (نک: ابن اثیر، ۵۵۳/۸-۵۵۴).

در اواخر سدهٔ ۶ و اوایل سدهٔ ۷ق برقعید از رونق افتاد. یاقوت از قول برخی از اهالی اطراف، علت آن را ناامنی منطقه بر اثر راهزنی مردم آنجا دانسته است (همانجا). حریری نیز در سدهٔ ۶ق ماجرای خطر کردن راوی داستانهای خویش و گذشتن از برقعید را شرح داده است (ص ۴۶). کاروانهای تجاری پس از روبه‌رو شدن با کردار زشت اهالی و مشاهدهٔ سرقت اموالشان، راه امن و بهتری را که از شهر باشَزیٰ می‌گذشت، انتخاب کردند و رونق بازرگانی از برقعید به باشزیٰ منتقل شد و برقعید نیز روی به ویرانی نهاد تا آنجا که در اواخر سدهٔ ۷ق جز گروهی بی سر و سامان در آن باقی نماندند (نک: یاقوت، ۵۷۱/۱-۵۷۲؛ قزوینی، ۳۰۶-۳۰۷). یاقوت برخی از راویان را به آن دیار منسوب می‌داند (۵۷۲/۱-۵۷۳). اکنون فقط نام و ویرانه‌ای از برقعید و باشزیٰ باقی مانده است (نک: تاج، 62-64).

مآخذ: ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن حوقل، محمد، *صورة الارض*، به کوشش کرامرس، لیدن، ۱۹۳۸م؛ ابن خردادبه، عبیدالله، *المسالک و الممالک*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۸۹م؛ ادریسی، محمد، *نزهة المشتاق*، بیروت، ۱۴۰۹ق/۱۹۸۹م؛ *حدود العالم*، به‌کوشش منوچهر ستوده، تهران، ۱۳۶۲ش؛ حریری، قاسم، *مقامات*، ترجمهٔ فارسی، به‌کوشش علی رواقی، تهران، ۱۳۶۵ش؛ قزوینی، زکریا، *آثار البلاد*، بیروت، ۱۳۸۰ق/۱۹۶۰م؛ مقدسی، محمد، *احسن التقاسیم*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۰۶م؛ یاقوت، *بلدان*؛ نیز:

EI[1]; EI[2]; Tuch, F., «Erläuterungen und Berichtigungen zu orientalischen Schriftstellern», ZDMG, 1847, vol. I.

سیمین محقق

بُرُقُلُس، نک: پرکلس.

بَرْقوق، شهرت ملک ظاهر (دوم) سیف‌الدین بُرجی چرکسی (د ۸۰۱ق/۱۳۹۹م)، بیست و پنجمین سلطان مملوک و اولین سلطان از سلسلهٔ ممالیک برجی مصر. وی جدا از دورهٔ کوتاه حکومت رکن‌الدین بیبرس دوم، نخستین مملوک چرکس تباری است که بر مصر سلطنت یافت (مقریزی، *السلوک*، ۱۴۱/۵؛ ابن دقماق، ۲۳۹؛ IA, II/363, 555؛ عرینی، ۶۶).

برقوق اصلاً از بردگانی بود که در کریمه خریده، و به مصر آورده شد و به دست امیر یلبغا عمری افتاد. امیر یلبغا او را آزاد کرد و در پرورش او کوشید و به جای نام الطنبغا (آلتون بوقا) یا سودن (سودون)، وی را به سبب برجستگی چشمانش برقوق نامید (مقریزی، همان، ۱۴۱/۵، ۴۴۵؛ IA, III/380؛ زرکلی، ۱۸/۲-۱۹؛ برای معانی این نام در عربی، نک: *قاموس*، ۳۱۰/۳؛ *تاج*، ...، ۲۹۳/۶؛ قس: نخله، ۲۷۷، که احتمال داده این نام اصلاً ریشهٔ لاتینی داشته باشد).

چون امیر یلبغا در ۷۶۸ق/۱۳۶۷م به دستور سلطان ملک‌اشرف شعبان کشته شد، مملوکان برضد سلطان و امرایش شوریدند (۷۶۹ق)، ولی شکست خوردند و بسیاری کشته شدند و بقیه، از جمله برقوق، تبعید گشتند (مقریزی، همان، ۲۹۹/۴، ۳۱۲، ۳۱۴؛ ابن دقماق، ۲۰۳-۲۰۸). تبعیدگاه آنان قلعهٔ کرک بود؛ ولی در همان سال برقوق و دیگران آزاد شدند و به خدمت امیر منجک، نایب (= وال) شام درآمدند. آنگاه با تنی چند از دیگر مملوکان، مانند امیر برکه، به فرمان سلطان به قاهره بازگردانده شدند و به خدمت شاهزادگان پیوستند. پس از قتل سلطان در ۷۷۸ق/ ۱۳۷۶م، برقوق به امیران طبلخانه پیوست (مقریزی، همان، ۳۱۵/۴) و اندکی بعد منصبی نظامی یافت و از جملهٔ ممالیک کتابیه (درس‌خوانده) و سیفیهٔ برجیهٔ سپاه‌مصر به‌شمار آمد (عرینی، ۵۴، ۹۲).

در ۷۷۹ق میان او و امیرکبیر طشتمر (= تاش تمور) اتابک، ستیزی درگرفت و در حالی که امیر برکه نیز به برقوق پیوسته بود، پس از جنگی کوتاه طشتمر دستگیر شد و همراه با کسانش به زندان اسکندریه روانه گردید. برقوق اندکی بعد از سلطان ملک منصور علاءالدین علی خلعت یافت و به جای طشتمر، امیرکبیر و اتابک عساکر شد (مقریزی، همان، ۴۰/۵؛ ابن خلدون، ۴۶۷/۵-۴۶۸).

پس از آن برقوق و امیربرکه، قدرت و حکومت یافتند و برخی از امیران دیگر را که می‌توانستند مدعی آنان باشند، از سر راه برداشتند و حتیٰ نقیب اشراف (= سادات)، قضات و محتسبان را برکنار کردند و کسان دیگری برجای آنان نشاندند (مقریزی، همان، ۴۱/۵، ۴۵، ۴۶ بب). برقوق در عین حال در جلب بردگان چرکسی تلاش کرد و گروهی از آنان را به مصر آورد (عرینی، ۶۷). وی همچنین به جلب قلوب مردم پرداخت و بدین‌سبب، در ۷۸۰ق برخی از عوارض را برانداخت (مقریزی، همان، ۵۵/۵) و در ۷۸۱ق در پی بیمناکی مردم از ستم امیر برکه، آگهی داد که مردم هر کس را که آزارشان کند، فروگیرند و نزد وی برند. برقوق در آن دوره به اجرای عدالت سخت پایبند بود (همان، ۵۵/۵، ۶۳، ۶۵). مدتی بعد در ۷۸۲ق میان او و برکه به هم خورد و به فرمان برقوق، مردم و سپاهیان برکه را با مملوکانش گرفتند. آنگاه به اسکندریه بردند و به قتل رساندند (همان، ۸۲/۵-۸۴؛ ابن خلدون، ۴۶۹/۵-۴۷۱).

پس از مرگ برکه و سرکوب ترکان تمام امور به دست چرکسها سپرده شد و امیران ترک یکی پس از دیگری دستگیر شدند (مقریزی، همان، ۸۶/۵).

در ۷۸۲ق خواجه عثمان بن مسافر که خود برقوق را از کریمه خریده بود، پدر برقوق موسوم به آنس (یا آنص) را هم که هرگز جز به چرکسی سخن نمی‌توانست گفت، به قاهره آورد. سلطان نیز او را خرید و آزاد کرد و فرماندهی یک هزاره به وی سپرده شد (همان، ۹۶/۵؛ عرینی، ۹۷). خواجه عثمان نیز از احسان برقوق نصیب فراوان یافت، اما وی و آنس هر دو در سال بعد درگذشتند (همان، ۱۳۲/۵).

برقـوق در همان سـال چند گونـه عوارض را در سرتـاسر قلمرو مصـر برانداخت (همان، ۹۷/۵). در ۷۸۳ق ملک منصور درگذشت و بـرادرش ملک صالـح حاجی را کـه کودکی بیـش نبود، برجـای او نشاندند (همان، ۱۱۷/۵ـ ۱۱۸؛ بدرالدین، ۲۱۷؛ ابن خلدون، ۴۷۱/۵)، ولی او نیز مانند برادرش قدرت و اختیاری نداشت و برقوق فرمانروای مطلق بود.

در رمضان ۷۸۴ برقوق بیش از ۸۰ تن از سران ممالیک را دستگیر و تبعید کرد و چند روز بعد با احضار امرا، قضات، مشایخ و خلیفهٔ وقت، از خردسالی و ناتوانی سلطان و آشفتگی کشور سخن گفت و همگی حاضران هم بی‌درنگ با وی هم‌آواز شدند و به پادشاهی او رضایت دادند و متـوکل خلیفهٔ عبـاسی خطبهٔ سلطنت بـه نام او خـواند، و شیخ‌الاسلام سراج‌الدین بلقینی او را به ملک ظاهر ملقب ساخت. آنگاه برقوق به قصر رفت و بر تخت شاهی نشست (مقریزی، همان، ۱۴۰/۵ـ۱۴۱؛ ابن خلدون، ۴۷۴/۵).

دورهٔ نخست سلطنت برقوق تا ۷۹۱ق/۱۳۸۹م به درازا کشید. در ۷۸۵ق خلیفه با تنی چند از امرا بر قتل برقوق تبانی کرد، اما رازشان آشکار گشت و خلیفه برکنار، و امیران زندانی شدند و آنگاه عمر بن مستعصم بالله با لقب الواثق بالله خلافت یافت (مقریزی، همان، ۱۵۲/۵ـ ۱۵۳؛ ابن خلدون، همانجا). برقوق در سالهای ۷۸۶ و ۷۸۸ق هم از سوء قصدهای دیگری جان به در برد (مقریزی، همان، ۱۶۴/۵، ۱۸۳).

درآغاز سال ۷۹۰ق/۱۳۸۸م امیر منطاش (= بنطاش) و امیر یلبغا ناصری در شام سـرکشی کردند (همـان، ۲۰۶/۵، نیـز *المقفی الکبیر*، ۳۹۱/۶) و گروهی از مملوکان از جمله تبعید شدگان به شام و نیز ترکمنان و عربها به آن دو پیوستند. در جنگی که نزدیک دمشق میان اینان با سپاه سلطان درگرفت، لشکر مصر بر اثر خیانت برخی امیران شکست خورد و دمشق، آخرین پایگاه سلطان در شام سقوط کرد (همو، *السلوک*، ۲۰۱/۵، ۲۱۶، ۲۲۰؛ ابـن خلـدون، ۴۸۴/۵ـ ۴۸۵؛ ابـن دقمـاق، ۲۴۹ـ۲۵۳).

سلطان برقوق سخت بیمناک شد و درصدد دلجویی از خلیفهٔ برکنار شده برآمد و حتیٰ برخلاف مرسوم، در خطبه‌ها نام خلیفه را بر نام سلطان مقدم داشتند و وی با بذل مالها میان امرای سپاه و لغو انواع عوارض در چند مرحله، کوشید تا دل عامه را به دست آورد (مقریزی، همان، ۲۲۲/۵ـ۲۲۸؛ ابن دقماق، ۲۵۱)، ولی این کارها سودی نبخشید و یلبغا در جمادی‌الآخر ۷۹۱ به دروازهٔ قاهره رسید و بسیاری از امرا و نظامیان برقوق به او پیوستند و قاهره سقوط کرد. آنگاه برقوق خلع شد و ملک صالح بر تخت نشست. شهر و اندکی بعد قلعه به تصرف یلبغا و یارانش درآمـد (مقریـزی، همـان، ۲۲۸/۵ـ۲۳۰، ۲۳۴؛ ابـن خلدون، ۴۸۵/۵ـ۴۸۶؛ ابن دقماق، ۲۵۳ـ۲۵۴). در ۱۳ همان ماه، برقوق را که در خانهٔ خیاطی پناه جسته بود، دستگیر کردند و چند روز بعد او را به کرک فرستادند و به زندان انداختند (مقریزی، همان، ۲۳۷/۵ـ۲۳۹؛ ابن دقماق، ۲۵۵؛ ابن خلدون، ۴۸۶/۵).

چند ماه بعد میان یلبغا ناصری و منطاش ستیز درگرفت و چون منطاش چیرگی یافت، فقها و قضات را با تأیید خلیفه و سلطان واداشت تا به قتل برقوق فتوا نوشتند (همو، ۴۸۹/۵)؛ ولی مردم کرک به طرفداری از برقوق، مأمور قتل را کشتند و خود وی را آزاد کردند. برقوق از کرک بیرون آمد و با سپاهی که گرد آورده بود، در حدود دمشق لشکر منطاش را شکست داد و اموال و مردان بسیار به دست آورد و دمشق را محاصره کرد (مقریزی، همان، ۳۵۳/۵ـ۳۵۶؛ ابن دقماق، ۲۵۶؛ ابن خلدون، همانجا).

در ذیحجهٔ همان سال سپاه منطاش از مصر به سوی شام حرکت کرد و در ۲۲ محرم ۷۹۲ برقوق برای مقابله از محاصرهٔ دمشق دست کشید و طی جنگی سخت، بر سپاه مصر پیروز شد و روی به آن دیار آورد. چون خبر بـه قاهره رسیـد، ممـالیک ظاهری و امیـران برقوق در آنجا سربرآوردند و زندانها را گشودند و شهر و قلعه را تصرف کردند و خطبه در مساجد شهر به نام ملک ظاهر برقوق خوانده شد و مردم شهر شادمانی کردند. در ۱۴ صفر همان سال برقوق به شهر درآمد و دور دوم پادشاهی او آغاز شد (مقریزی، همان، ۲۶۷/۵، ۲۷۶ـ۲۸۲؛ ابن دقماق، ۲۵۷ـ۲۵۹؛ ابن خلدون، ۴۹۱/۵ـ۴۹۴). در این دوره نیز امیر یلبغا ناصری بار دیگر سرکشی کرد و منطاش نیز به فتنه‌گری برخاست، ولی راه به جایی نبردند.

برقوق در ۸۰۰ق/۱۳۹۸م از دو سوء قصد، و در ۸۰۱ق از یک سوء قصد جان بدر برد (مقریزی، همان، ۴۱۳/۵، ۴۱۷، ۴۳۰)؛ تا سرانجام، در شوال ۸۰۱ پس از مدتی بیماری درگذشت (همان، ۴۴۱/۵؛ ابن دقماق، ۲۹۸).

سرزمینی که برقوق بر آن فرمان می‌راند، مصر، شام، مکه و مدینه را شامل می‌شد (مقریزی، همان، ۴۲۷/۵) و حتیٰ مدتی کوتاه ظاهراً در تبریز، بغداد، ماردین و موصل نیز خطبه و سکه به نام او بود (همان، ۲۱۲/۵؛ ابن دقماق، ۲۷۷). با همهٔ التهابهای پی‌درپی داخلی، مرزهای قلمرو برقوق کاملاً آرام بود و جز چند بار تهاجم سبک و موقت فرنگان (مقریزی، همان، ۱۴۹/۵، ۱۵۴) و چند حرکت اندک که بر اثر حضور تیمور در دوردستها و احتمال بعید حملهٔ او پدید آمد (همان، ۳۴۱/۵، ۳۴۶)، هیچ درگیری و جنگی با هیچ کشوری روی نداد.

گزارش ورود پی در پی سفیران سرزمینهای شرق و غرب جهان اسلام از دشت قبچاق، ایران، یمن، حبشه و بیزانس و جنوا تا شمال افریقا به دربار برقوق (مثلاً نک: همان، ۱۷۰/۵، ۱۷۸، ۲۱۰، ۲۱۵، ۲۳۰، جم: ابن دقماق، ۲۴۱، ۲۴۲، ۲۶۹، ۲۸۶ـ ۲۸۸؛ ابن خلدون، ۴۷۹/۵)، نشانهٔ بارز روابط مدبرانه و شایستهٔ اوست. خود وی نیز در این دوره بر خاک هیچ کشوری دست‌اندازی نکرد. با اینهمه، بر آن بود تا در برابر تهدیدهای تیمور ایستادگی کند و دورادور با او سر ستیز داشت و یک‌بار هم سفیران او را در شام متوقف کرد (مقریزی، همان، ۳۹۳/۵). آنگاه غیاث‌الدین احمد پسر جلایری و سلطان ولد را که از برابر سپاه تیمور گریخته، و به او پناه آورده بودند، به نیکی پذیرفت و با آنان خویشاوندی

کرد (همان، ۳۴۷/۵، ۳۵۲؛ ابن دقماق، ۲۶۹). اما تیمور پس از مرگ او به تلافی برخاست (ابن عربشاه، ۹۶). ابن خلدون عالم نامی هم‌عصر برقوق ــ که به روزگار زندانی شدن سلطان بر فتوای قتلش امضا نهاده، ولی پس از بازگشت برقوق به پادشاهی هیچ‌گونه عقوبتی نیافته بود ــ شکیبایی و نیک‌اندیشی و نیک عهدی و دوربینی و وفاداری او را ستوده، و از مهر و دعای مردم در حق او یاد کرده است (۴۷۷/۵). دیگر مورخان و نویسندگان معاصرش، چون مقریزی (همان، ۳۲۶/۵، ۴۴۶)، ابن دقماق (ص ۳۰۱) از فضایل او سخن رانده‌اند. در عین حال این دو تن او را آزمند و سیری ناپذیر در گردآوری ثروت دانسته‌اند (همانجاها).

برقوق توانسته بود با مردم (عامه) ارتباط برقرار کند و آنان از دیرباز به وی دلبستگی داشتند. او دستگاهی با عنوان دارالعدل برپا داشت و هفته‌ای دو روز در میدان قاهره به مظالم می‌نشست و شکایات مردم از امیران و کارگزاران را می‌شنود و به اجرای عدالت می‌کوشید (همو، ۲۴۶؛ مقریزی، همان، ۲۰۰/۵، ۲۸۶، ۳۳۶، ۳۷۵).

برقوق مدرسهٔ بزرگی میان دو قصر در قاهره ساخته بود که ۷ تن از عالمان دین از ۴ فرقهٔ اهل تسنن در آن تدریس می‌کردند. او در محضر عالمان دینی فروتنی بی‌اندازه داشت و هنگام بیماریشان به عیادت آنان می‌شتافت و به هنگام تشییع جنازهٔ بزرگان با پای پیاده مشارکت می‌جست. در روزگار برکناری کوتاه مدتش، عالمان دین بر قتل او فتوا نوشتند، از آن‌رو، در دورهٔ دوم سلطنت چندان رغبتی به دیدار آنان نداشت، اما هرگز شیوهٔ خویش را در حرمت نهادن به آنان تغییر نداد (همان، ۱۶۸/۵، ۱۸۷، ۱۸۹، ۲۳۱، ۲۹۱، ۴۴۷؛ ابن دقماق، ۳۰۱).

در روزگار برقوق، به ویژه در دورهٔ دوم پادشاهی او مناصب و مشاغل از جمله قضا فروخته می‌شد و بدان سبب رشوه‌خواری رواج عام یافت (مقریزی، همان، ۲۳۱/۵، ۴۳۹) و مصادرهٔ کارگزاران که اغلب از راه رشوه‌ستانی مال‌اندوزی می‌کردند، سخت رایج بود (همان، ۲۳۱/۵، ۳۸۳، ۳۸۵، ۴۰۱، ۴۱۳، ۴۱۶، ۴۳۹). در عین حال در برابر مصادرات پیاپی، احسان و بذل و بخشش او نیز متواتر بود و از تنگدستان همواره، به‌ویژه در سالهای قحط، حمایت می‌کرد و نان، لوازم و پول به آنان می‌رسانید. گویند هنگام توزیع صدقاتِ او ازدحام مردم آنچنان بود که در ۷۹۸ق/۱۳۹۸م، ۴۷ تن، و در ۸۰۱ق، ۵۷ تن کشته شدند (نک: همان، ۳۸۴/۵-۳۸۶، ۴۴۶) و این رویدادها ادعای مقریزی را که نوشته است در سالهای قحط کسی از گرسنگی نمرد (همان، ۴۴۶/۵)، در معرض تردید قرار می‌دهد. با اینهمه، باید گفت که نقش او در مدنیت شاخص عصر مملوکان مصر به سبب رویدادهای پیاپی داخلی در دورهٔ سلطنتش و فقدان امنیت چندان برجسته نیست.

مآخذ: ابن خلدون، *العبر*، بیروت، ۱۳۹۱ق/۱۹۷۱م؛ ابن دقماق، ابراهیم، *النفحة المسکیة فی الدولة الترکیة*، به کوشش عمر عبدالسلام تدمری، بیروت، ۱۹۹۹م؛ ابن عربشاه، احمد، *عجائب المقدور*، قاهره، ۱۳۰۵ق؛ بدرالدین عینی، محمود، *السیف المهند*، قاهره، ۱۹۶۷م؛ *تاج العروس*؛ زرکلی، *اعلام*؛ عرینی، الباز، *الممالیک*، بیروت، ۱۹۶۷م؛ *قاموس*؛ مقریزی، احمد، *السلوک*، به کوشش محمد عبدالقادر عطا، بیروت، ۱۹۹۷م؛ همو، *المقفی الکبیر*، به کوشش محمد یعلاوی، بیروت، ۱۹۹۱م؛ نخله، رفائیل، *غرائب اللغة العربیة*، بیروت، ۱۹۹۶م؛ نیز:

IA.

مصطفی موسوی

بَرْقه، ناحیه‌ای با تاریخی کهن در شمال افریقا، و امروزه شهر و استانی در کشور لیبی. برقه (یونانی = بارکه[1]) از نخستین شهرهای یونانی است که در منطقهٔ سیرنائیک بنیاد نهاده شد. تاریخ زیستگاهی انسان در این سرزمین، بنابر آثار مکشوفه دست کم به دورهٔ دوم عصر پارینه سنگی می‌رسد و دانشمندان برآنند که صحرای سیرنائیک در هزارهٔ ۷ق‌م حاصل‌خیز و پرجمعیت بوده است (وارد، 14-13). پس از آنکه یونانیان در سدهٔ ۷ق‌م ۴ شهر دیگر را نیز در کنار برقه پدید آوردند، مجموع آنها را پنتاپولیس خواندند و از آنجاست که در برخی آثار اسلامی نام این منطقه، انطابلس یا بنطابلس آمده است (ابوالفدا، ۱۲۷؛ مراکشی، ۳۴۷؛ یاقوت، ۵۷۳/۱؛ ابوعبید، ۶۴۹/۲؛ *لیبی...*، 8-7).

جغرافی‌دانان و نویسندگان مسلمان، برقه را در اقلیم سوم جای می‌دادند (مثلاً یعقوبی، ۹۷؛ ابوعبید، ۱۸۳/۱؛ ابوالفدا، ۱۴۸؛ یاقوت، همانجا؛ ادریسی، ۳۱۰/۱). کوهستان آهکی شمال برقه این منطقه را به جبل الاخضر متصل می‌گرداند (اوانس پریچارد، 29).

برقه در سدهٔ ۶ق‌م در تصرف ایرانیان، و از سدهٔ ۴ تا ۷۴ق‌م در قلمرو بطالسه، و از این تاریخ جزو متصرفات دولت روم بود (هرودت، II/17؛ *لیبی*، 8). در عصر بطالسه گروه بزرگی از یهودیان اخراج شده از دیگر کشورها در برقه (سیرنائیک) سکنیٰ گزیدند (همان، 10). مسیحیت از اواخر سدهٔ ۴م به این منطقه راه یافت (وارد، 15). در آغاز فتوح اسلامی (۶۴۳ق) مسلمانان با گرفتن جزیه آنجا را به صلح گشودند (ابن عبدالحکم، ۱۷۰؛ خلیفه، ۱۳۸/۱). در اوایل خلافت مروانیان برقه جزو ولایت افریقیه بود که خود از توابع حکومت مصر به شمار می‌رفت (بلاذری، ۳۲۱؛ اصطخری، ۳۸). در ۳۰۰ق مهدی فاطمی سپاه مقتدر عباسی را شکست داد و بر آنجا چیره شد (انطاکی، ۶۸). پس از فاطمیان برقه به دست ایوبیان و ممالیک مصر افتاد؛ تا اینکه در سدهٔ ۱۰ق/۱۶م عثمانیان برقه را تسخیر کردند (همو، ۲۶۰-۲۶۲؛ *لیبی*، 18). از همان سالها تا اوایل سدهٔ ۱۲ق/۱۸م از طرف دولت عثمانی، طرابلس دارای نایب‌السلطنه شد و برقه که جزو قلمرو آن به شمار می‌رفت، مانند دیگر ولایات این ناحیه استقلال نسبی داشت (کوک، ۶۰).

در سدهٔ ۱۳ق/۱۹م شهر جدید برقه (مرج) در کنار شهر قدیم شکل گرفت (بریتانیکا، VII/857). در همین سالها سنوسیها اولین زاویهٔ خود را در برقه تأسیس کردند و از اینجا کوشیدند تا اسلام را به افریقای مرکزی بسط دهند (اوانس پریچارد، 11؛ زیاده، ۲۴۷)، چنانکه در آغاز سدهٔ ۱۴ق/۲۰م بخش مهمی از مراکز تبلیغی سنوسی در برقه قرار داشت (همانجا). نهضت سنوسی توانست با متحد گردانیدن قبایل منطقه، نیرویی بزرگ پدید آورد که همواره در اندیشهٔ استقلال داخلی

1. Barke

بود (حمیده، ۱۳۸؛ *لیبی*، 4-3). محمد ادریس نوادهٔ مهدی سنوسی که در ۱۹۱۶م حاکم برقه شد، شاید در اندیشهٔ تحقق این هدف بود، ولی اندکی بعد توسط نیروهای ایتالیا اخراج گردید (کوک، ۶۱-۶۲). با اینهمه، سیطرهٔ ایتالیا بر برقه بدون جنگهای سنگین با رهبران محلی چون عمر مختار میسر نگردید (رایت، 33). برقه در دورهٔ تسلط ایتالیا مشتمل بر دو کرسی بنغازی و درنه بود و بعداً به یک کرسی تبدیل شد (خدوری، 45). در ۱۹۴۹م/۱۳۲۸ش محمدادریس امیر مستقل برقه، و در ۱۹۵۲م/۱۳۳۱ش فرمانروای پادشاهی لیبی شامل برقه، طرابلس غرب و فزان شد (کوک، ۶۲). جمعیت شهر برقه (مرج) در برآورد سال ۱۹۷۲م/۱۳۵۱ش حدود ۱۵ هزار نفر بود (*بریتانیکا*، همانجا).

در برقه، به رغم معمول بودن کشاورزی، گرایش همگانی به گله‌داری است (اوانس پریچارد، 34). در این منطقه انواع غلات، به ویژه جو به عمل می‌آید و انگور نیز تولید می‌شود (همو، 38؛ *لیبی*، 8). از صادرات برقه عسل، شمع، روغن، پوست دباغی شده، پشم و چهارپایان را می‌توان نام برد (نک: ابوعبید، ۶۵۰/۲؛ ابن حوقل، ۶۷؛ *لیبی*، همانجا؛ اوانس - پریچارد، 37). در سده‌های گذشته زندگی مردم برقه بیشتر از طریق زائرانی که بدانجا می‌آمدند و کاروانهای تجارتی میان مغرب و مصر تأمین می‌شد (نک: *لیبی*، 18). در دههٔ ۱۹۶۰م یک حوزهٔ نفتی در این منطقه کشف گردید (*افریقا*، 38).

در برقه خرابه‌های شهرهای باستانی یونانی و رومی وجود دارد (نک: ابوالفدا، ۱۲۷؛ ویلارد، 99-98؛ نیز نک: وارد، 44، که به قصرهایی هم اشاره کرده‌است). مزار رویفع، صحابی‌پیامبر(ص) (ابوعبید، همانجا) نیز در این شهر است. برقه یکی از مراکز مهم فرهنگی - هنری یونان بود و از جملهٔ دانشمندان قدیم آنجا از کالیماخوس[1] (فکاهی‌نویس و منتقد) و اراتستن[2] (جغرافیایی‌دان) نام برده‌اند (*لیبی*، 8). دانشمندان مسلمان بسیاری از برقه برخاسته، و یا منسوب به آنجا بوده‌اند (نک: ابن ماکولا، ۴۸۰/۱؛ سمعانی، ۱۷۱/۲-۱۷۲؛ یاقوت، ۵۷۴/۱).

مآخذ: ابن حوقل، محمد، *صورةالارض*، به کوشش کرامرس، لیدن، ۱۹۳۸م؛ ابن عبدالحکم، عبدالرحمان، *فتوح مصر و اخبارها*، بغداد، ۱۹۲۰م؛ ابن ماکولا، علی، *الاکمال*، حیدرآباد دکن، ۱۹۶۲م؛ ابوعبید بکری، عبدالله، *المسالک و الممالک*، به کوشش وان لون و ا. فره، تونس، ۱۹۹۲م؛ ابوالفدا، *تقویم‌البلدان*، به کوشش رنو و دوسلان، پاریس، ۱۸۴۰م؛ ادریسی، محمد، *نزهةالمشتاق*، بیروت، ۱۴۰۹ق/۱۹۸۹م؛ اصطخری، ابراهیم، *مسالک الممالک*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۲۷م؛ انطاکی، یحیی، *تاریخ*، طرابلس، ۱۹۹۰م؛ بلاذری، احمد، *فتوح‌البلدان*، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ حمیده، علی عبداللطیف، *المجتمع والدولة والاستعمار فی لیبیا*، بیروت، ۱۹۹۵م؛ خلیفة بن خیاط، *تاریخ*، دمشق، ۱۹۶۸م؛ زیاده، نقولا، *افریقیات*، لندن، ۱۹۹۱م؛ سمعانی، عبدالکریم، *الانساب*، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۳م؛ کوک، ژزف م.، *مسلمانان افریقا*، ترجمهٔ اسدالله علوی، مشهد، ۱۳۷۳ش؛ مراکشی، عبدالواحد، *المعجب*، به کوشش محمد سعید عریان و محمد عربی علمی، قاهره، ۱۳۶۸ق/۱۹۴۹م؛ یاقوت، *بلدان*؛ یعقوبی، احمد، *البلدان*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۹۱م؛ نیز:

Africa, ed. C. Legum, London, 1971; *Britannica*, 1986; Evans - Pritchard, E. E., *The Sanusi of Cyrenaica*, Oxford, 1949; Herodotus, *The History*, tr. A. D. Godley, London, 1957; Khadduri, M., *Modern Libya*, Baltimore, 1968; *Libya*, ed. H. D. Nelson, Washington, 1979; Villard, H. S., *Libya*, New York, Cornell University Press; Ward, Ph., *Touring Libya*, London, 1969; Wright, J., *Libya: A Modern History*, London, 1981.

پرویز امین

بَرْقی، خاندانی امامی ساکن قم در سده‌های ۲ و ۳ق/۸ و ۹م. جد اعلای این خاندان محمدبن علی یکی از طرفداران زیدبن علی(ع) بود که پس از قتل زید، به وسیلهٔ یوسف بن عمر ثقفی زندانی، و سپس کشته شد. در این زمان خانوادهٔ او از جمله فرزند و نواده‌اش، عبدالرحمان و خالد به جانب شرق، روبه سوی رستاق برق رود گریخته، در آنجا سکنیٰ گزیدند (نجاشی، ۲۰۴/۱-۲۰۵؛ شیخ طوسی، *الفهرست*، ۳۷؛ یاقوت، *ادبا*، ۱۳۲/۳). در تعیین محل برق رود، سخن بسیار است، اما بر اساس مجموع آنچه در منابع آمده، در منطقه‌ای میان قم و اصفهان واقع بوده است (نک: یعقوبی، ۴۰؛ یاقوت، *بلدان*، ۵۷۵/۱).

آمدن ایشان به این منطقه، پایه ریز حضور طولانی افراد خاندانی از اهل فضل و علم در میان قمیان شد. به عنوان اولین کس از این خانواده که شهرتی یافته است، باید از ابوعبدالله محمد بن خالد بن عبدالرحمان نام برد که محضر امام کاظم، امام رضا، و امام جواد (ع) را درک کرده بود (*الرجال*، ۵۰، ۵۴؛ شیخ طوسی، *رجال*، ۴۰۴)؛ اما در منابع تنها روایات او از امام جواد (ع) دیده می‌شود (تستری، ۲۵۲/۹). بههرحال بر این پایه، او در نیمهٔ دوم سدهٔ ۲ و اوایل سدهٔ ۳ق زندگی می‌کرده است. محمد از شخصیتهایی مانند ابن ابی عمیر، فضالة بن ایوب، حماد بن عیسیٰ، علی بن مهزیار، ابان بن عثمان، زکریا بن عمران، خلف بن حماد و نضربن سوید دانش آموخت و از آنان روایت کرد (نک: برقی، ۳۹، ۶۷، ۶۴، ۷۲، جم؛ اردبیلی، ۱۰۸/۲-۱۰۹) و جز فرزندش احمد، کسانی چون ابراهیم بن هاشم قمی، حسن بن علی بن نعمان و احمد بن محمد بن عیسیٰ در شمار شاگردان و راویان او بودند (نک: همانجا).

برخی از رجال شناسان مانند نجاشی معتقدند که وی در حدیث ضعیف بود و روایتش از ضعفا، باعث می‌شد تا حدیث او از درجهٔ اعتبار ساقط شود (نک: ۲۲۱/۱)؛ در حالی که شیخ طوسی در *رجال* خود او را ثقه دانسته است (ص ۳۸۶) و حرعاملی در هواداری از برقی گفته است که این سخن نجاشی، به روایت او از ضعفا مربوط است و نشانهٔ تضعیف شخص خود او نیست (۹(۳)/۳۲۷) و همین امر سبب شده است تا امامیه احادیث او را صحیح بدانند (برای برآوردی از جرح و تعدیل او، نک: کاظمی، ۳۸۹/۲-۳۹۲).

بجز علم رجال، محمد در ادب و علوم عربی نیز تبحر داشت و مخصوصاً اخبار عرب را نیک می‌دانست و کتابهای حروب *الاوس و الخزرج* او نشان دهندهٔ همین توانایی اوست (نک: نجاشی، ۲۲۱/۲). آثاری دیگری را نیز از محمدبرقی دانسته‌اند، ازجمله: *التنزیل و التعبیر*، *کتاب یوم و لیلة*، *التفسیر*، *کتاب مکة و المدینة*، *العلل*، *کتاب فی علم الباری و الخطب* (همانجا). ابن طاووس هم از *قصص‌الانبیاء* منسوب

1. Callimachus 2. Eratosthenes

به برقی نقل قولی آورده است (نک: آقابزرگ، ۱۰۴/۱۷؛ نیز نک: گُلبرگ، 308).

مهم‌ترین و مشهورترین کس در میان افراد این خاندان، ابوجعفر احمد بن محمد بن خالد برقی است. احمد را از اصحاب امام جواد و امام هادی (ع) برشمرده‌اند (شیخ طوسی، همان، ۳۹۸، ۴۱۰)، ولی روایتی به نقل از این بزرگان از او ثبت نشده است. شبیری بر اساس روایات او از برخی استادانش همچون ابن ابی عُمَیر، بَزَنطی، ابن فَضّال و ابن محبوب، ولادت ابوجعفر برقی را پس از ۲۰۰ق دانسته است (نک: ص ۱۵۸).

ابوجعفر با سفرهایی در بخشهای مرکزی و شمالی ایران، و شهرهای عراق مانند کوفه، بصره و بغداد نزد بسیاری از استادان دانش آموخت و از بسیاری روایت نقل کرد که نام شماری از آنان در کتاب مشهورش، *المحاسن*، به ثبت رسیده است. از مشایخ او بجز پدرش از اینان می‌توان یاد کرد: حسین بن یزید نوفلی، علی بن حکم، ابراهیم بن هاشم قمی، علی ابن‌اسباط، حسن‌بن علی بَطائنی، صالح بن سِندی، اسماعیل بن مهران، محمد بن یعقوب و محمد بن عیسی بن یقطین (نک: برقی، ۶، ۱۴، ۱۵، جم؛ شیخ طوسی، *تهذیب*...، ۴۴/۱۰؛ دربارۀ سفر به سامرا، نک: کشی، ۵۵۷). در شمار شاگردان و راویان او نیز کسانی از بزرگان امامیه مانند محمد بن حسن صفار، علی بن حسین سعد آبادی، محمدبن جعفر ابن بطه، علی بن ابراهیم قمی، سعدبن عبدالله اشعری و برخی از نوادگانش جای گرفته‌اند (نک: اردبیلی، ۶۳/۱ ـ ۶۵). او در ۲۷۴ یا بنابر نقلی در ۲۸۰ق از دنیا رفت (نک: نجاشی، ۲۰۷/۱). از میان شاگردان ابوجعفر برقی، سعدبن عبدالله و محمد بن جعفر ابن بطه را باید به عنوان اصلی‌ترین راویان آثار او نام برد (نک: شیخ طوسی، *الفهرست*، ۴۰).

دربارۀ جایگاه رجالی احمد از زمان حیاتش سخن بسیار بوده است؛ چنانکه ابن غضایری از طعن قمیان نسبت به او سخن گفته، و علامۀ حلی هم در جواب گفته (ص ۱۴) که طعن ایشان به روایت او از ضعفا بوده است. البته از کنار این طعن چندان هم بی‌توجه نمی‌توان گذشت، چه احمد بن محمد بن عیسیٰ، یکی معاصران برقی که در میان قمیان ارزش والایی داشته، به دلیلهایی سبب اخراج برقی از قم شده است. درست است که پس از مدتی، وی از رأی قبلی خود بازگشت و ضمن دعوت از برقی به قم، در تشییع جنازۀ او هم به هیچ وجه از احترام و ادب فروگذار نکرد، اما رفتار سابق او می‌تواند، نشان‌دهندۀ اثر پذیرفتن از جو حاکم بر قم بوده باشد (همانجا؛ ابن داوود، ۴۰، ۴۲۱). ابن داوود دیگر رجالی حله نیز اگر چه خود احمد را ثقه می‌داند، اما می گوید: چون ابن غضایری، برقی را ضعیف دانسته، نام او را در میان ضعفا آورده است (همانجا). اصلی‌ترین سبب تضعیف برقی در میان رجال شناسان آن است که او از ضعفا روایت و بر مراسیل اعتماد می‌کرده است و اینکه از چه کسی روایت می‌کند، چندان مورد اعتنایش نبوده است (همانجا؛ صفدی، ۳۹۰/۷). سرانجام، این نکته شایان توجه است که افرادی مانند یاقوت (*المشترک*، ۵۳، *بلدان*، ۵۷۵/۱)، ذهبی (۶۷/۱) و ابن حجر (۲۶۲/۱) از احمد برقی به عنوان فقیه و یکی از بزرگان و مشایخ شیعه یاد کرده‌اند.

بر پایۀ اطلاعاتی که منابع به دست می‌دهند، احمد آثار بسیاری تألیف کرده که از همه مهم‌تر مجموعۀ *المحاسن* است (نک: نجاشی، ۲۰۵/۱ـ۲۰۶؛ یاقوت، *ادبا*، ۱۳۳/۳ـ۱۳۴). در بررسی این اطلاعات، و نیز با نظر به نسخۀ چاپ شدۀ *المحاسن*، چنین می‌یابیم که این اثر، مجموعه‌ای از احادیث در موضوعات مختلف است که مؤلف در رساله‌های پی در پی آورده است. گستردگی و تنوع این موضوعات، از قرآن، حدیث و فقه گرفته تا تاریخ، حکمت و اخلاق، همانطور که از تواناییهای مؤلف بر می‌آید، نمایانگر رویکرد دائرةالمعارفی او در این اثر است (نک: ابن شهر آشوب، ۱۱ـ۱۲).

برخی از نویسندگان مجامیع حدیثی در طی قرون از این اثر استفاده کرده‌اند: ابن بابویه در مقدمۀ من لا یحضر (۵/۱) به صراحت *المحاسن* را از منابع کتاب خود شمرده است؛ اما در کنار آن باید به نقلیات وسیعی توجه کرد که کلینی در *الکافی* (۱۱/۱، ۱۲، ۲۰، جم، معمولاً با واسطۀ «عدة من اصحابنا») و شیخ طوسی در *تهذیب الاحکام* (۴۴/۱۰) بدون تصریح به نام کتاب و ظاهراً از همین کتاب آورده‌اند (برای استفاده‌های ابن ادریس در مستطرفات *السرائر*، نک: ص ۶۴۰ ـ ۶۴۱). همچنین باید از علی طبرسی یاد کرد که در کتاب خود مشکاة *الانوار* تکیه‌ای ویژه بر احادیث *المحاسن* داشته، و به خصوص از بخشهایی از این کتاب نقل قول کرده که در نسخۀ موجود از *المحاسن* یافت نشده است (نک: ص ۳۷، ۴۰، جم؛ نیز نک: نوری، ۳۸۲/۱؛ نیز برای «کتاب السفر»، نک: ابوغالب، ۱۶۲).

یکی از نشانه‌های ارزشمندی *المحاسن* را باید در جمله‌ای از قاضی نورالله شوشتری جست که معتقد است امهات کتب حدیث امامیه را باید ۶ کتاب دانست که پنجمین آن *المحاسن* برقی است (نک: محدث، «ی»). ابن ندیم (ص ۲۷۶)، به اشتباه این اثر را به محمد بن خالد برقی نسبت داده است.

اثر دیگر منسوب به احمد، کتاب کم حجم، اما ارزشمند *الرجال* است که با شناسایی اصحاب پیامبر(ص) آغاز شده، و با نام یاران امامان(ع) ادامه یافته است. مؤلف قسمتی را هم به معرفی زنان راوی از پیامبر (ص) و نیز بخشی را به نامبری از منکرین ابوبکر اختصاص داده است (ص ۶۱، ۶۳). نویسنده در آنجا که لازم دیده، از حد صرفاً یادآوری فراتر رفته، و برخی اطلاعات افزوده را در اختیار خواننده قرار داده است (مثلاً نک: ص ۱۱، ۱۷، ۲۲، جم)؛ برخی در انتساب این اثر به احمد تشکیک کرده‌اند و برآنند که تألیف آن مدتها بعد توسط یکی از نوادگان برقی صورت گرفته است (شبیری، ۱۵۹).

علاوه بر اینها، آثار دیگری نیز به احمد نسبت داده‌اند که نمی‌توان دربارۀ استقلال آنها از مجموعۀ *المحاسن* به دقت سخنی گفت (نک: نجاشی، یاقوت، همانجاها؛ شیخ طوسی، *الفهرست*، ۳۹؛ ابن شهر آشوب، ۱۲). استفاده‌ها و نقل فراوان نویسندۀ کتاب *تاریخ قم*، از برقی

و اثری از او با نام *البنیان* (یا *التبیان*، نکـ: مسعودی، ۱۲/۱؛ شیخ طوسی، ابن شهر آشوب، همانجاها) در زمینهٔ تاریخ محلی قم (نکـ: قمی، ۲۰، ۲۲، ۲۵، جم)، مشخص می‌کند که وی به عنوان یک مورخ، در این باره کتابی تألیف کرده است (قس: آقابزرگ، ۳۲۷/۳).

از خاندان برقی، تنی چند نیز در منابع یاد شده‌اند که محدث ارموی در مقدمهٔ خود بر کتاب *المحاسن* به تفصیل از آنان نام برده است. از آن میان، به خصوص باید به برادران محمد بن خالد ابوالقاسم فضل و ابوعلی حسن اشاره کرد که فرد اخیر صاحب کتابی با عنوان *النوادر* بوده، و نیز تفسیری به املای امام حسن عسکری (ع) بدو منسوب است (نکـ: نجاشی، ۱۶۷/۱؛ شیخ طوسی، *رجال*، ۴۶۲؛ صدر، ۳۳۰). از نوادگان فضل فقیهی به نام علی بن علاء شناخته است و از نوادگان احمد بن محمد بن خالد هم احمدبن عبدالله بن احمد ظاهراً به حدیث اشتغال داشته است و نام او در اسانید برخی روایات امامیه برجای مانده، و حسن بن حمزهٔ طبری از او روایت داشته است (نکـ: نجاشی، ۲۲۱/۲).

مآخذ: آقا بزرگ، *الذریعة*؛ ابن ادریس، محمد، *السرائر*، قم، مؤسسهٔ نشر اسلامی؛ ابن بابویه، محمد، *من لایحضره الفقیه*، به کوشش حسن موسوی خرسان، نجف، ۱۳۷۶ق؛ ابن حجر عسقلانی، احمد، *لسان المیزان*، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۹ق؛ ابن داوود حلی، حسن، *الرجال*، به کوشش جلال الدین محدث ارموی، تهران، ۱۳۴۲ش؛ ابن شهر آشوب، محمد، *معالم العلماء*، نجف، ۱۳۸۰ق/۱۹۶۱م؛ ابن ندیم، *الفهرست*؛ ابوغالب زراری، احمد، *رسالة*، به کوشش محمد رضا حسینی، قم، ۱۴۱۱ق؛ اردبیلی، محمد، *جامع الرواة*، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ برقی، احمد، *المحاسن*، به کوشش جلال الدین محدث ارموی، قم، ۱۳۷۱ق؛ تستری، محمدتقی، *قاموس الرجال*، قم، ۱۴۱۷ق؛ حرعاملی، محمد، *وسائل الشیعة*، بیروت، ۱۳۹۱ق؛ ذهبی، محمد، *المشتبه*، به کوشش علی محمد بجاوی، قاهره، ۱۹۶۲م؛ «الرجال»، منسوب به احمد برقی، همراه *الرجال* ابن داوود حلی (هم)؛ شبیری، محمدجواد، «برقی، ابوجعفر»، *دانشنامهٔ جهان اسلام*، تهران، ۱۳۷۶ش؛ ج ۳؛ شیخ طوسی، محمد، *تهذیب الاحکام*، به کوشش حسن موسوی خرسان، بیروت، ۱۴۰۱ق/۱۹۸۱م؛ همو، *رجال*، نجف، ۱۳۸۰ق/ ۱۹۶۱م؛ همو، *الفهرست*، به کوشش محمود رامیار، مشهد، ۱۳۵۱ش؛ صدر، حسن، *تأسیس الشیعة*، بغداد، شرکة النشر للطباعه؛ صفدی، خلیل، *الوافی بالوفیات*، به کوشش احسان عباس، ویسبادن، ۱۳۸۹ق/۱۹۶۹م؛ طبرسی، علی، *مشکاة الانوار*، نجف، ۱۳۸۵ق/ ۱۹۶۵م؛ علامهٔ حلی، حسن، *الرجال*، به کوشش محمدصادق بحرالعلوم، نجف، ۱۳۸۱ق/۱۹۶۱م؛ قمی، حسن بن محمد، *تاریخ قم*، ترجمهٔ حسن بن علی قمی، به‌کوشش جلال الدین تهرانی، تهران، ۱۳۱۳ش؛ کاظمی، عبدالنبی، *تکملة الرجال*، به‌کوشش محمد صادق بحرالعلوم، نجف، مطبعة الآداب؛ کشی، محمد، *معرفة الرجال*، اختیار شیخ طوسی، به کوشش حسن مصطفوی، مشهد، ۱۳۴۸ش؛ کلینی، محمد، *الکافی*، به کوشش علی اکبر غفاری، تهران، ۱۳۹۱ق؛ محدث ارموی، جلال‌الدین، مقدمه بر *المحاسن* (نکـ: هم، برقی)؛ مسعودی، علی، *مروج الذهب*، به کوشش باربیه دومنار و پاوه دِکورتی، پاریس، ۱۸۶۱م؛ نجاشی، احمد، *رجال*، به کوشش محمد جواد نائینی، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ نوری، حسین، *مستدرک الوسائل*، تهران، ۱۳۸۲ق؛ یاقوت، *ادبا*؛ همو، *بلدان*؛ همو، *المشترک*، به کوشش ووستنفلد، گوتینگن، ۱۸۴۶م؛ یعقوبی، احمد، *البلدان*، نجف، ۱۳۳۷ق/۱۹۱۸م؛ نیز:
Kohlberg, E., *A Medieval Muslim Scholar at Work*, Leiden, 1992.

حسین فرهنگ انصاری

بَرْقی، عبدالله، نکـ: خواجه عبدالله برقی.

بُرَک، حجاج بن عبدالله صَریمی (مقـ ح ۴۰ق/۶۶۰م)، ضارب معاویة بن ابی سفیان. ظاهراً واژهٔ «برک» کنایه از دلیری و جنگاوری است (ابن درید، ۲۴۷؛ ابن منظور، ذیل بَرَک). در برخی منابع، این شهرت همچون نام به کار رفته (کلبی، ۲۳۶؛ طبری، ۱۴۳/۵)، اما در منابع دیگر تصریح شده که نام اصلی برک، حجاج بوده است (نکـ: بلاذری، ۲۵۱/۳؛ مبرد، ۱۹۶/۳، ۲۰۱). برک از تیرهٔ بنی صریم بن مُقاعس از قبیلهٔ بزرگ بنی تمیم بود (کلبی، همانجا؛ ابن حزم، ۲۱۸).

به روایت مشهوری که بسیار قابل نقد به نظر می‌رسد (مثلاً نکـ: جعیط، ۲۹۷؛ ولهاوزن، ۸۷)، برک یکی از ۳ تنی بود که در مکه هم قسم شدند در یک زمان امیرالمؤمنین علی(ع)، معاویه و عمروعاص را در کوفه، شام و مصر از میان بردارند (ابن سعد، ۳۵/۳-۳۶؛ ابن ابی الدنیا، ۹۱؛ مبرد، همانجا؛ بلاذری، ۲۵۱/۳-۲۵۲؛ طبری، همانجا). در مآخذ موجود، اطلاعات چندانی دربارهٔ برک نیامده است و گذشته از آنکه در همان روایت مشهور، هر ۳ تن از خوارج شمرده شده‌اند، به روایت خلیفة بن خیاط، برک از جمله خوارجی بود که از پیکار نهروان جان سالم بدر بردند (۲۲۴/۱).

به هر حال، برک مأموریت قتل معاویة بن ابی سفیان را برعهده گرفت و به روایت مذکور، در همان روزی که عبدالرحمان ابن ملجم مرادی، امام علی(ع) را مجروح کرد، بُرک نیز در حالی که معاویه در مسجد نماز جماعت می‌گزارد، ظاهراً با خنجر به او هجوم آورد، اما ضربت وی بر پشت معاویه فرود آمد (ابن سعد، همانجا؛ مبرد، ۲۰۱/۳؛ بلاذری، ۲۵۲/۳؛ قس: دینوری، ۲۱۳، که در روایت او، «نزال» به احتمال بسیار تصحیف برک است). روایتها، دربارهٔ سرنوشت برک پس از اقدام به قتل معاویه، متفاوت است. بر مبنای یک روایت، معاویه فرمان داد تا او را به طرز فجیعی به قتل رسانند (همانجاها). اما بر مبنای چند روایت دیگر ــ که همگی داستان گونه به نظر می‌رسند و به همین سبب، ماجرا را مشکوک جلوه می‌دهند ــ برک ظاهراً برای نجات جانش، داستان پیمان خود و دو تن دیگر را به آگاهی معاویه رسانید و با اینکه از نتیجهٔ کار ابن ملجم بی‌اطلاع بود، معاویه را به قتل امام علی(ع) امیدوار کرد (مبرد، ۲۰۲/۳؛ طبری، ۱۴۹/۵)، یا حتیٰ پیشنهاد کرد که خود، امام علی(ع) را به شهادت برساند (مسعودی، ۴۱۷/۲). بر مبنای چند روایت دیگر، معاویه به طرز عجیبی مداوا شد، اگرچه گفته‌اند که این ضربت او را مقطوع‌النسل کرد (بلاذری، طبری، همانجاها). برک نیز با آنکه دست و پایش را قطع کرده بودند، در بصره مسکن گزید و حتیٰ دارای زن و فرزند شد، اما زیاد بن أبیه، عامل معاویه بر عراق، او را بدین‌سبب که خلیفه را از داشتن فرزندان بیشتر محروم کرده بود، به قتل رسانید (بلاذری، مبرد، همانجاها).

داستان برک و معاویه، از موضوع توطئهٔ شهادت امیرالمؤمنین علی(ع) و نیز اقدام به قتل عمروعاص ــ که آن نیز نافرجام ماند (نکـ: مبرد، همانجا) ــ جدا نیست؛ زیرا در نتیجهٔ این توطئه، امام علی(ع) به شهادت رسید و راه برای معاویه در اشغال کرسی خلافت هموار شد. از

این منظر، توطئهٔ مذکور بسیار عمیق‌تر و پیچیده‌تر از آنچه در روایتهای موجود انعکاس یافته است، جلوه می‌کند.

مآخذ: ابن ابی الدنیا، ابوبکر، «مقتل امیرالمؤمنین علی بن ابی طالب علیه‌السلام»، به کوشش عبدالعزیز طباطبایی، *تراثنا*، قم، ۱۴۰۸ق، س ۳، شم ۳؛ ابن حزم، علی، *جمهرة انساب العرب*، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ ابن درید، محمد، *الاشتقاق*، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، بغداد، ۱۳۹۹ق/۱۹۷۹م؛ ابن سعد، محمد، *الطبقات الکبریٰ*، بیروت، دارصادر؛ ابن منظور، *لسان*؛ بلاذری، احمد، *انساب الاشراف*، به کوشش سهیل زکار و ریاض زرکلی، بیروت، ۱۴۱۷ق/۱۹۹۶م؛ جعیط، هشام، *الفتنة*، ترجمهٔ خلیل احمد خلیل، بیروت، ۱۹۹۵م؛ خلیفة بن خیاط، *تاریخ*، به کوشش سهیل زکار، دمشق، ۱۹۶۸م؛ دینوری، احمد، *الاخبار الطوال*، به کوشش عبدالمنعم عامر، قاهره، ۱۹۶۰م؛ طبری، *تاریخ*؛ کلبی، هشام، *جمهرة النسب*، به کوشش ناجی حسن، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۶م؛ مبرد، محمد، *الکامل*، به کوشش محمدابوالفضل ابراهیم، قاهره، مکتبة النهضة؛ مسعودی، علی، *مروج الذهب*، به کوشش یوسف اسعد داغر، بیروت، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م؛ ولهاوزن، یولیوس، *الدولة العربیة و سقوطها*، ترجمهٔ یوسف عش، دمشق، ۱۳۷۶ق/۱۹۵۶م.

علی بهرامیان

بَرَکات، نک‍: شریفان مکه.

بَرَکَت، از مفاهیم دینی که در *قرآن* کریم و روایات اسلامی جایگاهی مهم دارد و در فرهنگ عامهٔ مسلمانان گسترش چشمگیری یافته است. ریشهٔ «ب ر ک» در زبان اقوام سامی وجود داشته (ER, II/250)، و در لغت عرب به معنای مطلق رشد و فزونی (خلیل، ابن منظور، مادهٔ برک)، یا فزونی و کثرت در خیر (ازهری، مادهٔ برک) است. فیروزآبادی سعادت را نیز به همین معنا می‌افزاید (*قاموس*، مادهٔ برک).

این واژه به صورت مفرد در *قرآن* به کار نرفته است و تنها به صورت جمع در ۳ آیه دیده می‌شود (اعراف/۷/۹۶؛ هود/۱۱/۴۸، ۷۳). واژه‌های هم خانوادهٔ برکت ۳۲ بار در *قرآن* کریم به کار رفته است. در اصطلاح *قرآن* برکت ثبوت خیر الٰهی است (راغب، مادهٔ برک) و برکات، نعمتهای دائمی و خیر ثابت هستند (شیخ طوسی، ۴۹۸/۵). شاید تفسیر برکات به خیرهای فزاینده توسط طبرسی (۶۹۷/۴) نیز که با معنای لغوی سازگارتر است، همان خیر ثابت را افاده نماید؛ چون هر خیری با رشد و فزونی، ثبوت و دوام خود را نیز حفظ می‌کند. برکات آسمان به فزونی باران، و برکات زمین به فراوانی گیاه و میوهٔ آن تفسیر شده است (شیخ طوسی، ۴۷۷/۴).

قرآن کریم افراد و گروههایی را مشمول برکات نازل شده از سوی خداوند شمرده است که عبارتند از انسانها و اقوام مؤمن و متقی (اعراف/۷/۹۶)، نوح (ع) و امت پیرو او (هود/۱۱/۴۸)، ابراهیم و اسحاق(ع) (صافات/۳۷/۱۱۳)، اهل‌بیت ابراهیم (ع) (هود/۱۱/۷۳)، موسیٰ(ع) (نمل/۲۷/۸) و عیسیٰ(ع) (مریم/۱۹/۳۱).

واژهٔ «تبارَکَ» در *قرآن* ۹ بار و همواره برای ذات مقدس خداوند به کار رفته، همان گونه که انزال برکات نیز تنها به خداوند نسبت داده شده است (اعراف/۷/۹۶؛ فصلت/۴۱/۱۰؛ انبیاء/۲۱/۷۱). معنای «تبارک»، ثابت در خیر بودن خداوند (طریحی، ذیل بارک)، یا متعالی بودن او به واسطهٔ وحدانیت وی در ازلی بودن و لایزال بودن است (طبرسی، ۶۶۰/۴).

«مبارک» صفتی است که خداوند برای کلام خود به کار برده است (انعام/۶/۹۲، ۱۵۵؛ انبیاء/۲۱/۵۰؛ ص/۳۸/۲۹)، چون خیر و نفع آن ثابت و دائمی است (طبرسی، ۸۱/۷)، یا فزونیهای بسیاری نسبت به کتب آسمانی پیشین دارد (طریحی، ذیل ب ر ک). علاوه بر خود *قرآن*، اشخاص و اشیائی که در این کتاب آسمانی مبارک خوانده شده‌اند، عبارتند از عیسیٰ(ع) (مریم/۱۹/۳۱)، کعبه (آل‌عمران/۳/۹۶)، پیرامون مسجد الاقصیٰ (اسراء/۱۷/۱)، سرزمین فلسطین (انبیاء/۲۱/۷۱)، درخت زیتون (نور/۲۴/۳۵) و قطعه زمین مشتمل بر درخت مقدس که موسیٰ از آن ندای «انی انا الله» را شنید (قصص/۲۸/۳۰)؛ نیز شب قدر، بنا بر قول مشهور مفسران در تفسیر «لیلة مبارکة» (دخان/۴۴/۳).

در آیات قرآنی، ایمان، تقوا (اعراف/۷/۹۶) و استغفار (نک‍: هود/۱۱/۵۲؛ ق/۵۰/۹؛ نوح/۷۱/۱۰، ۱۱) از عوامل برکت‌زا به شمار آمده‌اند و تکذیب پیامبران از عواملی است که برکت را از میان می‌برد (اعراف/۷/۹۶).

برکت از مفاهیمی است که علاوه بر *قرآن*، در کتب آسمانی پیشین نیز فراوان یافت می‌شود. مشتقات ریشهٔ «برک / برخ» و واژهٔ عبری «براخاه» به معنای برکت ۳۹۸ بار در عهد عتیق به کار رفته است. براخوت نیز یکی از زیر بخشهای باب اول میشناست که جمع براخاه و به معنای برکات است. در عهد جدید نیز این مفهوم را به کرات می‌یابیم (برای نمونه: مرقس، ۱۰:۱۶؛ لوقا، ۲۴:۵۰). *قرآن* منشأ همهٔ برکات را ذات اقدس خداوند می‌داند (اعراف/۷/۵۴)، هر چند به پیامبر و اولیا نیز پس از آنکه خود مشمول برکت الٰهی شده‌اند، می‌توان تبرک جست (بخاری، ۵۴/۱، ۵۹؛ ۱۴۷/۷). در عهد عتیق نیز منشأ و منبع اصلی برکت، خداوند است (پیدایش، ۱:۲۲-۲۸، ۹:۱)، هر چند برخی از پیامبران و انسانهای والا نیز گاهی منشأ برکت خوانده شده‌اند (همان، ۲۷:۲۷-۲۹، ۴۸:۱۵). در عهد جدید هم صدور برکت بارها به شخص عیسیٰ(ع) نسبت داده شده است (متیٰ، ۱۴:۱۹؛ مرقس، لوقا، همانجاها).

در برخی روایاتِ پیامبر اکرم(ص) و اهل بیت (ع)، سخن از برکت بسط یافته است و اهمیت آن به حدی است که برکت یکی از سپاهیان ۷۵نفری عقل محسوب شده است (مجلسی، ۱/۱۱۰-۱۱۱). طبق برخی روایات خداوند ۳ برکت نازل کرده است: آب، آتش و گوسفند (همو، ۲۲/۲۲۶). در روایات به برکت مال، عمر و زن (ابن بابویه، ۳/۳۸۷) اشاره شده، و وجود هر مؤمن برای دیگر مؤمنان برکت شمرده شده است (مجلسی، ۲/۲۸۳).

برخی عوامل برکت‌زا در روایات عبارتند از سحرخیزی (نک‍: برازش، ۲۸۹) و شروع فعالیت در سحر یا فجر (*نهج‌البلاغة*، نامهٔ ۱۲)، بیع با مهلت دادن به خریدار برای پرداخت بها، مضاربه (ابن ماجه، ۷۶۸/۲)، خوردن سحری (کلینی، ۹۵/۴)، همراهی و نرمخویی (همو،

۱۱۹/۲)، سلام کردن بر خانواده (ابولیث، ۱۴۱)، پایین بودن مهریهٔ زن، کم خرج بودن و آسان بودن زایمان وی (ابن‌بابویه، ۳۸۷/۳)، صبح روز شنبه و پنجشنبه صدقه دادن، کردار نیک، عدالت (برازش، همانجا) و تجارت (مجلسی، ۵/۱۰۰).

پیامبر اکرم (ص) هنگام حفر خندق در اطراف مدینه توسط مهاجرین و انصار، از خداوند برای آنان درخواست برکت کرد (بخاری، ۲۱۲/۳). برخی افراد که در زندگی خود مشمول دعای پیامبر به برکت شده‌اند، عبارتند: عبدالله بن جعفر، عروة بن ابی الجعد و عبدالرحمان بن عوف (نک: وصابی، ۳۰۴-۳۰۵).

برخی عوامل برکت زدا در روایات عبارتند از اعمال بد و ناشایست (*نهج البلاغة*، خطبهٔ ۱۴۳)، اسراف، سوگند خوردن در خرید و فروش، خوردن غذای داغ (کلینی، ۵۵/۴، ۱۶۲/۵، ۳۲۲/۶)، فساد نیت و جنایت، مال حرام (حرعاملی، ۶(۲)/۵۳)، خیانت، سرقت، شرب خمر و زنا (مجلسی، ۱۹/۷۶).

در تداول امروز فارسی زبانان، برکت به معنای بسیاری نعمت و فزونی در خیر است. در فرهنگ و ادب فارسی، «برکت» و واژه‌های هم خانواده و مرکبی که از آن ساخته شده، مانند بارک الله، تبرک و مبارک، فراوان به کار رفته است و مثلهایی نیز مشتمل بر این واژه‌ها در میان مردم رایج بوده و هست (دهخدا، ۱۰۴/۱، ۱۱۴، ۳۵۹، ۵۴۱). همچنین کلمات «تبریک» و «مبارک» در قالب عبارتها و جمله‌های گوناگون در مراسم شادی و جشنهای موفقیت و پیروزی عموماً به کار می‌رود. گفتنی است که برخی از مصادیق شایع نعم الٰهی، چون نان و نمک، در میان مردم به عنوان نماد برکت شناخته شده‌اند.

مآخذ: ابن بابویه، محمد، *من لایحضره الفقیه*، به کوشش علی اکبر غفاری، قم، ۱۴۰۴ق؛ ابن ماجه، محمد، *سنن*، به کوشش محمد فؤاد عبدالباقی، قاهره، ۱۹۵۲-۱۹۵۳م؛ ابن منظور، *لسان*؛ ابولیث سمرقندی، نصر، *تنبیه الغافلین*، به کوشش احمد سلام، بیروت، ۱۴۰۶ق؛ ازهری، محمد، *تهذیب اللغة*، به کوشش علی حسن هلالی، قاهره، الدار المصریه؛ بخاری، محمد، *صحیح*، استانبول، ۱۳۱۵ق؛ برازش، علیرضا، *المعجم المفهرس لالفاظ غرر الحکم*، تهران، ۱۳۷۱ش؛ حرعاملی، محمد، *وسائل الشیعة*، به کوشش عبدالرحیم ربانی شیرازی، بیروت، داراحیاء التراث العربی؛ خلیل بن احمد، فراهیدی، *العین*، به کوشش مهدی مخزومی و ابراهیم سامرایی، بیروت، ۱۴۰۸ق؛ دهخدا، علی اکبر، *امثال و حکم*، تهران، ۱۳۵۷ش؛ راغب اصفهانی، حسین، *المفردات فی غریب القرآن*، به کوشش محمد سید کیلانی، بیروت، دارالمعرفه؛ شیخ طوسی، محمد، *التبیان*، به کوشش احمد حبیب قصیر عاملی، بیروت، دار احیاء التراث العربی؛ طبرسی، فضل، *مجمع البیان*، به کوشش هاشم رسولی محلاتی و فضل الله یزدی طباطبایی، بیروت، ۱۴۰۶ق؛ طریحی، فخرالدین، *مجمع البحرین*، به کوشش محمود عادل، تهران، ۱۴۰۸ق؛ عهد جدید؛ عهد عتیق، *قاموس*؛ *قرآن کریم*؛ کلینی، محمد، *الکافی*، به کوشش علی‌اکبر غفاری، تهران، ۱۳۶۵ش؛ مجلسی، محمدباقر، *بحارالانوار*، بیروت، ۱۴۰۳ق؛ *نهج البلاغة*؛ وصابی حبشی، محمد، *البرکة فی فضل السعی و الحرکة*، بیروت، دارالمعرفه؛ نیز: ER.

محمود کریمی

بِرْکَوی، تقی‌الدین محمد بن پیرعلی (۹۲۹-۹۸۱ق/۱۵۲۳-۱۵۷۳م)، فقیه و از دانشمندان پر تألیف عثمانی در سدهٔ ۱۰ق/۱۶م. شهرت او به صورت نسبتهای ترکی بِرگیلی و بیرگیلی نیز ضبط شده است. او در شهر بالیکسیر (ه‍ م) دیده به جهان گشود و پدرش پیرعلی از عالمان اهل زاویه در زمان خود بود (علی بن بالی، ۴۳۶).

وی پس از تحصیلات مقدماتی به استانبول رفت و به حلقهٔ درس مدرسان بزرگ زمان (سامی، ۱۲۸۴/۲) مانند محیی‌الدین اخی زاده و مولانا عبدالرحمان افندی معروف به قِزِل مُلا ــ قاضی عسکرِ دورهٔ سلیمان قانونی ــ پیوست (علی بن بالی، همانجا). آنگاه به تدریس در مدارس استانبول پرداخت و در همین زمان به مسلک تصوف و به طریقت بیرامیه (بایرامیه) گروید و از مریدان شیخ عبدالرحمان قَرَمانی (پیر طریقت بیرامیه) گردید. به توصیهٔ استادش عبدالرحمان افندی در شهر ادرنه به منصب قِسّام عسکری (مأمور تقویم، تقسیم و حفظ ماترک ینی‌چریها، نک: پاکالین، II/210) گماشته شد. دیری نگذشت که به فکر ترک مشاغل دولتی افتاد و به عبادت مشغول شد، اما به توصیهٔ مرادش عبدالرحمان قرمانی از ترک دنیا منصرف شده، به درس و وعظ پرداخت و در مدرسه‌ای که مولانا عطاءالله افندی (معلم سلیم دوم) در قصبهٔ بِرگی (بیرگی) بنا کرده بود، به تدریس مشغول شد و تا پایان عمر در همانجا اقامت گزید و به همان شغل ادامه داد و به همین سبب است که به برکوی معروف گردید (علی بن بالی، ۴۳۶-۴۳۷؛ سامی، همانجا؛ ثریا، ۱۲۱/۴).

برکوی حنفی مذهب بود و در امور مذهبی بسیار متعصب، و با هرگونه بدعتی مخالف بود و با هرگونه انحراف و سهل‌انگاری در امور و مسائل دینی به شدت مبارزه می‌کرد؛ چنانکه دریافتِ پول را در برابر انجام امور مذهبی، مانند وعظ و قرائت *قرآن* و حل مسائل شرعی، حرام می‌دانست. همچنین در امور وقفی بر آن بود که وقف نقود غیر مجاز است و در این باب به مخالفت و مباحثه با ابوالسعود افندی (ه‍ م) که قائل به جواز وقف نقود بود، پرداخت (علی بن بالی، سامی، همانجاها). وی همچنین یکی از علل ضعف امپراتوری عثمانی را ضعف علما و روحانیون می‌دانست («دائرة المعارف...»[1]، VI/192).

برکوی در بیشتر علوم متداول زمان خود مانند صرف و نحو عربی، فقه، حدیث، تفسیر، اخلاق و غیره مهارت داشته، و آثار متعددی در این زمینه‌ها تألیف کرده است. وی در استانبول به سبب بیماری وبا درگذشت؛ جنازه‌اش را به برگی آوردند و در همانجا به خاک سپرده شد. آرامگاهش زیارتگاه مردم است (علی بن بالی، ۴۳۷؛ سامی، ۱۲۸۵/۲؛ «دائرة المعارف»، VI/193). رشیدرضا او را از مجددین عصر خود شمرده است و حال آنکه کسانی چون صعیدی (ص ۱۴، ۳۷۸) بر جمود فکری او تکیه کرده‌اند. به هر تقدیر وی یکی از داعیه‌داران اصلاحات سلفی در سدهٔ ۱۰ق/۱۶م و شاخص سلفی‌گری در آسیای صغیر بوده است.

آثار: منابع کتاب‌شناسی دهها اثر به او نسبت داده‌اند که به برخی

1. *Türkiye*...

از مهم‌ترین آنها اشاره می‌شود:

الف ـ چاپی: ۱. *اربعون*، شامل ۴۰ حدیث. شرحی بر این کتاب نوشته شده است که به *شرح احادیث اربعین* معروف است. این اثر بارها چاپ شده است، از جمله: استانبول (۱۳۲۳ق). ۲. *اظهار الاسرار*، در نحو (چ استانبول). ۳. *امتحان الاذکیاء*، در نحو، که شرح *لب‌الالباب فی علم الاعراب* بیضاوی است؛ این اثر چندین‌بار در استانبول چاپ شده است. دربارهٔ این کتاب پژوهشی به کوشش طارق مختار ملیجی در دانشگاه قاهره (۱۹۸۹م) صورت گرفته، و شیخ مصطفیٰ آدالی نیز شرحی بر آن نگاشته است. ۴. *امعان الانظار*، شرحی است بر کتاب *المقصود* در صرف زبان عربی که نخستین بار در بولاق (۱۲۰۷ق)، و سپس به دفعات تجدید چاپ شده است. ۵. *الطریقة المحمدیة فی بیان السیرة النبویة الاحمدیة* (چ استانبول). ۶. *العوامل الجدیدة*، رساله‌ای در نحو که بارها در بولاق، استانبول و دمشق چاپ شده است. ۷. *کفایة المبتدی*، در صرف و به زبان عربی. شروحی بر این کتاب، با عناوین *کفایة المنتهی فی شرح کفایة المبتدی* از سوی سلیمان سری، (استانبول، ۱۳۱۲ق) و *عنایة المبتغی* توسط احمد قوش آدالی به رشتهٔ تحریر درآمده است (استانبول، ۱۲۸۴ق). ۸. *وصیت‌نامه*، که به رسالهٔ برکوی نیز معروف است، در باب فقه، به زبان ترکی. این اثر بارها در استانبول چاپ شده است.

ب ـ خطی: ۱. *انقاذ الهالکین*، رساله‌ای در باب فقه در خصوص غیر مجاز بودن وقف پول که در ۹۶۷ق/۱۵۶۰م به اتمام رسیده است، این کتاب به زبان عربی است و مؤلف خود آن را به ترکی نیز ترجمه کرده است («دائرةالمعارف»، همانجا). نسخ خطی آن در مصر (خدیویه، ۱۶۴/۷، ۱۶۹) و توبینگن (GAL, S, II/654) موجود است. ۲. *ایقاظ النائمین و افهام القاصرین*، در فقه، دربارهٔ غیر مجاز بودن دریافت اجرت در قرائت قرآن و نیز وقف پول نقد (خدیویه، ۱۶۴/۷، ۳۹۹؛ سید، ۹۳/۱؛ *آلوارت*، شم 8842). ۳. *جلاءالقلوب*، در اخلاق و تصوف، این کتاب در ۹۷۱ق/۱۵۶۴م، به‌اتمام رسیده است. اسحاق بن حسن زنجانی شرحی به نام *ضیاءالقلوب* و نیز عبدالسلام قیصری شرح دیگری به نام *شفاءالقلوب* بر آن نگاشته است («دائرةالمعارف»، همانجا). نسخه‌های خطی آن در قاهره، برلین و جز آن موجود است (خدیویه، ۱۶۴/۷، ۱۵۳، ۷۷/۲؛ سید، ۲۱۹/۱؛ *آلوارت*، شم 3049-3050).

از دیگر آثار برکوی است: *السیف الصارم فی عدم جواز وقف المنقول و الدراهم*، در فقه؛ *احوال اطفال المسلمین*؛ *زیارة القبور*؛ *تفسیر سورة البقرة*؛ *الدرالیتیم*، در علم تجوید؛ *رسالة فی اصول الحدیث*، که رساله‌ای کوچک و ارزشمند است و داوود قارصی آن را شرح کرده است («دائرةالمعارف»، همانجا؛ برای آگاهی بیشتر از جزئیات آثار برکوی، نک: GAL, II/583 - 586; GAL, S, II/654 - 658؛ «دائرةالمعارف، VI/193-194).

مآخذ: ثریا، محمد، *سجل عثمانی* (تذکرهٔ مشاهیر عثمانیه)، استانبول، ۱۳۰۸ق؛ خدیویه، *فهرست*؛ سامی، شمس‌الدین، *قاموس الاعلام*، استانبول، ۱۳۰۶ق؛ سید، خطی؛ صعیدی، عبدالمتعال، *المجددون فی الاسلام*، قاهره، مکتبة الآداب؛ علی بن بالی، «العقد المنظوم فی ذکر افاضل الروم»، همراه *الشقائق النعمانیة* طاش کوپری‌زاده، بیروت، ۱۳۹۵ق/۱۹۷۵م؛ نیز:
Ahlwardt; GAL; GAL, S; Pakalın, M. Z., *Osmanlı tarih deyimleri ve terimleri*, Istanbul, 1971; *Türkiye diyanet vakfı İslâm ansiklopedisi*, Istanbul, 1992.

علی‌اکبر دیانت

بَرَکه بِنْتِ ثَعْلَبه، نک: ام ایمن.

بِرْکه‌خان (د ۶۶۵ق/۱۲۶۷م)، پسر جوجی، نوادهٔ چنگیز و فرمانروای اردوی زرین. نام وی در منابع عربی و فارسی و ترکی به صورت برکا، برکای و بورکه نیز ضبط شده، و در اصل مغولی شدهٔ واژهٔ ترکی بَرْک به معنای سخت و استوار است (کلاوسن، 362-361). وی در منابع اسلامی ابوالمعالی ناصرالدین (رمزی، ۴۰۴/۱)، جلال‌الدین ابراهیم (منهاج، ۲۱۸/۲) و ولی سلطان (فصیح، ۱(۲)/۳۳۴-۳۳۵) لقب یافته است.

اگر فرمانروایی تحقق نیافتهٔ سرتاق، و حکمرانی کوتاه مدت اولاقچی (اُلاغچی، اُلانوچی) پسران باتو را نادیده بگیریم، وی دومین خان پس از پایان جنگ و ستیز قوبیلای و آریغ بوکه پسران مُنْگْکه قاآن، نخستین فرمانروای مستقل اردوی زرین بود.

برکه‌خان یکی از نخستین کسان از میان مغولان و نخستین کس از میان فرزندان چنگیزخان است که به اسلام تشرف یافت و به پاسداری از اسلام و مسلمانان برخاست و سبب توقف کشورگشایی مغولان در غرب جهان اسلام گردید.

با توجه به سن او و هنگام ملاقات با سفیران بیبرس و تاریخ مرگش در ۶۶۵ق (نک: یونینی، ۳۶۵/۲؛ ذهبی، *العبر*، ۳۱۲/۳؛ ابن تغری بردی، ۲۲۲/۷؛ ابن عماد، ۳۱۷/۵)، می‌بایست در حدود سال ۶۰۵ یا ۶۰۶ق/ ۱۲۰۸ یا ۱۲۰۹م زاده شده باشد. آگاهی از زندگانی او پیش از فرمانروایی‌اش اندک است. می‌دانیم که در ۶۲۶ق/۱۲۲۹م همراه باتوخان و دیگر برادران در قوریلتای اوگِدِی قاآن (جوینی، ۱۴۴/۱-۱۴۷؛ رشیدالدین، ۶۳۵/۱)، و در ۶۳۴ق/۱۲۳۷م همراه با برادران و دیگر شاهزادگان و سرداران در جنگ و فتح سرزمینهای غربی بوقشی (= مُکشا، ایالتی از مُردوین) و بُرتاس، و در ۶۴۳ق/۱۲۴۵م در قوریلتای گیوک‌خان، و در ۶۴۹ق/۱۲۵۱م در قوریلتای منگکه قاآن حضور داشته است (جوینی، ۲۰۵/۱، ۲۲/۳، ۳۰؛ رشیدالدین، ۶۶۸/۲، ۷۳۶، ۸۰۵، ترجمه، 59).

باتو، معروف به صایین‌خان که به سبب بیماری در اجلاس منگکه قاآن حاضر نبود، در ۶۵۰ق/۱۲۵۲م درگذشت (رشیدالدین، ۷۲۶/۱؛ عینی، ۷۶/۱) و هنگام مرگ او شاهزادگان اردوی زرین هنوز نزد منگکه قاآن بودند. قاآن سرتاق پسر باتو را به جانشینی وی برگزید، اما او در راه بازگشت درگذشت و به قولی به فرمان منگکه مقتول شد (رشیدالدین، ۷۳۷/۱؛ رمزی، ۴۰۲/۱، ۴۰۴، به نقل از منجم‌باشی، نیز ۴۰۳؛

نک: منهاج، همانجا؛ ابن خلدون، ۵(۵)/۱۱۳۴، که بی‌اساس قتل سرتاق را به دست برکه دانسته است) و اولاقچی فرزند دیگر باتو به فرمانروایی اردوی زرین برگزیده شد، اما او نیز به زودی درگذشت (رشیدالدین، ۷۳۶/۱ـ۷۳۷) و برکه‌خان در ۶۵۲ق به فرمانروایی اردوی زرین نشست (همو، ۷۳۸/۱؛ فصیح، ۳۲۲/۲؛ عینی، ۹۰/۱؛ نویری، ۳۵۸/۲۷). گروش برکه‌خان به اسلام نقطهٔ عطفی در دورهٔ فرمانروایی فرزندان چنگیزخان، در تاریخ روزگار او و تاریخ اسلام به شمار می‌آید. مسلمانی برکه و دشمنیش با ایلخانان ایران بدان سبب و به علتهای دیگر که انگیزه‌ای برای آغاز ستیز میان دو شاخه از خاندان چنگیز شد، موجب گردید تا از تمرکز فشار ایلخانان بر شام و مصر، و خانان اردوی زرین بر اروپای شرقی به شدت کاسته شود و در نتیجه، کشورگشایی آنان در غرب جهان اسلام، و پیشرفت اینان در اروپا متوقف، و برای همیشه منتفی گردد.

گزارش منابع دربارهٔ چگونگی و زمان تشرف برکه‌خان به اسلام متشتت است؛ گفته‌اند که برکه به خواست جوجی‌خان از آغاز تولد به دایه‌ای مسلمان سپرده شد و در مسلمانی برآمد و قرآن آموخت. وی در ۶۳۱ق/۱۲۳۴م کوشید تا با شمس‌الدین اِلْتتمش از سلاطین مملوک دهلی رابطه برقرار کند (منهاج، ۱۵۰/۲، ۲۱۳ـ۲۱۴). او به دربار خلیفهٔ عباسی نیز سفیر فرستاد و دوبار تشریف دارالخلافه پوشید؛ از مسلمانان سمرقند در برابر مسیحیان آن شهر که به حمایت امیر ترسای مغولی مستظهر بودند، پشتیبانی کرد و همواره با مفسران، محدثان و فقیهان همنشین بود و کتابخانهٔ بزرگی داشت و در سپاه او کسی خمر نمی‌خورد و در مسلمانی «به غایت صلب و با حمیت» بود (همو، ۲۱۴/۲ـ۲۱۶).

غیر از جوزجانی بیشتر مؤلفان برآنند که وی به دست سیف‌الدین باخرزی عارف و صوفی نامی، یا یکی از شاگردان او به دین اسلام تشرف یافته است. ذهبی اسلام آوردن او را به سال ۶۴۰ و اندی در بخارا و در حضور باخرزی همراه با گروهی از سردارانش دانسته است (نک: رمزی، ۴۰۴/۱ـ ۴۰۵؛ قس: عینی، ۹۱/۱). به نوشتهٔ ابوالغازی، برکه در دورهٔ فرمانروایی، به راهنمایی دو بازرگان بخارایی به دین اسلام تشرف یافت (ص ۱۷۲ـ۱۷۳). برخی نیز آورده‌اند که برکه‌خان در بازگشت از قوریلتای منگکه قاآن (۶۴۸ق/۱۲۵۰م) به ارشاد باخرزی که وی را به نامه‌نویسی با خلیفه و بیعت و دوستی او ترغیب کرد، اسلام آورد (نک: رمزی، همانجا)؛ اما می‌دانیم که در قوریلتای منگکه قاآن مسلمانی برکه آشکار و مشهور بود و به پاس خاطر او در آن جشن خوراک میهمانان از گوشت گاو و گوسفندی که به «طریق مشروع» ذبح شده بود، فراهم می‌آمد (رشیدالدین، ۸۳۰/۲). بنابراین، باید او در آغاز جوانی و دست کم در سالهای نخست دههٔ ۶۴۰ق به اسلام گرویده باشد. به نوشتهٔ بیشتر تاریخ‌نویسان او در مسلمانی ثابت قدم بود و زنان و کسان و سرداران خود را به اسلام خواند و در قلمرو خویش مدرسه و مسجدها ساخت. مسجد ستار (یا چادر ـ مسجد) نیز از ابتکارات او بوده است. او عالمان و فقیهان را بزرگ می‌داشت. شیخ نجم‌الدین ابوالرجا مختار بن محمود زاهدی صاحب کتاب *القنیه*، رساله‌ای در اعتقاد تألیف، و به او اهدا کرد و آن را *رسالة الناصریه* نامید (رمزی، ۴۰۷/۱ـ۴۱۰).

اشارهٔ بارتولد به استناد گزارشهای سفیران مصر در دربار برکه‌خان مبنی بر اینکه آداب و رسوم بت‌پرستانه همسان مغولستان در دربار برکه‌خان رواج داشته است (نک: EI², I/1188)، استنباط نادرستی است؛ چه، منع شستن جامه در دربار خان، آیینی بت‌پرستانه نیست و در آیین شمنی و باور داشتهای مغولان (که نمی‌توان آن را بت‌پرستی تلقی کرد) شستن جامه هیچ‌گونه منعی نداشته، بلکه تنها آب تنی و افکندن جامهٔ شسته شده در فضای باز و زیر آسمان (به تصور وقوع رعد و برق بر اثر آن) منع می‌شده است (جوینی، ۱۶۲/۱؛ رشیدالدین، ۶۸۵/۱).

درگیری برکه‌خان در اروپای شرقی اندک و کم‌اهمیت بود و خود وی مستقیماً در آن لشکرکشیها شرکت نجست. او در ۶۵۴ق/۱۲۵۶م ناچار شد شورش دانیل دوک گالیسی را با شتاب سرکوب کند. دانیل از آن حمله جان به در برد و به لهستان و مجارستان گریخت. سپس گروهی از سپاهیان او بر لیتوانی و لهستان استیلا یافتند و چند دژ را تصرف و تخریب کردند. بولِسْلاس پنجم، معروف به عفیف دوک لهستان گریخت. ۳ سال بعد در ۶۵۵ق مردم شهرهای روس مأموران وصول مالیات برکه را کشتند و شوریدند، اما به زودی شورش شهرهای نُوگُرُد، سوزدال و روستوف سرکوب شد («دائرةالمعارف...»[1]، GSE,III/195; V/506).

اگرچه برعکس جغتای («تاریخ...»[2]، I/190) و اوگدی (رشیدالدین، ۷۰۹/۱)، تولوی از نظر نسب برجوجی طعنه نمی‌زد و میان بزرگ‌ترین و کوچک‌ترین پسران چنگیزخان، و نیز در میان فرزندان آنان وداد کامل برقرار بود (همو، ۷۳۵/۱)، اما پس از مرگ باتو (۶۵۰ق/۱۲۵۲م) و منگکه قاآن (۶۵۵ق/۱۲۵۷م) آن دوستی و هم‌آهنگی فروپاشید و فرزندان جوجی و تولوی به دشمنی با یکدیگر برخاستند (همو، ۷۳۸/۱).

در ستیز میان پسران منگکه قاآن (قوبیلای و اریغ بوکه) ــ برخلاف نظر رشیدالدین فضل‌الله (۸۸۰/۲) ــ برکه جانب اریغ بوکه را گرفت و او را خان بزرگ شناخت و به نام او سکه زد (اشپولر، ۶۶، حاشیه)، اما قوبیلای پیروز شد و این جانب‌گیری مادهٔ اولیهٔ دشمنی میان دو خاندان گردید. از آن پس نیز موجبات دیگری پدید آمد که باعث ستیز در میان برکه‌خان و هلاکو شد؛ از آن جمله می‌توان به این موارد اشاره کرد: ناخشنودی برکه‌خان از کشتن خلیفه و قتل عام مسلمانان به دست هلاکو، خودداری هلاکو از پرداخت سهم مرسوم اردوی زرین از غنایم جنگی و قتل یکی از شاهزادگان اردوی زرین به اتهام جادوگری و مسموم شدن دیگری به دست هلاکو. افزون بر آن، برکه‌خان اران و آذربایجان را جزو قلمرو اردوی زرین می‌دانست که ایلخان ایران آن سرزمینها را در تصرف داشت (رشیدالدین، ۷۳۸/۱ـ۷۳۹؛ عینی، ۲۷۸/۱). همچنین در گزارشی آمده است که برکه در ۶۶۰ق سفیرانی

1. *Türkiye...* 2. *The Secret...*

برای وصول سهم اردوی زرین از غنایم نزد هلاکو گسیل کرد و او آنان را کشت (رمزی، ۱/۴۱۹-۴۲۰، به نقل از ابن شداد). این دشمنیها منجر به دو جنگ در زمان حیات برکه‌خان با هلاکو و جانشین او آباقا خان شد. جنگِ نخست در ۶۶۰ق/۱۲۶۲م آغاز شد و در ۶۶۱ق خاتمه یافت. ابتدا برکه‌خان، شاهزاده نوقای را با ۳۰ هزار تن به سوی ایران فرستاد. او از دربند گذشت و به مقابل شروان رسید، ولی شکست خورد و بازگشت. اباقا خان پسر هلاکو به تعقیب هزیمتیان پرداخت و از رود تِرک که یخ بسته بود، گذشت، اما یکباره در آن سوی با مقاومت سرسختانۀ سپاه برکه روبه‌رو شد و شکست خورد و سپاه وی با شتاب عقب‌نشینی کرد و هنگام بازگشت یکباره یخ رود ترک شکست و گروه بسیاری از سپاهیان شکست خورده در آب غرق شدند (رشیدالدین، ۲/۱۰۴۴-۱۰۴۶). هلاکوخان بر اثر این شکست و شکست سپاهیانش در عین جالوت از سلطان مملوکی مصر به سختی افسرده و آزرده خاطر شد و در دو سال باقی‌ماندۀ زندگی نتوانست هیچ یک از این دو شکست را جبران کند (همو، ۱/۷۳۹، ۲/۱۰۴۶، ۱۰۵۰-۱۰۵۱).

رشیدالدین فضل‌الله در دو جای مختلف اثر خویش دو تاریخ متفاوت برای جنگ دوم برکه و این بار با اباقاخان ذکر کرده، و در جایی آن را در ۶۶۳ق (۲/۱۰۶۲)، و در جای دیگر در ۶۶۵ق (۱/۷۳۹) دانسته است و چون این جنگ با درگذشت برکه‌خان همزمان بوده، در اکثر منابع ۶۶۵ق تأیید شده است (نک: ذهبی، دول...، ۲/۱۲۸؛ یونینی، ۲/۳۶۵؛ ابن وردی، ۲/۳۱۳؛ ابن عماد، ۵/۳۱۷؛ ابن تغری بردی، ۷/۲۲۲، ۲۲۴؛ صفدی، ۱۰/۱۱۸؛ ابن شاکر، ۲۰/۳۵۰). در این جنگ نخست سپاه ایلخان به آن سوی رود کُر نفوذ کرد و نزدیک آق سو دو سپاه درگیر شدند. به روایت سیفی هروی، ملک شمس‌الدین کرت نیز همراه سپاه ایلخان بود و مردانه می‌جنگید (ص ۲۹۰). نخست سپاه اردوی زرین دچار آشفتگی شد و روی به هزیمت نهاد، اما خبر رسیدن برکه‌خان با ۳۰۰ هزار سوار نتیجۀ جنگ را دیگرگون ساخت. سپاه ایلخان به این سوی کر عقب‌نشینی کرد و هنگام عقب‌نشینی پلها را برید. برکه که نتوانست از رود بگذرد، رو به سوی تفلیس نهاد تا شاید در آنجا پل یا گذاری برای گذر از رود بیابد؛ اما در راه بیمار شد و مرد و سپاهیان او بدون حصول نتیجه‌ای به سرای (سرای جدید، ساختۀ برکه خان) بازگشتند (رشیدالدین، ۲/۱۰۶۲).

پیش از آن، ملک ظاهر بیبرس چون در ۶۵۸ق/۱۲۶۰م به سلطنت مصر رسید، کوشید تا از اختلاف میان برکه‌خان و ایلخانان سود برد. گمان می‌رود که نخستین ارتباط میان آنان به واسطۀ بازرگانان و شاید در ۶۵۹ق برقرار شده باشد (رمزی، ۱/۴۳۱). اما از ۶۶۰ق نامه‌نویسی و فرستادن سفیر بین بیبرس و برکه‌خان در منابع ثبت شده است. اگرچه لشکرکشی همزمان آنان به قلمرو ایلخان ایران هرگز تحقق نیافت، اما هر دو آنان در این اندیشه بودند و مکاتباتشان پیوسته پیرامون هماهنگی و همکاری در آن باره بود. نخستین سفیران بیبرس در محرم ۶۶۱ به سرکردگی فقیه مجدالدین و امیرسیف‌الدین کسریک که از جمداران (جامه‌داران) خوارزمشاه، زبان‌دان و بوم‌شناس بود، گسیل گردیدند؛ و نخستین سفیران برکه به سرپرستی امیر جلال‌الدین ابن قاضی و شیخ نورالدین یا عزالدین ترکمان در رجب همان سال به مصر رسیدند (مقریزی، ۱(۲)/۴۷۵-۴۷۹، ۴۹۵). این سفارت متقابل در سالهای بعد نیز ادامه یافت (همو، ۱(۲)/۴۹۷، ۵۰۱، ۵۱۱؛ عینی، ۱/۳۶۰-۳۶۱؛ ابن کثیر، ۱۳/۲۴۲؛ نویری، ۲۷/۳۶۰). رسولان بیبرس در یکی از سفارتها هدایای گوناگون و بی‌شماری و از جمله مصحف شریفی به خط عثمان ابن‌عفان برای برکه‌خان بردند (همانجا؛ عینی، ۱/۳۶۱-۳۶۲). اطلاعاتی که از شکل و هیأت ظاهری برکه خان در دست است، از سوی همین سفیران بیبرس ابراز شده است (زیاده، ۱(۲)/۵۱۵؛ رمزی، ۱/۴۳۹؛ IA,II/554).

پس از برکه‌خان هم اگرچه جانشینان بلافصل وی خود مسلمان نبودند، اما همچنان دوستی با مملوکان مصر و پاسداری از مسلمانان و دشمنی با ایلخانان ایران را ادامه دادند و با گرایش فرمانروایان بعدی به اسلام، سرزمینهای اردوی زرین از مراکز مهم فرهنگ اسلامی گردید.

مآخذ: ابن تغری بردی، *النجوم*؛ ابن خلدون، *العبر*؛ ابن شاکر کتبی، محمد، *عیون التواریخ*، به کوشش فیصل سامر و نبیله عبدالمنعم داورد، بغداد، ۱۴۰۰ق/۱۹۸۰م؛ ابن عماد، عبدالحی، *شذرات الذهب*، قاهره، ۱۳۵۱ق/۱۹۳۱م؛ ابن کثیر، *البدایة*؛ ابن وردی، عمر، *تتمة المختصر فی اخبار البشر*، به کوشش احمد رفعت بدراوی، بیروت، ۱۳۸۹ق/۱۹۷۰م؛ ابوالغازی بهادرخان، *شجرۀ ترک*، به کوشش دمزون، سن‌پترزبورگ، ۱۸۷۱م؛ اشپولر، برتولد، *تاریخ مغول در ایران*، ترجمۀ محمود میرآفتاب، تهران، ۱۳۵۱ش؛ جوینی، عطاملک، *تاریخ جهانگشای*، به کوشش محمد قزوینی، لیدن، ۱۳۲۹-۱۳۵۵ق/۱۹۱۱-۱۹۳۷م؛ ذهبی، محمد، *دول الاسلام*، حیدرآباد دکن، ۱۳۶۵ق؛ همو، *العبر*، به کوشش محمد سعید بن بسیونی زغلول، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ رشیدالدین فضل‌الله، *جامع التواریخ*، به کوشش محمد روشن و مصطفی موسوی، تهران، ۱۳۷۳ش؛ رمزی، محمد، *تلفیق الاخبار و تلقیح الآثار*، اُرنبورگ، ۱۹۰۸م؛ زیاده، محمد مصطفی، حاشیه بر *السلوک* (نک: هم، مقریزی)؛ سیفی هروی، سیف، *تاریخنامۀ هرات*، به کوشش محمد زبیر صدیقی، کلکته، ۱۳۶۲ق/۱۹۴۳م؛ صفدی، خلیل، *الوافی بالوفیات*، به کوشش ژاکلین سوبله و علی عماره، ویسبادن، ۱۴۰۰ق/۱۹۸۰م؛ عینی، محمود، *عقدالجمان*، به کوشش محمد محمدامین، قاهره، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ فصیح خوافی، احمد، *مجمل فصیحی*، به کوشش محمود فرخ، مشهد، ۱۳۳۹ش؛ مقریزی، احمد، *السلوک*، به کوشش محمد مصطفی زیاده، قاهره، ۱۳۷۶ق/۱۹۵۷م؛ منهاج سراج، عثمان، *طبقات ناصری*، به کوشش عبدالحی حبیبی، کابل، ۱۳۴۳ش؛ نویری، احمد، *نهایة الارب*، به کوشش سعید عاشور، قاهره، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ یونینی، موسی، *ذیل مرآة الزمان*، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۵ق/۱۹۵۵م؛ نیز:

Clauson, G., *An Etymological Dictionary of Pre - Thirteenth - Century Turkish*, London, 1972; EI[2]; GSE; IA; Rashid al - Din, *The Successors of Genghis Khan*, tr. J. A. Boyle, New York / London, 1971; *The Secret History of the Mongols*, tr. F. W. Cleaves, London, 1982; *Türkiye dianet vakfı Islâm ansiklopedisi*, Istanbul, 1992.

مصطفی موسوی

بَرَکۀ مُشَعْشَعی، نک: مشعشعیان.

بَرَکۀ (بَرَکَت) هَمَدانی، از عارفان و پیران طریقت در سده های ۵-۶ق/۱۱-۱۲م و از استادان عین‌القضات همدانی (د ۵۲۵ق/ ۱۱۳۱م).

عدم وابستگی و تعلق برکهٔ همدانی به سلسله و نظام خانقاهی خاصی، و نیز امّـی بودن و دور بودنش از پایگاه اصلی عرفان و تصوف آن عصر ــ یعنی خراسان ــ را می‌توان از عوامل ناشناخته ماندن او به شمار آورد. نام و نشان این شیخ پرجاذبه که بزرگانی چون عین‌القضات همدانی ــ و شاید شیخ احمد غزالی (د ۵۲۰ق/۱۱۲۶م) ــ را به سلک ارادتمندان خود کشید، تنها در *نامه‌های* عین‌القضات آمده است (نک: ۴۵/۱ بب). پس از آن در میان تذکره‌نـویسان صوفیه تنها جامـی در *نفحات‌الانس* بـرخی از مطالب عیـن‌القضـات را نقل کـرده است (ص ۴۱۹-۴۲۰).

عین‌القضات همدانی که از مریدان و تربیت یافتگان این شیخ امی بوده، در *نامه‌های* خود، گزارشهای مختصر و پراکنده‌ای دربارهٔ او به دست داده است که بر آن اساس می‌توان به دورنمایی از زندگانی و شخصیت عرفانی او دست یافت. وی در یکی از *نامه‌هایش* ــ که به احتمال در فاصلهٔ سالهای ۵۲۱ تا ۵۲۲ ق نوشته شده ــ از سیر و سلوک عرفانی شیخ برکه تا ۸۰ سالگی او سخن به میان آورده است (۴۵۷/۲-۴۵۸) که با توجه به آن می‌توان ولادت او را در دههٔ ۴۴۰ق حدس زد (نک: پورجوادی، ۵۰۵-۵۰۶؛ نیز قس: منزوی، ۳۷/۳). عین‌القضات در این نامه ضمن نقل حکایت دخترک بغدادی که «از خاطر خلق خبر می‌دهد»، گفته است که «شیخ برکت ... از آن سالکان بود که قبل العشرین بر امثال این مطلع شده بود... و تا ۸۰ سالگی سلوک کرد» (همانجا). بنابراین، چنین به نظر می‌رسد که وی پیش از ۲۰ سالگی به تصوف روی آورده بوده است.

هر چند برکه امی بود و از علوم ظاهری بهره‌ای نداشت، گویا پس از دهها سال سلوک و طی مراحل به حکمت الٰهی و سرچشمه‌های اصیل معرفت دست یافته بود، تا آنجا که عین‌القضات او را «اهل *القرآن*» خوانده، و گفته است: «من دانم که *قرآن* او داند درست، و من نمی‌دانم الا بعضی از آن. و آن بعض هم نه از راه تفسیر و غیر آن بدانسته‌ام، از راه خدمت او دانسته‌ام» (۵۰/۲-۵۱).

شیخ برکه پـس از طی مراحل سلـوک، خود در همدان بـه تربیت سالکان همت گمـاشت، و بیشتر مریـدان او را، چنانکه عیـن‌القضات می‌گوید، جماعتی که «قال یقول» نمی‌دانستند، تشکیل می‌داده‌اند، و او به سلوک عملی آنان توجه داشته است. در *نامه‌های* عین‌القضات در این باره آمده است: «من هرگز ندانستم که پیـری و مریدی چـه بود! تا بـرکت... مرا به تربت فتحه بفرستاد. دیگران می‌روند، اما مرا او فرستاد» (۴۵۹/۲، ۳۹۵/۳).

عین‌القضات پیش از ۲۴ سالگی به جمع مریدان برکهٔ همدانی راه یافت و این مصادف با سالهای پایانی عمر شیخ برکه بوده است. با وجود آنکه عین‌القضات در آن سالها در علم باطن و تصوف منزلتی داشت، همواره خود را از دیگر مریدان شیخ ــ که به گفتهٔ او بهره‌ای از علوم متداول نداشتند ــ کمتر می‌دید و حتیٰ پس از درگذشت برکه، حدود ۷ سال «زهره نداشت که دست فراکفش او کند» (۴۶/۱؛ عسیران، ۶۰-۶۱). عین‌القضات در همان سالهای نخستین آشنایی با شیخ برکه (ح ۵۱۴ تا ۵۱۶ق) کتاب *زبدة الحقایق* را به مدد معنوی او تألیف کرد (زرین‌کوب، ۱۹۲؛ عسیران، همانجا؛ پورجوادی، ۵۰۶، ۵۱۲، ۵۱۳-۵۱۳).

شخصیت عرفانی و معنوی برکه چنان عین‌القضات را مجذوب خویـش ساخت که پس از درگـذشت او، عیـن‌القضات، چنانکه خـود می‌نویسد، تا مدتها دست به قلم نبرد و چیزی ننوشت (۱۱۳/۲). نامه‌ای که وی در آن به وفات شیخ اشاره کرده، ظاهراً بعد از ۵۲۱ ق نوشته شده است، و از این رو برخی تاریخ درگذشت شیخ برکه را در فاصلهٔ سالهای ۵۲۰ تا ۵۲۴ ق تخمین زده‌اند (نک: پورجوادی، ۵۰۵-۵۰۶؛ عسیران، ۶۱-۶۲).

مهم‌ترین و برجسته‌ترین اندیشهٔ شیخ برکه، نظریهٔ او دربارهٔ ابلیس است. دفاع از ابلیس و تقدیس و تکریم او به عنوان غیرتمندترین عاشق و شیفتهٔ درگاه احدیت، سالها پیش از آن، توسط حلاج (د ۳۰۹ق/ ۹۲۱م) مطرح شده بود، و از آن پس، برخی از مشایخ تصوف، جسته و گریخته آن را تأیید کردند. در *نامه‌ها* ی عین‌القضات در دو جا دیدگاه شیخ برکه دربارهٔ ابلیس مطرح شده است. نخست مطلبی است که شیخ برکه به نقل از فتحه آورده، و گفته است: «شنیدم که فتحه گفتی که ابلیس گفت: در عالم از من سیه گلیم‌تر فتحه بود و بس. این سخن بگفت و بگریست و کسی نداند که چیست» (۹۶/۱). شیخ برکه در جایی دیگر با صراحت از ابلیس دفاع کرده، و ضمن تأیید گفتهٔ شیخ ابوالقاسم گرگانی (د ۴۶۵ق/۱۰۷۳م)، که ابلیـس را «خـواجهٔ خـواجگان و سـرور مهجوران» خوانده، گفته است: «سرور مهجوران به است از خواجهٔ خواجگان» (همو، ۹۷/۱). با توجه به این عبارت، او «عاشقی ابلیس و مهجوری او را از معشوق ازل» می‌پذیرد، اما مقام خواجگی و خواجهٔ خواجگان ــ و معلم فرشتگان ــ بودن را در خور یک عاشق نمی‌داند (نک: پورجوادی، ۵۲۲-۵۲۳).

گفته‌ها و سخنان شطح‌آمیز برکه هر چند ظاهراً موجب تکفیر یا آزار او نشد، اما چنانکه برخی از معاصران احتمال داده‌اند، شاید آنچه سبب بدگمانی و سوءظن نسبت به عین‌القضات شد و سرانجام نیز به شهادتش انجامید، ارتباط او با مشایخی چون شیخ برکه و یاران او بوده باشد (نک: زرین کوب، ۱۹۶).

از ویژگیهای مکتب عرفانی برکه، شاید بتوان به جنبهٔ عملی تعالیم وی و ارتباط مرید و مرادی اشاره کرد. او هر چند شیخی امی بود، اما چنان شخصیت پرجذبه و با هیبتی داشت که بزرگی چون عین‌القضات همدانی، پس از گذشت ۷ سال که در خدمت او بود، هنوز خود را شایستهٔ مریدی او نمی‌دید (عین‌القضات، ۴۵/۱-۴۶). عین‌القضات در *نامه‌های* خود، اثر تربیتی و تعلیمی شیخ را تحت عنوان «خدمت» بارها گوشزد کرده است. او همچنین از فرمان خاص برکه مبنی بر زیارت قبر شیخ فتحه، یاد کرده، و آن نیک بختی را، از برکت اطاعت فرمان شیخ دانسته است (۳۹۵/۳؛ نیز نک: پورجوادی، ۵۱۳، ۵۱۸، ۵۱۸-۵۱۹).

مآخذ: پورجوادی، نصرالله، «برکهٔ همدانی، استاد اُمّی عین‌القضاة»، *معارف*، تهران،

۱۳۶۵ش، دورهٔ ۳، شم ۳؛ جامی، عبدالرحمان، *نفحات الانس*، به کوشش محمود عابدی، تهران، ۱۳۷۰ش؛ زرین‌کوب، عبدالحسین، *جست‌وجو در تصوف ایران*، تهران، ۱۳۵۷ش؛ عسیران، عفیف، مقدمه بر *تمهیدات* عین‌القضات همدانی، تهران، ۱۳۴۱ش؛ عین‌القضات همدانی، *نامه‌ها*، ج ۱ و ۲، به کوشش علینقی منزوی و عفیف عسیران، تهران، ۱۳۶۲ش، ج ۳، به کوشش علینقی منزوی، ۱۳۷۷ش؛ منزوی، علینقی، مقدمه بر ج ۳ *نامه‌ها* (نک‍: همـ، عین‌القضات).

محمدجواد شمس

بَرْکیارُق، ابوالمظفر (حک ۴۸۵- ربیع‌الآخر ۴۹۸ق/۱۰۹۲- دسامبر ۱۱۰۴م)، سلطان سلجوقی و فرزند ملکشاه.

کلمهٔ برکیارق که به شکلهای برکیاروق و برکیارغ نیز آمده است (نک‍: ابن‌خلکان، ۲۶۸/۱؛ صفدی، ۱۲۱/۱۰؛ سبط ابن جوزی، ۸(۱)/۸، ۱۲؛ جوینی، ۲۰۷/۳)؛ نامی ترکی، و مرکب از دو جزء «بِرْک» و «یاروق/ یاروغ»، به معنی «فروغ نافذ»، یا «درخشش نیرومند» است (نک‍: استرابادی، ۲۵۶؛ بخاری، ۷۴/۱، ۲۹۲؛ کلاوسن، 361-362,962).

بیشتر مآخذ موجود، تولد برکیارق را در ۴۷۴ق/۱۰۸۱م در اصفهان دانسته‌اند (ظهیرالدین، ۳۹؛ راوندی، ۱۳۸؛ ابن‌خلکان، همانجا)، اما در این صورت، او در زمان مرگ پدرش ملکشاه (۴۸۵ق)، ۱۱سال داشته است؛ در حالی که بیشتر منابع او را در زمان مرگ ملکشاه ۱۳ ساله دانسته‌اند (مثلاً نک‍: ظهیرالدین، ۳۵؛ راوندی، ۱۳۹). ابن اثیر تولد او را در ۴۷۱ق آورده (۱۱۲/۱۰)، و بنداری سن او را در آغاز حکومتش، ۱۲ سال گفته است (ص ۹۰). مادرش زبیده خاتون، دختر عموی ملکشاه و دختر امیر یاقوتی بود (راوندی، ۱۳۴؛ ابن اثیر، ۲۱۵/۱۰). القاب برکیارق را رکن‌الدین، رکن الدنیا و الدین، برهان امیرالمؤمنین، یمین امیرالمؤمنین، شهاب الدوله، مجدالملک و قسیم امیرالمؤمنین آورده‌اند (معزی، ۱۱۸، ۱۶۹؛ مجمل ...، ۴۲۹؛ راوندی، ۸۵، ۱۳۸؛ بنداری، ۸۲؛ حسینی، ۷۵؛ حسینی یزدی، ۷۱؛ ابن‌اثیر، ۲۲۹/۱۰).

برکیارق از آغاز سلطنت گرفتار رقابتها و نزاعهای ممتد بر سر جانشینی، و نیز جنگهای خانگی در خاندان سلجوقی شد که تا درگذشت او ادامه داشت (بازورث، 102). منشأ این اختلافات، فقدان قانون مشخصی برای جانشینی بود، زیرا ولیعهد سلجوقی، تنها یکی از پسران سلطان بود و فرزند ارشد، حق مطلقی در این باره نداشت (لمتن، 226). افزون بر این، ظاهراً فرزندان یک شاهزاده خانم سلجوقی، بر فرزندان دیگر مادران، برتری نداشتند. چنانکه با وجود برکیارق ــ فرزند زبیده خاتون (شاهزاده خانم سلجوقی) ــ ملکشاه در ۴۸۰ق/۱۰۸۷م، پسر دیگرش احمد را که از ترکان خاتون (شاهزاده خانم تراخانی و نخستین همسر خویش) داشت، به جانشینی برگزید؛ اما او، یک سال بعد درگذشت (ابن اثیر، ۱۶۲/۱۰، ۱۶۹؛ لمتن، 226-227,258؛ بازورث، 76).

با اینکه برخی از منابع اشاره کرده‌اند که ملکشاه و خواجه نظام‌الملک، به جانشینی برکیارق تمایل داشتند و ملکشاه، او را به ولیعهدی برگزیده بود (مثلاً نک‍: ظهیرالدین، ۳۳، ۳۵؛ راوندی، ۱۳۴، ۱۳۹؛ حسینی یزدی، همانجا)، اما پس از مرگ ملکشاه، همسر با نفوذش ترکان خاتون کوشید تا پسر خردسال خود، محمود را بر تخت بنشاند؛ سرانجام، مقتدی خلیفهٔ عباسی (حک ۴۶۷-۴۸۷ق/۱۰۷۵-۱۰۹۴م) هم او را به عنوان جانشین ملکشاه به رسمیت شناخت و در جمعهٔ ۲۲شوال ۴۸۵، به نام محمود خطبه خوانده شد (ظهیرالدین، همانجا؛ راوندی، ۱۳۹-۱۴۰؛ حسینی یزدی، ۷۲-۷۳؛ ابن اثیر، ۲۱۴/۱۰؛ قس: بنداری، ۸۳: خلیفه مستظهر). با اینهمه، ترکان خاتون که می‌دانست با وجود برکیارق، حکومت پسرش پا برجا نمی ماند، یکی از خواص خود را به قصد دستگیری برکیارق به اصفهان فرستاد؛ اما غلامان نظامیه، برکیارق را از اصفهان گریزانده، به ری بردند و بر تخت نشاندند (ظهیرالدین، همانجا؛ راوندی، ۱۴۰-۱۴۱؛ حسینی یزدی، ۷۳؛ اقبال، ۸۱-۸۲؛ قس: ابن اثیر، ۲۱۵/۱۰). در این میان، ترکان خاتون و محمود از بغداد به اصفهان رسیدند و در آنجا مستقر شدند. چندی بعد، میان سپاه ایشان و برکیارق نزدیک بروجرد نبردی روی داد که به شکست ترکان خاتون انجامید (اواخر ذیحجهٔ ۴۸۵). آنگاه برکیارق اصفهان را در محاصره گرفت و سرانجام، با دریافت ۵۰۰هزار دینار، به همدان عقب نشست (ظهیرالدین، ۳۶؛ راوندی، ۱۴۱؛ حسینی یزدی، ۷۴؛ حمدالله، ۴۴۰؛ ابن اثیر، ۲۱۵/۱۰-۲۱۶).

با اینهمه، ترکان خاتون از توطئه بر ضد برکیارق باز نایستاد و به اسماعیل‌بن یاقوتی دایی برکیارق و پسر عموی ملکشاه ــ که در آذربایجان امارت داشت ــ وعده داد که اگر برکیارق را براندازد، به ازدواج او درآید. اسماعیل سپاهی فراهم آورد و در کرج ابودلف با برکیارق درگیر شد، اما شکست خورد (۴۸۶ق) و مدتی بعد به دست هواداران برکیارق، یا به فرمان او، کشته شد (ظهیرالدین، همانجا؛ راوندی، ۱۴۱-۱۴۲؛ ابن اثیر، ۲۲۴/۱۰).

برکیارق در اواخر سال ۴۸۶ق وارد بغداد شد و روز جمعه ۱۴محرم ۴۸۷ در بغداد خطبه به نام او خوانده شد (همو، ۲۲۹/۱۰). چندی بعد، تُتُش، عموی برکیارق بر وی شورید و در شوال ۴۸۷/اکتبر ۱۰۹۴ وی را مغلوب کرد. برکیارق که توان پایداری نداشت، به اصفهان گریخت. اندکی پیش از این، در رمضان همین سال، ترکان خاتون درگذشته بود. در ورود به اصفهان، محمود برادر برکیارق ابتدا از او استقبال کرد. اما امیران محمود، برکیارق را دستگیر کردند و قصد هلاکش را داشتند. چندی بعد، محمود به آبله مبتلا شد و از آن بیماری درگذشت (۴۸۷ق). از این رو، بزرگان بر سلطنت برکیارق اتفاق کردند و او را بر تخت نشاندند (ظهیرالدین، همانجا؛ راوندی، ۱۴۲؛ حسینی یزدی، ۷۵- ۷۶؛ حمدالله، ۴۴۱؛ ابن اثیر، ۲۳۴/۱۰- ۲۳۵؛ ابن جوزی، ۱۴/۱۷). سرانجام، برکیارق در نبردی که با سپاه تتش نزدیک ری روی داد، پیروز شد و تتش در صفر ۴۸۸ به قتل رسید (راوندی، ۱۴۳؛ بنداری، ۸۴-۸۵؛ حسینی، ۷۶؛ ابن اثیر؛ ۲۴۴/۱۰- ۲۴۵). در همین ایام، عموی دیگر برکیارق، ارسلان ارغون که بعد از مرگ ملکشاه، بر سراسر خراسان تسلط یافته بود، از برکیارق خواست تا فرمانروایی او را بر این ولایت تأیید کند. برکیارق مدتی بعد عموی دیگر خود، بوری بَرْس را به جنگ

ارسلان ارغون فرستاد. ارسلان، ابتدا شکست یافت، اما در نبردی دیگر، بوری برس مغلوب (۴۸۸ق)، و بعد کشته شد (بنداری، ۲۵۶- ۲۵۷؛ حسینی، ۸۴ـ۸۵؛ ابن اثیر، ۲۶۲/۱۰ـ۲۶۴). از این رو، برکیارق در ۴۸۹ق، خراسان را به برادرش سنجر ــ که از مادری دیگر بود ــ سپرد و او را با سپاهی راهی آن دیار کرد. اما ارسلان ارغون پیش از جنگ به دست یکی از غلامانش در مروکشته شد (۴۹۰ق). در این وقت، برکیارق به سنجر پیوست و تمامی خراسان را تصرف کرد و در شهرهای ماوراء النهر نیز، خطبه به نام او خوانده شد (راوندی، همانجا؛ حسینی، ۷۸، ۸۶؛ بنداری، ۲۵۸؛ ابن اثیر، ۲۶۲/۱۰، ۲۶۵؛ ابن خلکان، ۲۶۸/۱؛ صفدی، ۱۲۱/۱۰).

پس از سرکوب شدن بعضی از شورشهای محلی برضد برکیارق در ۴۹۰ق ــ مانند شورش محمد بن سلیمان (معروف به امیر امیران)، یارقطاش و قودن (نک: ابن اثیر، ۲۶۵/۱۰ـ۲۶۷) ــ مؤیدالملک پسر نظام‌الملک که از وزارت برکیارق معزول شده بود، اُنر امیر سلجوقی را بر ضد برکیارق برانگیخت؛ اما انرکه به قصد عصیان، از اصفهان روی به ری آورده بود، در ۴۹۲ق نزدیک ساوه، به دست باطنیان، و به روایتی به وسیلهٔ ترکان سپاهش کشته شد (ظهیرالدین، ۳۷؛ راوندی، ۱۴۴- ۱۴۵؛ حسینی یزدی، ۷۷؛ قس: ابن اثیر، ۲۸۱/۱۰ـ۲۸۲؛ ابن جوزی، ۵۰/۱۷). مؤیدالملک این بار به گنجه نزد محمد ــ برادر برکیارق که از مادری دیگر بود ــ رفت و او را برای دست یابی به سلطنت، تحریک کرد. محمد نیز در آن ولایت، خطبه به نام خویش کرد و مؤید الملک را به وزارت برداشت و سپس با سپاهی گران به سوی برکیارق راند و در ذیقعدهٔ ۴۹۲ به ری ــ که برکیارق از آنجا گریخته بود ــ دست یافت. در آنجا، زبیده خاتون مادر برکیارق دستگیر گردید و پس از چندی، به فرمان مؤیدالملک کشته شد (ظهیرالدین، همانجا؛ راوندی، ۱۴۵؛ بنداری، ۸۷، ۲۵۹؛ ابن اثیر، ۲۸۷/۱۰ـ۲۸۸).

از این پس، باقی روزگار برکیارق به جنگهای پنجگانه با برادر ناتنیش محمد گذشت (۴ رجب ۴۹۳، ۳جمادی الآخر ۴۹۴، صفر ۴۹۵، جمادی الاول ۴۹۵، ۸جمادی الآخر ۴۹۶) که در این میان، پیروزی بیشتر با برکیارق بود (ظهیرالدین، ۳۹؛ راوندی، ۱۴۸؛ ابن اثیر، ۲۹۴/۱۰، ۳۰۳، ۳۲۹، ۳۳۲، ۳۵۹؛ نیز نک: بازورث، 111-108).

سرانجام، در ربیع الآخر ۴۹۷/ژانویهٔ ۱۱۰۴، دو طرف صلح کردند و موافقت شد که محمد بر شمال شرقی ایران، از سفید رود تا باب الابواب و نیز بر دیار بکر، جزیره، موصل و سوریه حکومت کند و برکیارق بر نواحی مرکزی ایران، جبال، طبرستان، خوزستان، اصفهان، فارس، بغداد، مکه و مدینه فرمان براند. همچنین، قرار شد که سنجر حاکم خراسان باشد، اما به نام محمد خطبه بخواند. بدین ترتیب، امپراتوری سلجوقی تجزیه شد (بنداری، ۲۶۱؛ ابن اثیر، ۳۶۹/۱۰ـ۳۷۱؛ ابن‌جوزی، ۸۵/۱۷؛ سبط ابن جوزی، ۸(۱)/۸؛ بازورث، 111).

برکیارق در ۲ ربیع الآخر ۴۹۸ در اثر بیماری در بروجرد درگذشت. جنازهٔ او را به اصفهان بردند و به خاک سپردند. وی پیش از مرگ، فرزند خردسالش ملکشاه را به جانشینی برگزید. اما در واقع، پس از مرگ برکیارق، محمد فرمانروای تمام امپراتوری سلجوقی شد و بدین ترتیب، بار دیگر وحدت قلمرو سلاجقه تا مدتی محقق گردید (بنداری، ۸۹ـ۹۰، ۲۶۱؛ ابن اثیر، ۳۸۰/۱۰؛ حسینی، ۷۸؛ *مجمل*، ۴۶۵، قس: ۴۱۰؛ ابن جوزی، ۹۳/۱۷؛ سبط ابن جوزی، ۸(۱)/۱۲ـ۱۳).

وزارت برکیارق در دست عزالملک، مؤید الملک، فخرالملک (۳تن از پسران خواجه نظام الملک) و نیز مجدالملک قمی، عبدالجلیل دهستانی و خطیرالملک میبدی بود (ظهیرالدین، ۳۵، ۳۹؛ راوندی، ۱۳۸ـ۱۳۹؛ *مجمل*، ۴۰۹ـ ۴۱۰؛ ناصرالدین، ۵۲؛ عقیلی، ۲۱۶ـ ۲۱۸، ۲۲۶؛ اقبال، ۱۰۴ـ۱۰۵؛ لمتن، 303-302)؛ اما هیچ یک شایستگی و توانایی کافی برای ادارهٔ اوضاع آشفتهٔ آن روزگار را نداشتند. اختلافات برکیارق و برادرانش، به توسعهٔ نفوذ و قدرت باطنیان نیز کمک کرد. تسامح برکیارق نسبت به ایشان، باعث شد که باطنیان نه تنها بر بعضی از دژهای نظامی دست یافتند، بلکه به تدریج نفوذ خود را در میان سپاه برکیارق نیز افزایش دادند و به تبلیغ عقاید خویش پرداختند و این نفوذ بدانجا رسید که بعضی، برکیارق را هم متمایل به ایشان می‌دانستند و لشکریان او را باطنی می خواندند. از این رو، سرانجام، برکیارق در شعبان ۴۹۴، فرمان قتل عام باطنیه را صادر کرد و آنها را از سپاه خویش بیرون راند (راوندی، ۱۵۵؛ جوینی، ۲۰۷/۳ـ ۲۰۸؛ رشیدالدین، ۸۰، ۱۱۶ـ۱۱۷، ۱۲۰؛ ابن اثیر، ۳۱۳/۱۰، ۳۲۲ـ۳۲۳؛ ابن‌جوزی، ۶۲/۱۷ـ۶۳).

گرفتاریهای داخلی برکیارق و دوری قلمرو وی از صحنهٔ جنگهای صلیبی، باعث شد که او حتیٰ به درخواست خلیفه، پس از تسخیر بیت‌المقدس به دست صلیبیان نیز واکنشی نشان ندهد. گرچه پیش از آن، در ربیع الآخر ۴۹۱/مارس ۱۰۹۸، برکیارق با نوشتن نامه‌ای به امرا وفرماندهان،آنان‌رابه جنگ باکفار تشویق کرد(ابن‌خلدون،۴(۱)/۱۴۲؛ ابن جوزی، ۴۳/۱۷؛ رانسیمان، II/13؛ بازورث، 103).

تقریباً تمام دورهٔ حکومت برکیارق، در جنگها و کشمکشهای بی‌حاصل داخلی گذشت. بسیاری از مورخان، اوصاف و اخلاق او را ستوده‌اند (مثلاً نک: ظهیرالدین، همانجاها؛ راوندی، ۷۹، ۱۳۸ـ۱۳۹؛ ابن اثیر، ۳۸۱/۱۰؛ قس: حسینی، همانجا؛ ابن خلکان، ۲۶۸/۱، که عیب او را می‌گساری دانسته‌اند) و بعضی شاعران نیز او را مدح گفته‌اند (مثلاً نک: معزی، ۱۱۸، ۱۶۴ـ ۱۶۶، جم).

مآخذ: ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن جوزی، عبدالرحمان، *المنتظم*، به کوشش محمد عبدالقادر عطا و مصطفی عبدالقادر عطا، بیروت، ۱۴۱۲ق/۱۹۹۲م؛ ابن خلدون، *العبر*؛ ابن‌خلکان، *وفیات*؛ استرابادی، محمد مهدی، *سنگلاخ*، به کوشش روشن خیاوی، تهران، ۱۳۷۴ش؛ اقبال آشتیانی، عباس، *وزارت در عهد سلاطین بزرگ سلجوقی*، تهران، ۱۳۳۸ش؛ بخاری، سلیمان، *لغت جغتای و ترکی عثمانی*، استانبول، ۱۲۹۸ق؛ بنداری اصفهانی، فتح، *زبدة النصرة*، به کوشش هوتسما، لیدن، ۱۸۸۹م؛ جوینی، عطاملک، *تاریخ جهانگشای*، به کوشش محمد قزوینی، لیدن، ۱۳۵۵ق/۱۹۳۶م؛ حسینی، علی، *اخبار الدولة السلجوقیة*، به کوشش محمد اقبال، لاهور، ۱۹۳۳م؛ حسینی یزدی، محمد، *العراضة فی الحکایة السلجوقیة*، به کوشش کارل زوسهایم، لیدن، ۱۳۲۷ق/۱۹۰۹م؛ حمدالله مستوفی، *تاریخ گزیده*، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۶۲ش؛

راوندی، محمد، راحة الصدور، به کوشش محمد اقبال، تهران، ۱۳۶۴ش؛ رشیدالدین فضل‌الله، جامع التواریخ، به کوشش محمد تقی دانش پژوه و محمد مدرسی، تهران، ۱۳۵۶ش؛ سبط ابن‌جوزی، یوسف، مرآة الزمان، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۰ق/۱۹۵۱م؛ صفدی، خلیل، الوافی بالوفیات، به کوشش ژاکلین سوبله و علی عماره، ویسبادن، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۲م؛ ظهیرالدین نیشابوری، سلجوق نامه، تهران، ۱۳۳۲ش؛ عقیلی، حاجی بن نظام، آثار الوزراء، به کوشش جلال‌الدین محدث ارموی، تهران، ۱۳۶۴ش؛ مجمل التواریخ و القصص، به کوشش محمد تقی بهار، تهران، ۱۳۱۸ش؛ معزی، محمد، دیوان، به کوشش عباس اقبال آشتیانی، تهران، ۱۳۱۸ش؛ ناصرالدین منشی کرمانی، نسائم‌الاسحار، به کوشش جلال الدین محدث ارموی، تهران، ۱۳۶۴ش؛ نیز:

Bosworth, C.E., «The Political and Dynastic History of the Iranian World», *The Cambridge History of Iran*, vol. V, ed. J. A. Boyle, Cambridge, 1968; Clauson, G., *An Etymdogical Dictionary of Pre-Thirteenth-Century Turkish*, Oxford, 1972; Lambton, A.K.S., *Continuity and Change in Medieval Persia*, New York, 1988; Runciman, S., *A History of the Crusades*, Harmondsworth, 1965.

روزبه زرین کوب

بُرُلُّس، یا بَرَلُّس، شهر و شهرستانی به همین نام در مصر در شمال دلتای نیل و کنار دریای مدیترانه. برلس معرب نام یونانی «پارالوس» به معنی منطقهٔ کنار دریاست (نک: ماسپرو، 42؛ EI²). ابوالفدا می‌نویسد که اگر در ساحل نیل به سوی مغرب پیش روند، ابتدا به برلس و در انتها به اسکندریه می‌رسند (ص ۱۱۷). ابن سعید مغربی نیز این شهر را در شرق اسکندریه دانسته، و افزوده است که دریا از این شهر به جنوب میل می‌کند (ص ۸۲). در نزدیکی برلس دریاچه‌ای وجود دارد که یعقوبی آن را دریاچهٔ نمک نامیده است (ص ۳۳۸). این دریاچه را در نوشته‌های معاصر دریاچهٔ برلس نام داده‌اند که در شمال دلتای کوچک نیل قرار دارد (نک: رکلو، X/107).

برلس در زمان خلافت عمر، همراه با اسکندریه گشوده شد (ابن عبدالحکم، ۸۴-۸۵). در زمان ولایت عابس بن سعید مرادی (۵۳ق)، رومیان به این شهر تاختند و جمع کثیری از سپاه اسلام نیز در این حمله کشته شدند (کندی، ۳۸؛ نیز: ماسپرو، همانجا). این شهر به گفتهٔ مقدسی جزو اسکندریه بود (ص ۱۹۴). سمعانی در سدهٔ ۶ق بر اهمیت برلس تأکید ورزیده، و اضافه کرده است که در مصر نظیر آن وجود ندارد، به گونه‌ای که هر کس که به قضای این شهر منصوب شود، همانند آن است که بر قضای مصر گمارده شده است (۱۷۹/۲).

برلس شهر صید ماهی است و در نزدیکی آن در راه اجنا قلعه‌ای بر کنار دریا وجود داشته که مرکز بزرگ دادوستد بوده است (نک: ابن‌حوقل، ۱۳۹/۱). مقریزی از امکانات فراوان صیدماهی در این شهر یاد کرده (الخطط، ۲ (۳)/۱۴۲-۱۴۳)، و نیز از وجود دیری در نزدیکی دریاچهٔ برلس خبرداده است که مسیحیان آن را همچون دیر قمامه در قدس زیارت می‌کردند (السلوک، ۴(۳)/۱۰۳۴).

برلس در ۱۲۸۸ق/۱۸۷۱م به شهرستان بدل شد که شامل ۴ شهر از ایالت غربی مصر، و مرکز آن شهر بلطیم بود. در ۱۸۸۶م، «مأموریه» خوانده شد و سپس در ۱۹۳۱م منحل گردید و شهرهای جزو آن بجز بلطیم و برلس به کفر شیخ ملحق گردید (رمزی، ۲ (۲)/۱۲). برلس در ۱۹۴۹م مرکز «مدیریهٔ» فؤادیه شد و پس از انحلال آن در ۱۳۳۰ش/۱۹۵۱م مرکز برلس متشکل از ۹ ناحیه ایجاد گردید (کشف ...، ۲۳۳).

ابن‌فضل الله عمری آورده است که گروهی از فرزندان عدی‌بن‌کعب که جمعی از فرزندان عمربن‌خطاب و در رأس آنها خلف‌بن نصر عمری جزو آنها بودند، به برلس رفته، و در آنجا ساکن شدند و او خود را از نوادگان آنها معرفی کرده است (ص ۱۵۶).

برلس را بلاد صالحین نامیده‌اند (ابن‌بطوطه، ۳۲). یاقوت آورده است که ۱۲تن از صحابهٔ پیامبر(ص) که اسامیشان شناخته نشده است، اهل برلس بودند (۵۹۳/۱). از جمله دیگر بزرگان منسوب به برلس عبدالله بن یحییٰ معافری برلسی، ابواسحاق ابراهیم بن سلیمان بن داوود معروف به ابوداوود برلسی اسدی (سمعانی، ۱۸۰/۲) و نورالدین علی بلطیمی ضریر معروف به ابن‌شاور برلسی بود. قبر شیخ مرزوق صاحب مکاشفات هم در برلس است (ابن بطوطه، همانجا؛ ابن‌ایاس، ۳۹/۳؛ یاقوت، همانجا).

مآخذ: ابن ایاس، محمد، بدائع الزهور، قاهره، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۲م؛ ابن بطوطه، رحلة، بیروت، ۱۴۰۰ق/۱۹۸۰م؛ ابن حوقل، محمد، صورة‌الارض، به کوشش کرامرس، لیدن، ۱۹۳۸م؛ ابن‌سعید مغربی، علی، بسط الارض، تطوان، ۱۹۵۸م؛ ابن عبدالحکم، عبدالرحمان، فتوح مصر و اخبارها، قاهره، ۱۴۱۱ق/۱۹۹۱م؛ ابن فضل الله، عمری، احمد، مسالک الابصار، به کوشش دُرُتئا کراوولسکی، بیروت، ۱۴۰۶ق /۱۹۸۵م؛ ابوالفدا، تقویم البلدان، به کوشش رنو و دوسلان، پاریس، ۱۸۴۰م؛ رمزی، محمد، القاموس الجغرافی للبلاد المصریة، قاهره، ۱۹۵۴- ۱۹۵۵م؛ سمعانی، عبدالکریم، الانساب، حیدر آباددکن، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۳م؛ قلقشندی، احمد، صبح‌الاعشی، قاهره، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۳م؛ کشف اسماء المدن و النواحی المعتبرة...، قاهره، ۱۹۵۵م؛ کندی، محمد، الولاة و القضاة، لیدن، ۱۹۱۲م؛ مقدسی، محمد، احسن التقاسیم، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۰۶م؛ مقریزی، احمد، الخطط، قاهره، ۱۹۲۲م؛ همو، السلوک، قاهره، ۱۹۵۸م؛ یاقوت بلدان؛ یعقوبی، احمد، «البلدان»، همراه الاعلاق النفیسهٔ ابن رسته، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۹۱م؛ نیز:

EI²; Maspero, J., and, G. Wiet, *Matériaux pour servir à la géographie de l'Egypte*, Cairo, 1992; Reclus, E., *Nouvelle géographie universelle*, Paris, 1885.

پرویز امین

بِرْماوی، ابوعبدالله شمس‌الدین محمد بن عبدالدائم بن موسیٰ (ذیقعدهٔ ۷۶۳-۱۲ جمادی‌الآخر ۸۳۱/سپتامبر ۱۳۶۲-۲۹ مارس ۱۴۲۸)، فقیه و محدث شافعی اهل عسقلان. او از نوجوانی به حفظ قرآن و آموختن فقه و حدیث پرداخت و نزد استادان بزرگ آن عصر به استماع مشغول گشت و در فقه و اصول و نحو و حدیث از سرآمدان روزگار خود شد. از جملهٔ مشهورترین استادان او می‌توان به ابراهیم بن اسحاق آمدی، عبدالرحمان بن علی قاری، برهان‌الدین ابن جماعه، مجدالدین برماوی، بدرالدین زرکشی، سراج‌الدین بُلقینی، سراج‌الدین ابن مُلَقِّن و زین‌الدین عراقی اشاره کرد (ابن قاضی شهبه، ۱۰۱/۴؛ ابن حجر، ۱۶۲/۸؛ سخاوی، ۲۸۱/۷؛ نعیمی، ۲۰۲/۱).

برماوی از جانب ابن ابی البقا و سپس از جانب جلال‌الدین بلقینی و إخنایی نیابت قضا یافت، اما پس از مدتی از آن کناره گرفت (ابن حجر، سخاوی، همانجاها)، تا آنکه در ۸۲۱ق/۱۴۱۸م نجم‌الدین ابن حجّی از همدرسان او، وی را به دمشق فراخواند و وظیفهٔ نیابت خطابه و حکم را

در دارالعدل به جای شهاب‌الدین غزی به او سپرد و چندی بعد نیز تدریس و نظارت مدرسهٔ رواحیه را به جای برهان‌الدین ابن خطیب عذراء، همچنین تدریس و نظارت مدرسهٔ امینیه را به جای عزالدین حُسبانی بدو واگذارد (ابن حجر، ۱۶۴/۸؛ سخاوی، همانجا). در ۸۲۶ق فرزند برماوی، محمد ــ که گفته‌اند: در علم و فضل دستی داشت ــ درگذشت و او دلخسته، از دمشق راهی مصر شد. برماوی در ۸۲۸ق آهنگ حج کرد و تا ۸۳۰ق/۱۴۲۷م در آن دیار مجاور بود؛ چون از سفر باز آمد، تدریس و نظارت مدرسهٔ صلاحیهٔ بیت‌المقدس به وی سپرده شد و او تا پایان عمر در همان دیار و بر همان منصب باقی ماند (ابن حجر، ۱۶۲/۸-۱۶۴؛ علیمی، ۱۱۲/۲؛ نعیمی، همانجا).

برماوی شاگردان بسیاری پرورد که از جملهٔ مهم‌ترین آنان می‌توان جلال‌الدین مَحلّی و شرف‌الدین مُناوی را نام برد (سخاوی، ۲۸۲/۷؛ شوکانی، ۱۸۱/۲). وی سرانجام در بیت‌المقدس درگذشت و در ماملا به خاک سپرده شد (ابن عماد، ۱۹۷/۷-۱۹۸؛ شوکانی، همانجا). برماوی را به دانش بسیار، نظم، همت بلند، خوش خلقی، وقار و فروتنی ستوده‌اند (ابن حجر، ۱۶۲/۸؛ سخاوی، ۲۸۱/۷). ابن قاضی شهبه دانش او در نحو و حدیث و اصول را برتر از آگاهیش بر فقه دانسته است (۱۰۲/۴).

آثار: آثار برجای ماندهٔ برماوی اینهاست: ۱. *آباء النبی (ص)* (یا *اسماء اجداد النبی*)، که نسخهٔ خطی آن در کتابخانهٔ ظاهریهٔ دمشق موجود است (ظاهریه، تاریخ، عش، ۷۷/۱، مجامیع، ۶۳۶). ۲. *شرح الصدور بشرح شواهد الشذور* (یا ... *زوائد الشذور*)، در تکمیل شرح *شذور الذهب* ابن هشام در نحو که نسخه‌هایی از آن در اسکندریه، قونیه و دمشق موجود است (نک: GAL, S, III/1249؛ ظاهریه، نحو، ۳۰۳-۳۰۵). ۳. *الفوائد السنیة*، شرح کتاب *النبذة الالفیه* از خود مؤلف که نسخه‌های آن در دارالکتب قاهره (خدیویه، ۲۵۶/۲)، مجموعهٔ گرت پرینستون (حتی، شم 1647)، ایندیا آفیس (لوی، فقه، شم 1487)، گوتا (پرچ، شم 928) و بریل (GAL, S, II/113) یافت می‌شود. ۴. *اللامع الصبیح علی الجامع الصحیح*، که شرحی است بر *صحیح* بخاری (ابن قاضی شهبه، ۱۰۳/۴) و نسخه‌هایی از آن در کتابخانه‌های نور عثمانیه و ایاصوفیه موجود است (GAL, I/165). ۵. *مجلس فی الکلام علی قوله تعالیٰ*: اِنَّما یَعْمُرُ مَساجِدَاللّه...، که نسخهٔ خطی آن در کتابخانهٔ ظاهریه موجود است (ظاهریه، همانجا). ۶. *المقدمة الشافیة فی علمی العروض و القافیة*، که نسخهٔ خطی آن در همان کتابخانه هست (همان، ۶۳۵). ۷. *النبذة الالفیة فی الاصول الفقهیة* (یا *النبذة الزکیة فی القواعد الاصلیة*)، منظومه‌ای در اصول فقه (برای تداول، نک: بصروی، ۹۵؛ عیدروس، ۱۳۵؛ حاجی خلیفه، ۱۵۷/۱)، که نسخه‌هایی از آن در کتابخانه‌های متعدد موجود است (*آلوارت*، شم 4414؛ خدیویه، ۲۶۷/۲؛ تیموریه، ۱۸۵/۴؛ GAL, II/118). رساله‌هایی کوچک نیز در شرح برخی احادیث از او باقی مانده است (نک: ظاهریه، همان، ۶۳۷؛ برای آثار یافت نشده، نک: ابن قاضی شهبه، همانجا؛ سخاوی، ۲۸۱/۷-۲۸۲؛ حاجی خلیفه، ۹۵۸/۲-۹۵۹، ۱۱۷۰، ۱۵۶۱، ۱۸۸۱).

مآخذ: ابن حجر عسقلانی، احمد، *انباء الغمر*، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۵ق/۱۹۷۵م؛ ابن عماد، عبدالحی، *شذرات الذهب*، بیروت، دارالفکر؛ ابن قاضی شهبه، ابوبکر، *طبقات الشافعیة*، به کوشش عبدالله انیس طباع، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ بصروی، علی، *تاریخ*، به کوشش اکرم حسن علبی، دمشق، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ تیموریه، *فهرست*؛ حاجی خلیفه، *کشف*؛ خدیویه، *فهرست*؛ سخاوی، محمد، *الضوء اللامع*، قاهره، ۱۳۵۴ق؛ شوکانی، محمد، *البدر الطالع*، قاهره، ۱۳۴۸ق؛ ظاهریه، خطی؛ علیمی، عبدالرحمان، *الانس الجلیل بتاریخ القدس و الخلیل*، عمان، ۱۹۷۳م؛ عیدروس، عبدالقادر، *النور السافر*، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ نعیمی، عبدالقادر، *الدارس فی تاریخ المدارس*، به کوشش جعفر حسنی، دمشق، ۱۳۶۷ق/۱۹۴۸م؛ نیز:

Ahlwardt; GAL; GAL,S; Hitti, Ph.K. et al., *Descriptive Catalog of the Garrett Collection of Arabic Manuscripts*, Princeton, 1938; Levy, R.,*Catalouge of the Arabic Manuscripts in the Library of the India Office*, London, 1937; *Pertsch*.

کیانوش صدیق

آوانگاری مدخلها

باذل مشهدی	bāzel-e mašhadī
بارابه	bārābe(a)
بار امانت	bār-e amānat
باران	bārān
باران‌خواهی	=-xāhī
بارباروس*	bārbārūs
باربیه دومنار	bārbiye do menār
بارتولد	bārtold
بارزانی	bārzānī
بارسلون	bārselon
بارع بن دباس	bāre'-e-bn-e dabbās
بارفروش*	bār-forūš
بارکزایی	bārakzāyī
بارو*	bārū
باروت	bārūt
بارودی	bārūdī
باروسی	bārūsī
البارة	al-bāre(a)
باره سادات	bāre(a) sādāt
باره وفات	= vafāt
باری ارمینیاس*	bārī'ermīniyās
بازار	bāzār
بازداری	bāzdārī
بازرگان	bāzargān
بازرگان، مهدی*	=, mahdī
بازرگانی*	bāzargānī
بازگشت ادبی	bāzgašt-e adabī
بازگیر	bāzgīr
بازنامه‌ها	bāz-nāme(a)-hā
باستان‌شناسی	bāstān-šenāsī
باسک	bāsk
باسکرویل	bāskervīl
باسماچیان	bāsmāčiyān
باسمه	bāsme(a)
باسیان	bāsiyān
باشتین*	bāštīn
باشقیرستان	bāšqīrestān
باشماقلق	bāšmāqleq
باصری	bāserī
باطرقانی	bāterqānī
باطل سحر	bātel-e sehr

باطن*	bāten
باطن، وادی	=, vādī
باطنه	bātene(a)
باطنیه	bāteniyye(a)
باطوم*	bātūm
باطیه	bātiye(a)
باعباد*	bā-'abbād
باعربایا	bā'arbāyā
باعلوی	bā-'alavī
باعلوی، ابوبکر*	=, abū bakr
باعونی	bā'ūnī
باعیناثا	bā'a(e)ynāsā
باغ	bāq
باغچه‌بان	=-če(a)-bān
باغچه‌سرای	==-sarāy
باغستانی	bāqestānī
باغملک	bāq-malek
باغندی	bāqandī
بافت	bāft
بافضل	bā-fazl
بافق	bāfq
بافقیه	bā-faqīh
باقر(ع)، امام*	bāqer, emām
باقرخان	= xān
باقرگنج	bāqer ganj
باقلانی	bāqellānī
باقولی اصفهانی	bāqūlī-ye esfahānī
باقی*	bāqī
باقی، محمود	=, mahmūd
باقیات صالحات	bāqiyāt-e sālehāt
باقی اصفهانی	bāqī-ye esfahānī
باقی بالله	= be-l-lāh
باقی تبریزی*	=-ye tabrīzī
باکالیجار	bākālījār
باکو	bākū
باکیخانف	bākīxānof
بالابان	bālābān
بالاحصار	bālā-hesār
بالاسر، مدرسه*	=-sar, madrase(a)
بالتاچی محمدپاشا	bāltāčī mohammad pāšā
بالخاش	bālxāš

بالدوین*	bāldvīn
بالس	bāles
بالش	bāleš
بالطه‌جی	bālta(e)jī
بالفور، اعلامیه	bālfor, e'lāmiyye(a)
بالکار	bālkār
بالکان	bālkān
بالکان، جنگها	=, jang-hā
باله‌وند	bāle(a)-vand
بالی	bālī
بالی	=
بالی افندی	=afandī
بالیکسیر	bālīkasīr
بالیم سلطان	bālīm soltān
بامخرمه	bā-maxrame(a)
بامدی	bā-madī
بامری	bāmerī
بامیان	bāmiyān
بانت سعاد	bānat so'ād
بانتو	bāntū
بانجول	bānjūl
باندونگ	bāndūng
بانک و بانک‌داری	bānk-o bānk-dāry
بانکیپور	bānkīpūr
بانوگشسب‌نامه	bānū-gošasb-nāme(a)
بانه	bāne(a)
بانه لوقا*	bāne(a)lūqā
بانیاس	bāniyās
بانیالوکا	bānyālūkā
باورد*	bāvard
باوردی	bāvardī
باوی	bāvī
باویه	bāviye(a)
باهله	bāhele(a)
باهلی، ابوعمرو	bāhelī, abū amr
باهلی، ابونصر	=, = nasr
باهو	bāhū
بای*	bāy
بایبورد	bāybūrd
بایجو	bāyjū
بایدو	bāydū

بائده، عرب*	bā'ede(a), arab
بایر*	bāyer
بایزید	bā-yazīd
بایزید	=-=
بایزید، کتابخانه	=-=, ketāb-xāne(a)
بایزید انصاری*	=-=-e ansārī
بایزید بسطامی	=-=-e bastāmī
بایزید بسطامی ثانی	=-=-e =-ye sānī
بایزید بیات	=-=-e bayāt
بایزید پاشا	=-= pāšā
بایزید جلایری*	=-=-e jalāyerī
بایزید دوری	=-=-e dūrī
بایزید رومی	=-=-e rūmī
بایزیدی*	=-yazīdī
بایسنقر ترکمان*	bāysonqor-e torkamān
بایسنقر میرزا	= mīrzā
بایسنقر میرزا	= =
بایقرا	bāyqarā
بایقرا، سلطان‌حسین*	=, soltān hose(a)yn
بایکال	bāykāl
بایندر	bāyandor
باینگان	bāyengān
بائوچی	bā'ūčī
ببشتر	bobaštar
ببغاء	babbaqā'
ببن	baban
بت	bot
بتاله	batāle(a)
بتانی*	battānī
بتجان*	batjān
بتدین	betaddīn
بتر	botr
بترونی	batrūnī
بتریه*	batriyye(a)
بتلیخ*	botlīx
بتلیس*	betlīs
بتم	bottam
بتنده*	batende(a)
بتول*	batūl
بتی*	battī
بث الشکوی	bas-oš-šakvā

بثنیه	basaniyye(a)
بثینه*	bosayne(a)
بجاق	bojāq
بجانه	bajjāne(a)
بجایه	bejāya(e)
بجستان	bejestān
بجکم	bajkam
بجلی، حسن*	bajalī, hasan
بجلی، یزید*	=, yazīd
بجلیه	bajaliyye(a)
بجنگ*	bejeneg
بجنور	bejnūr
بجنورد	bojnūrd
بجنوردی	bojnūrdī
بجور	bajūr
بجه*	baje(a)
بجه	=
بجیر بن زهیر بن ابی سلمیٰ	bojayr-e-bn-e zohayr-e-bn-e abī solmā
بجیرمی	bojayremī
بجیری	bojayrī
بجیله	bajīle(a)
بچاقچی	bočāqčī
بچه سقا	bače(a) saqqā
بچینا*	bačīnā
بحائی	bahhāsī
بحارالانوار	behār-ol-anvār
بحتری	bohtorī
بحر	bahr
بحر ابیض*	=-e abyaz
بحر احمر*	=-e ahmar
بحر اخضر*	=-e axzar
بحران	bohrān
بحرانی، ابوجعفر	bahrānī, abū ja'far
بحرانی، ابوالحسن	=, ab-ol-hasan
بحرانی، ابوعلی	=, abū alī
بحرانی، هاشم	=, hāšem
بحرانی، یوسف*	=, yūsof
بحرالروم*	bahr-or-rūm
بحر زنج	=-e zanj
بحر طویل	=-e tavīl
بحرالعلوم	=-ol-'olūm
بحرالغزال	=-=-qazāl
بحرالفوائد	=-=-favā'ed
بحرق	bahraq
بحر محیط	bahr-e mohīt
بحرالمیت	=-ol-ma(e)yyet
بحری	bahrī
بحری، ممالیک	=, mamālīk
بحرین	bahre(a)yn
بحرین	=
بحریه*	bahriyye(a)
بحشل	bahšal
بحیا (بحیة) بن یوسف بن پاقودا	bahya(bahyat-e)-bn-e yūsof-e-bn-e pāqūdā
بحیرا	bahīrā
بحیر بن ورقاء صریمی	bahīr-e-bn-e varqā'-e sarīmī
بحیره	bohayre(a)
بحیره	bahīre(a)
بحیری	bahīrī
بخار	boxār
بخارا	boxārā
بخارای شریف	=-ye šarīf
بخارلیق	boxārlīq
بخاری، ابوعبدالله	boxārī, abū abd-o(e)l-lāh
بخاری، ابوالفضل	=, ab-ol-fazl
بخاری، ابوالمثل	=, =-=-masal
بخاری، ابوالمعالی	=, =-=-ma'ālī
بخاری، امیراحمد	=, amīr ahmad
بخاری، باقر	=, bāqer
بخاری، سیدجلال‌الدین	=, sa(e)yyed jalāl-od-dīn
بخاری، صلاح	=, salāh
بخاری عبدالکریم*	=, abd-ol-karīm
بخاری، علاءالدین*	=, alā'-od-dīn
بخاری، محمد*	=, mohammad
بخاری ارفنجی	=-e arfenjī
بخت	baxt
بخت اردشیر*	boxt-e ardešīr
بختاورخان	baxtāvar xān
بخت‌خان	baxt xān
بختک	baxtak
بختگان	baxtegān

بخت‌گشایی	baxt-gošāyī
بخت‌نصر	boxtonassar
بخت‌نصر*	boxtnasr
بختی	boxtī
بختیار بن معزالدوله*	baxtiyār-e-bn-e mo'ezz-od-dowle(a)
بختیار خلجی*	=-e xalajī
بختیار کاکی	=-e kākī
بختیارنامه	=-nāme(a)
بختیاری*	baxtiyārī
بختیاری	=
بختیاری	=
بختیشوع*	boxtīšū'
بخراء	baxrā'
بخش	baxš
بخشی	baxšī
بخشیان*	baxšiyān
بخل	boxl
بخور*	boxūr
بخور، جاده*	=, jādde(a)
بخور مریم*	=-e maryam
بد*	bod
بداء	badā'
بداهة	badāhe(a)
بدایع‌نگار، فضل‌الله	badāye'-negār, fazl-ol-lāh
بدایع‌نگار، محمدابراهیم	=-=, mohammad ebrāhīm
بدایع‌نگار، میرزا مهدی	=-=, mīrzā mahdī
بدایعی بلخی*	badāye'ī-ye balxī
بدائون	badā'ūn
بدائونی	badā'ūnī
البدایة و النهایة	al-bedāyat-o va-n-nehāya(at)
بدخ*	bodox
بدخشان	badaxšān
بدخشانی	badaxšānī
بدخشانی نقشبندی	=-ye naqš-bandī
بدخشی	badaxšī
بدخشی، شاه‌محمد	=, šāh mohammad
بدخشی، محمدامین	=, mohammad amīn
بدخشی، ملامحمد	=, mollā mohammad
بدخشی، نورالدین	=, nūr-od-dīn
بدر	badr
بدر، پیر بدرالدین	=, pīr badr-od-dīn
بدر (نصیرالدوله)	= (nasīr-od-dowle(a))
بدران عقیلی*	badrān-e oqaylī
بدران مشعشعی*	=-e moša'ša'ī
بدر بن حسنویه*	badr-e-bn-e hasnavayh
بدر بن خورشید*	=-e-=-e xoršīd
بدرالجمالی	=-ol-jamālī
بدرالحمامی	=-=-hamamī
بدرخان	= xān
بدر خرشنی	=-e xaršanī
بدرالدین ابراهیم	=-od-dīn ebrāhīm
بدرالدین اسحاق دهلوی	=-=-= eshāq-e dehlavī
بدرالدین بن قاضی سماونه	=-=-=-e-bn-e qāzī-ye samavne(a)
بدرالدین بن مالک	=-=-=-e-=-e mālek
بدرالدین بهاری*	=-=-=-e bahārī
بدرالدین پهلواروی	=-=-=-e pholvāravī
بدرالدین تبریزی	=-=-=-e tabrīzī
بدرالدین تستری	=-=-=-e tostarī
بدرالدین جاجرمی	=-=-=-e jājarmī
بدرالدین چاچی	=-=-=-e čāčī
بدرالدین حسن بن عمر بن حبیب*	=-=-= hasan-e-bn-e omar-e-bn-e habīb
بدرالدین دمامینی	=-=-=-e damāmīnī
بدرالدین سرهندی	=-=-=-e sarhendī
بدرالدین غزنوی دهلوی	=-=-=-e qaznavī-ye dehlavī
بدرالدین غزی	=-=-=-e qazzī
بدرالدین قرافی	=-=-=-e qarāfī
بدرالدین کشمیری	=-=-=-e ke(a)šmīrī
بدرالدین لؤلؤ*	=-=-= lo'lo'
بدرالدین محمود*	=-=-= mahmūd
بدرالدین مسعودلر*	=-=-= mas'ūd-e lor
بدر شروانی	=-e šervānī
بدر معتضدی	=-e mo'tazedī
بدریه	badriyye(a)
بدشاه	bod šāh
بدعت	bed'at
بدعیه	bed'iyye(a)
بدل	badal
بدل	=
بدلیس	bedlīs
بدلیسی، ابویاسر	bedlīsī, abū yāser
بدلیسی، حکیم‌الدین	=, hakīm-od-dīn

بردعی، ابوسعید	barda'ī, abū sa'īd
بردعی، محمد*	=, mohammad
بردگی*	bardegī
بردوان	bardvān
برده	borde(a)
بردی	baradā
بردیجی	bardījī
بردیصان*	bardaysān
برزال، بنی	berzāl, banī
برزالی*	berzālī
برزخ	barzax
برزلی	borzolī
برزنجی	barzanjī
برزند	barzand
برزویه	borzūye(a)
برس	bers
برساوش	barsāvoš
برسبای	barsbāy
برسخان	barsxān
برسق	borsoq
برسقی*	borsoqī
برسلونه*	barselūne(a)
برسی	borsī
برسیان، مسجد	barsiyān, masjed
برشاور*	baršāvar
برشلونه*	baršelūne(a)
برصیصا	barsīsā
برطاس	bortās
برغش	barqaš
برغش	borqoš
برغشی	barqošī
برغواطه	barqavāte(a)
برغوث*	borqūs
برغوثیه	borqūsiyye(a)
برف	barf
برق	barq
برقانی	barqānī
برقعید	barqa'īd
برقلس*	boroqlos
برقوق	barqūq
برقه	barqe(a)
برقی	barqī
برقی، عبدالله*	=, abd-ol-lāh
برک	borak
برکات*	barakāt
برکت	barakat
برکوی	berkavī
برکه بنت ثعلبه*	baraka(e) bent-e sa'labe(a)
برکه‌خان	berke(a) xān
برکهٔ مشعشعی*	baraka(e)-ye mošaʻšaʻī
برکهٔ (برکت) همدانی	=-= (barakat-e) hamadānī
برکیارق	barkiyāroq
برلس	borollos
برماوی	bermāvī

قدردانی و سپاسگزاری

۱. از آنجا که فراهم شدن بخش عمدهٔ مآخذ و منابع *دائرة المعارف بزرگ اسلامی* مرهون فرهنگ دوستی و عنایات خاص مدیران کتابخانه‌ها، مسئولان سازمانهای علمی ـ فرهنگی و صاحبان دانشمند و دانش‌پرور مجموعه‌های اختصاصی داخلی و خارجی بوده، شایسته است برای قدردانی و سپاسگزاری از آنان که پیوسته با گشاده‌رویی، محققان این مرکز را در تکمیل منابع یاری داده‌اند، نام برخی از این کتابخانه‌ها و مجموعه‌های اختصاصی در اینجا ذکر شود:

الف ـ کتابخانه‌های عمومی:

کتابخانهٔ آستان قدس رضوی
کتابخانهٔ آیت‌الله العظمیٰ مرعشی
کتابخانهٔ استاد مجتبیٰ مینوی
کتابخانهٔ انجمن حکمت و فلسفه
کتابخانهٔ انجمن فرهنگی ایران و فرانسه
کتابخانهٔ بنیاد دائرةالمعارف اسلامی
کتابخانهٔ دانشکدهٔ ادبیات دانشگاه تهران
کتابخانهٔ دانشکدهٔ الٰهیات و معارف اسلامی
کتابخانهٔ دانشکدهٔ حقوق
کتابخانهٔ دانشگاه امام صادق(ع)
کتابخانهٔ دانشگاه شهید بهشتی
کتابخانهٔ دانشگاه علامه طباطبایی
کتابخانهٔ دائرةالمعارف اسلام (ترکیه)
کتابخانهٔ دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی
کتابخانهٔ سازمان میراث فرهنگی و مؤسسات تابعه
کتابخانهٔ سلیمانیه (ترکیه)
کتابخانهٔ فرهنگستان زبان و ادب فارسی
کتابخانهٔ کاخ ـ موزهٔ گلستان
کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی
کتابخانهٔ مرکز تحقیقات استراتژیک (تهران، قم)
کتابخانهٔ مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان
کتابخانهٔ مرکز مطالعات و تحقیقات فرهنگی
کتابخانهٔ مرکزی و مرکز اسناد دانشگاه تهران
کتابخانهٔ ملی ایران
کتابخانهٔ موزهٔ توپکاپی سرایی (ترکیه)
کتابخانهٔ موزهٔ رضا عباسی
کتابخانهٔ موزهٔ ملی ایران
کتابخانهٔ مؤسسهٔ باستان‌شناسی دانشگاه تهران
کتابخانهٔ مؤسسهٔ مطالعات خاور میانه
کتابخانهٔ مؤسسهٔ معارف اسلامی (قم)
کتابخانه و آرشیو مطالعات استراتژیک خاورمیانه (وابسته به وزارت امور خارجه)

ب ـ کتابخانه‌های اختصاصی:

کتابخانهٔ استاد یحییٰ مهدوی
کتابخانهٔ حجت‌الاسلام والمسلمین آقای سیدعبدالعزیز طباطبایی
کتابخانهٔ حجت الاسلام و المسلمین آقای شیخ محمد رضا جعفری

۲. بدین وسیله از همهٔ همکاران که هر یک به طور مستقیم یا غیرمستقیم در آماده ساختن این کتاب به نحوی سهیم بوده‌اند، و نیز کارکنان سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی قدردانی و سپاسگزاری می‌شود.

نشانه‌ها و اختصارات

نشانه‌ها

الف ـ نشانه‌های فارسی:

بب	به بعد
بشـ	بی‌شمارهٔ صفحه
ج	جلد و جلدها
جمـ	جاهای مختلف
چ	چاپ
ح	حدود
حکـ	حکومت
د	درگذشته، متوفیٰ
ز	زاده، متولد
س	سال
سلـ	سلطنت
ش	هجری شمسی
شمـ	شماره
ص	صفحه و صفحات
(ص)	صلی‌الله علیه وآله
(ع)	علیه‌السلام، علیها السلام، علیهما السلام، علیهم السلام
ق	هجری قمری
قس:	قیاس کنید با
ق م	قبل از میلاد
کتابخانهٔ مرکز	کتابخانه و مرکز اسناد مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی
کمـ	کیلومتر
کمـ۲	کیلومتر مربع
کمـ۳	کیلومتر مکعب
گ	برگ، برگها
م	میلادی
مـ۲	متر مربع
مـ۳	متر مکعب
مق	مقتول
مل	مآخذ لاتین
نک:	نگاه کنید به
هـ د	همین دائرة المعارف، *دائرة المعارف بزرگ اسلامی*
هم	همین مآخذ
هـ م	همین ماده، مدخل *دائرة المعارف بزرگ اسلامی*
همان	مأخذ پیشین (مقاله یا کتاب)
همانجا	همان مأخذ پیشین (از همان مؤلف)، همان جلد و همان صفحه
همانجاها	همان مآخذ پیشین، همان جلدها و همان صفحات
هـ م م	همین ماده‌ها، مدخلهای *دائرة المعارف بزرگ اسلامی*
همو	مؤلف پیشین

ب ـ نشانه‌های لاتین

ed., eds.	به کوشش
et al.	و دیگران
ff.	به بعد
ibid	همان
id	همو
introd.	مقدمه بر
no.	شماره
nos.	شماره‌ها
npn.	بی‌شمارهٔ صفحه
p.	صفحه
PB	مآخذ فارسی و عربی همین مقاله
pp.	صفحات
S.	سری
tr.	ترجمهٔ
vide:	نگاه کنید به
vol.	جلد
vols.	جلدها

فهرست ۱
اختصارات فارسی مآخذ

آربری = Arberry (نک: فهرست ۲).

آستان قدس، فهرست = فهرست کتب کتابخانهٔ مبارکهٔ آستان قدس رضوی، ج ۱-۵، به کوشش اوکتائی، مشهد، ۱۳۰۵-۱۳۲۹ش؛ ج ۶، به کوشش مهدی ولائی، مشهد، ۱۳۴۴ش؛ ج ۷ و ۸، به کوشش احمد گلچین معانی، مشهد، ۱۳۴۶، ۱۳۵۰ش؛ ج ۹، به کوشش نجیب مایل هروی و علی اردلان، مشهد، ۱۳۶۱ش؛ ج ۱۰، به کوشش غلامعلی عرفانیان، مشهد، ۱۳۶۲ش؛ ج ۱۱، به کوشش مهدی ولائی، مشهد، ۱۳۶۴ش.

آستان قدس ف، فهرست = فهرست الفبائی کتب خطی کتابخانهٔ مرکزی آستان قدس رضوی، به کوشش محمد آصف فکرت، مشهد، ۱۳۶۹ش.

آسیاتیکا = Asiatica (نک: فهرست ۲).

آصفیه، خطی = فهرست مشروح بعض کتب نفیسهٔ قلمیهٔ مخزونهٔ کتبخانهٔ آصفیه، به کوشش تصدق حسین موسوی لکنوی، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۷ق، ۲ ج.

آقابزرگ، الذریعة = آقا بزرگ طهرانی، محمدمحسن، الذریعة الی تصانیف الشیعة، بیروت، ۱۹۸۳م، ۲۶ ج.

آلوارت = Ahlwardt (نک: فهرست ۲).

آمبروزیانا = Ambrosiana (نک: فهرست ۲).

آمریکانا = Americana (نک: فهرست ۲).

ابن اثیر، الکامل = ابن اثیر، علی، الکامل فی التاریخ، بیروت، ۱۴۰۲ق/ ۱۹۸۲م.

ابن تغری بردی، النجوم = ابن تغری بردی، یوسف، النجوم الزاهرة فی محاسن مصر و القاهرة، قاهره، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۳م به بعد.

ابن خلدون، العبر = ابن خلدون، عبدالرحمان، کتاب العبر و دیوان المبتدأ و الخبر فی ایام العرب و العجم و البربر و من عاصرهم من ذوی السلطان الاکبر، بیروت، ۱۹۵۶-۱۹۶۰م.

ابن خلکان، وفیات = ابن خلکان، احمد، وفیات الاعیان، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۷۱-۱۹۷۲م.

ابن کثیر، البدایة = ابن کثیر، اسماعیل، البدایة و النهایة، قاهره، ۱۳۵۱-۱۳۵۸ق/۱۹۳۲-۱۹۳۹م.

ابن منظور، لسان = ابن منظور، محمد، لسان العرب.

ابن ندیم، الفهرست = ابن ندیم، محمد، الفهرست، به کوشش رضا تجدد، تهران، ۱۳۵۰ش.

ازهریه، فهرست = فهرس الکتب الموجودة بالمکتبة الازهریة، ج ۱، قاهره، ۱۳۷۱ق/۱۹۵۲م؛ ج ۲-۶، قاهره، ۱۳۶۵-۱۳۶۹ق/ ۱۹۴۶-۱۹۵۰م.

الٰهیات تهران، خطی = حجتی، محمدباقر، فهرست نسخه‌های خطی کتابخانهٔ دانشکدهٔ الٰهیات و معارف اسلامی، تهران، ۱۳۴۵-۱۳۴۸ش، ۲ ج.

ایرانیکا = Iranica (نک: فهرست ۲).

اینترنشنال = International (نک: فهرست ۲).

بانکیپور = Bankipore (نک: فهرست ۲).

براون = Browne (نک: فهرست ۲).

براون، ذیل = Browne, S (نک: فهرست ۲).

بروکهاوس = Brockhaus (نک: فهرست ۲).

بریتانیکا = Britannica (نک: فهرست ۲).

بستانی = بستانی، فؤاد افرام، دائرة المعارف، بیروت، ۱۹۵۶م به بعد.

بغدادی، ایضاح = بغدادی، اسماعیل، ایضاح المکنون فی الذیل علی کشف الظنون، استانبول، ۱۹۴۵-۱۹۴۷م.

بغدادی، هدیه = بغدادی، اسماعیل، هدیة العارفین، استانبول، ۱۹۵۱-۱۹۵۵م.

بلوشه = Blochet (نک: فهرست ۲).

پاولی = Pauly (نک: فهرست ۲).

پرچ = Pertsch (نک: فهرست ۲).

تاج العروس = زبیدی، محمد، تاج العروس من جواهر القاموس.

تیموریه، فهرست = فهرس الخزانة التیموریة، قاهره، ۱۹۴۸م.

جودائیکا = Judaica (نک: فهرست ۲).

حاجی خلیفه، کشف = حاجی خلیفه، کشف الظنون عن اسامی الکتب و الفنون، استانبول، ۱۹۴۱-۱۹۴۳م.

حقوق، خطی = دانش‌پژوه، محمدتقی، فهرست نسخه‌های خطی کتابخانهٔ دانشکدهٔ حقوق، تهران، ۱۳۳۹ش.

خالدوف = Khalidov (نک: فهرست ۲).

خدیویه، فهرست = فهرست الکتب العربیة المحفوظة بالکتبخانة الخدیویة، قاهره، ۱۳۱۰ق، ۷ ج.

دارالکتب، خطی فارسی = فهرس المخطوطات الفارسیة، دارالکتب و الوثائق القومیة، قاهره، ۱۹۶۶-۱۹۶۷م، ۲ ج.

دارالکتب، فهرست = فهرس الکتب العربیة الموجودة بالدار، دارالکتب المصریة، قاهره، ۱۹۲۴-۱۹۴۲م، ۸ ج.

داک = دائرة المعارف الاسلامیة الکبریٰ (عربی)، مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی، تهران، ۱۳۷۰ش/۱۹۹۱م به بعد.

دانشنامه = دانشنامهٔ ایران و اسلام، به کوشش احسان یارشاطر، تهران، ۱۳۵۴ش به بعد.

دایرة المعارف فارسی = دایرة المعارف فارسی، به کوشش غلامحسین مصاحب، تهران، ۱۳۴۵-۱۳۷۴ش.

دبا = دبا ۱ = دائرة المعارف بزرگ اسلامی (ویرایش اول)، مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی، تهران، ۱۳۶۷ش/۱۹۸۹م به بعد.

دبا ۲ = دائرة المعارف بزرگ اسلامی (ویرایش دوم)، مرکز دائرة المعارف

بزرگ اسلامی (در دست تهیه).

دف = *دائرة المعارف فلسطین*، مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی (در دست تهیه).

دوسلان = *De Slane* (نک: فهرست ۲).

ذیل = *ذیل دائرة المعارف بزرگ اسلامی*، مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی (در دست تهیه).

زرکلی، اعلام = زرکلی، خیر الدین، *الاعلام*، بیروت، ۱۹۸۶م، ۸ ج.

سید، خطی = *فهرست المخطوطات*، دار الکتب، قاهره، ۱۳۸۰-۱۳۸۳ق/ ۱۹۶۱-۱۹۶۳م، ۳ ج.

شورا، خطی = اعتصامی، یوسف و دیگران، *فهرست کتابخانهٔ مجلس شورای ملی*، تهران، ۱۳۰۵ش به بعد.

صنعا، خطی = رقیحی، احمدعبدالرزاق و دیگران، *فهرست مخطوطات مکتبة الجامع الکبیر*، صنعا، ۱۹۸۴م.

طبری، تاریخ = طبری، محمد، *تاریخ الامم و الملوک*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۷ق/۱۹۶۷م.

طبری، تفسیر = طبری، محمد، *جامع البیان فی تفسیر القرآن*، بولاق، ۱۳۲۳ق به بعد.

ظاهریه، خطی = *فهرس مخطوطات دار الکتب الظاهریة* (تصوف)، به کوشش محمدریاض مالح، دمشق، ۱۹۷۸-۱۹۸۳م، ۳ج؛ همان (تاریخ)، به کوشش یوسف عش و خالد ریان، دمشق، ۱۹۴۷، ۱۹۷۳م، ۲ ج؛ همان (علوم قرآنی)، به کوشش صلاح محمد خیمی، دمشق، ۱۹۸۳-۱۹۸۴م، ۳ ج؛ همان (ادب)، به کوشش ریاض عبدالحمید مراد و یاسین محمد سواس، دمشق، ۱۹۸۲-۱۹۸۳م؛...

قاموس = فیروزآبادی، محمد، *القاموس المحیط*.

کوپریلی، خطی = ششن، رمضان و دیگران، *فهرس مخطوطات مکتبة کوپریلی*، استانبول، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م، ۳ ج.

لاروس بزرگ = *Grand Larousse* (نک: فهرست ۲).

لغت‌نامهٔ دهخدا = *لغت‌نامه*، به کوشش علی‌اکبر دهخدا و دیگران، تهران، ۱۳۲۵-۱۳۵۷ش.

مایر = *Meyer* (نک: فهرست ۲).

مرعشی، خطی = حسینی اشکوری، احمد، *فهرست نسخه‌های خطی کتابخانهٔ عمومی آیة‌الله العظمی نجفی مرعشی*، قم، ۱۳۵۴ش به بعد.

مرکزی، خطی = *فهرست کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران*، ج ۱-۲، به کوشش علینقی منزوی، تهران، ۱۳۳۰-۱۳۳۲ش؛ ج ۳-۱۸، به کوشش محمدتقی دانش‌پژوه، تهران، ۱۳۳۲-۱۳۶۴ش.

مرکزی، میکروفیلمها = دانش‌پژوه، محمدتقی، *فهرست میکروفیلمهای کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران*، تهران، ۱۳۴۸-۱۳۶۳ش، ۳ ج.

ملک، خطی = افشار، ایرج و دیگران، *فهرست کتابهای خطی کتابخانهٔ ملی ملک*، تهران، ۱۳۵۲ش به بعد.

ملی، خطی = انوار، عبدالله، *فهرست نسخ خطی کتابخانهٔ ملی*، تهران، ۱۳۴۳-۱۳۵۸ش، ۱۰ ج.

ملی تبریز، خطی = سیدیونسی، میرودود، *فهرست کتابخانهٔ ملی تبریز*، تبریز، ۱۳۴۸-۱۳۵۳ش، ۶ ج.

منزوی، خطی = منزوی، احمد، *فهرست نسخه‌های خطی فارسی*، تهران، ۱۳۴۸-۱۳۵۳ش، ۶ ج.

منزوی، خطی مشترک = منزوی، احمد، *فهرست مشترک نسخه‌های خطی فارسی پاکستان*، اسلام‌آباد، ۱۳۶۲ش به بعد.

موسوعهٔ خاص = *الموسوعة الفلسطینیة*، بخش دوم، دراسات خاص، بیروت، ۱۹۹۰م، ۶ ج.

موسوعهٔ عام = *الموسوعة الفلسطینیة*، بخش عام، دمشق، ۱۹۸۴م، ۴ ج.

ورهووه = *Voorhoeve* (نک: فهرست ۲).

یاقوت، ادبا = یاقوت، *معجم الادباء*، مصر، ۱۳۵۵-۱۳۵۷ق/۱۹۳۶-۱۹۳۸م.

یاقوت، بلدان = یاقوت، *معجم البلدان*، به کوشش فردیناند ووستنفلد، لایپزیگ، ۱۸۶۶-۱۸۷۰م.

فهرست ۲

اختصارات لاتین مآخذ

Ahlwardt = Ahlwardt, W., *Verzeichniss der arabischen Handschriften der königlichen Bibliothek zu Berlin*, Berlin, 1887-1899, 10 vols.

Ambrosiana = Löfgren, O. and R. Traini, *Catalogue of the Arabic Manuscripts in the Biblioteca Ambrosiana*, Vicenza, 1975-1981, 2 vols.

Americana = *The Encyclopedia Americana*, New York, 30 vols.

Arberry = Arberry, A. J., *The Chester Beatty Library, A Handlist of the Arabic Manuscripts*, Dublin, 1955-1964, vols. I-VII; Ursula Lyons, ibid, Dublin, 1966, vol. VIII, Indexes.

Asiatica = *Encyclopaedia Asiatica*, by Edward Balfour, New Delhi, 1982, 9 vols.

Bankipore = Maulavi Abdul Muqtadir et al., *Arabic and Persian Manuscripts in the Oriental Public Library at Bankipore*, Calcutta, 1910-1980, 33 vols.

Blochet = Blochet, E., *Catalogue des manuscrits arabes des nouvelles acquisitions* (Bibliothèque nationale), Paris, 1925.

Britannica = *The New Encyclopaedia Britannica*, London, 30 vols.

Brockhaus = *Brockhaus Enzyklopädie*, Wiesbaden,

20 vols.

Browne = Browne, E. G., *A Handlist of the Muhammadan Manuscripts,* including all those written in the Arabic character, preserved in the library of the University of Cambridge, Cambridge, 1900.

Browne, S = *Browne, Supplement.*

BSE^2 = *Bol'shaya Sovetskaya Entsiklopediya,* second edition, Moscow, 1949-1958, 53 vols.

BSE^3 = *Bol'shaya Sovetskaya Entsiklopediya,* third edition, Moscow, 1970-1978, 30 vols.

De Slane = De Slane, M., *Catalogue des manuscrits arabes de la Bibliothèque nationale,* Paris, 1883-1895.

EI^1 = *The Encyclopaedia of Islam,* first edition, Leiden, 1913-1938.

EI^2 = *The Encyclopaedia of Islam,* new edition, Leiden, 1960 -.

EI^1, S = EI^1, *Supplement.*

EI^2, S = EI^2, *Supplement.*

ER = *The Encyclopedia of Religion,* ed. Mircea Eliade, New York 1987, 15 vols.

ERE = *Encyclopaedia of Religion and Ethics,* ed. J. Hastings, England, 1980, 13 vols.

ESC^1 = Casiri, M., *Bibliotheca arabico-hispana Escurialensis,* Madrid, 1760-1770, 2 vols.

ESC^2 = Derenbourg, H. et al., *Les manuscrits arabes de l'Escurial,* Paris, 1884-1941, 3 vols.

EUE = *Encyclopedia Universal Ilustrade Europeo-Americana,* Madrid, 1985, 70 vols., supplements, 24 vols.

EWA = *Encyclopedia of World Art,* New York, 1959-1986, 15 vols.

GAL = Brockelmann, Carl, *Geschichte der Arabischen Litteratur,* Leiden, 1943-1949, 2 vols.

GAL, S = GAL, *Supplement.*

GAS = Sezgin, Fuat, *Geschichte des Arabischen Schrifttums,* Leiden, 1967 -.

Grand Larousse = *Grand Larousse encyclopédique,* Paris, 1970-1976, 24 vols.

GSE = *Great Soviet Encyclopedia,* tr. BSE^3, New York, 1973-1983, 32 vols.

IA = *İslâm Ansiklopedisi,* Istanbul, 1978 – .

International = *Encyclopedia International,* New York, 20 vols.

Iranica = *Encyclopaedia Iranica,* New York, 1982 – .

JA = *Journal Asiatique,* Paris, 1822 – .

JRAS = *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain & Ireland,* London, 1986 – .

Judaica = *Encyclopaedia Judaica,* 1971, 16 vols.

Khalidov = Khalidov, A. B., *Arabskie Rukopisi Instituta Vostokovedeniya Akademii Nauk,* Moscow, 1986, 2 vols.

Meyer = *Meyers Enzyklopädisches Lexikon,* Mannheim, 1971-1979, 25 vols.

Pauly = *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft,* ed. Georg Wissowa, Stuttgart, 1958-1978, 68 vols. supplememts, 15 vols.

Pertsch = Pertsch, W., *Die arabischen Handschriften der herzoglichen Bibliothek zu Gotha,* Gotha, 1878-1892, 5 vols.

RSO = *Revista degli Studi Orientali,* Rome, 1907 – .

SI = *Studia Islamica,* Paris, 1953 – .

TS = Karatay, F. E., *Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi arapça yazmalar Kataloğu,* Istanbul, 1962-1969, 4 vols.

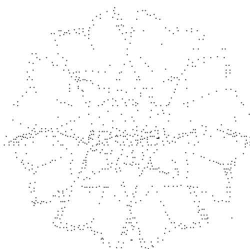
Voorhoeve = Voorhoeve, P., *Handlist of Arabic Manuscripts in the Library of the University of Leiden and other Collections in the Netherlands,* Leiden, 1957.

WNGD = *Webster's New Geographical Dictionary,* Massachusetts, 1980.

YA = *Yurt Ansiklopedisi,* Istanbul, 1981-1984, 11 vols.

ZDMG = *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft,* Leipzig / Wiesbaden.

* * *



The Centre for the Great Islamic Encyclopaedia

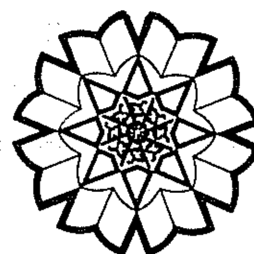
The Centre for the Great Islamic Encyclopaedia is an academic research institute set up In Tehran, Esfand 1362 / March 1984 with a view to producing several encyclopaedias: Islamic, general as well as specialized.

The first in the series is the *Great Islamic Encyclopaedia* in Persian and its Arabic version.

$ 120

Address: The Centre for the Great Islamic Encyclopaedia, Kashanak, Niyavaran, Tehran.

P. O. Box 19575/197



The Centre for the Great Islamic Encyclopaedia

The GREAT ISLAMIC ENCYCLOPAEDIA

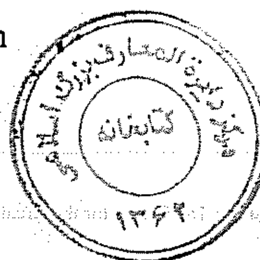
VOLUME XI

BĀBĀ FARAJ-E TABRĪZĪ - BERMĀVĪ

Editor-in-Chief

Kazem Musavi Bojnurdi

First Edition



TEHRAN

2003

In the name of Allah, the Beneficent, the Merciful